

## **FAUT-IL SE DÉFENDRE? COMMENT SE DÉFENDRE?**

### **Discours en situation des martyrs des premiers siècles**

La réflexion sur l'apologétique ne saurait se confiner à la problématique philosophique, comme n'a cessé de nous le rappeler ce colloque. Constatation qui convoque l'historien de l'Antiquité et lui suggère de revenir aux trois premiers siècles de l'histoire du christianisme qui virent apparaître les traités d'apologétique chrétienne, alors même que la religion nouvelle faisait l'objet d'un interdit légal, mais qui furent aussi marqués par des condamnations, des répressions et des persécutions ponctuelles, puis générales. Dans quelle mesure les discours de défense, prononcés en situation par un chrétien mis en accusation, lors de l'instruction et du procès, ont-ils contribué au développement de la démarche apologétique<sup>1</sup>?

Il s'agit d'abord d'apprécier une tradition culturelle à travers un genre littéraire. En effet, le terme d'«apologétique» est un néologisme forgé à l'époque moderne, mais il renvoie étymologiquement à une pratique judiciaire récurrente dans l'Antiquité: faire son apologie, c'est présenter sa cause en public et au public, répondre à une accusation et entreprendre de se justifier, sous la menace d'un châtement. Cette pratique a produit une rhétorique fonctionnelle adaptée à la relation paritaire qui unit entre eux les membres d'une communauté antique et elle combine, dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, la défense d'une pensée et l'exposé d'une vie<sup>2</sup>. L'apolo-

---

<sup>1</sup> Celle-ci a été souvent ou longtemps rattachée à des expressions du judaïsme hellénisé: voir M. Alexandre, «Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes» dans B. Pouderon et J. Doré dir., *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Beauchesne, Paris 1998, p. 1-40.

<sup>2</sup> Voir M. Trédé, «La Grèce antique a-t-elle connue l'autobiographie?» dans M.-F. Baslez, Ph. Hoffmann et L. Pernot éd., *L'invention de l'autobiographie*, Paris 1993, p. 16-19.

gie comme défense de soi-même subsiste évidemment à l'époque impériale, alors même qu'apparaissent en milieu chrétien des Apologies hors situation, composées comme autant de défenses et illustrations du christianisme. Il est significatif que Luc, à la fin des Actes des Apôtres, reconstitue quatre discours de défense de Paul devant ses juges, d'une forme très classique, qui associent points de droit, témoignage autobiographique et exposé doctrinal, mais qui sont toujours interrompus par le public comme s'il s'agissait, finalement, de démontrer leur inutilité. Paul, lui-même, connaît la pratique et le genre du discours de défense, mais il en discute l'intérêt et n'y recourt que s'il doit justifier sa manière d'être apôtre en faisant largement intervenir des éléments autobiographiques<sup>3</sup>.

Il y a un enjeu autre que littéraire, qui est celui de la nature même du christianisme aux trois premiers siècles et des conditions de sa diffusion. Un certain courant de l'historiographie actuelle veut le présenter aujourd'hui comme une religion d'«intellectuels virtuoses<sup>4</sup>», en réduisant la question religieuse à un débat entre philosophes et lettrés et en refusant l'idée d'une évangélisation populaire. Il importe donc d'évaluer si l'apologétique chrétienne des premiers siècles, expression de la pensée religieuse des origines<sup>5</sup>, n'en développe pas moins une préoccupation pastorale en relation directe avec l'expérience vécue des persécutions. Les conditions des procès et des exécutions, au II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'empire romain, qui relèvent – c'est maintenant bien établi<sup>6</sup> – d'une culture du spectacle, fournissaient aux chrétiens accusés et condamnés l'occasion d'exposer l'évangile au plus grand nombre.

---

<sup>3</sup> 1Co 9, 1-3 et 2 Co 12, 14. Voir H.-D. Saffrey, «Aspects autobiographiques dans les épîtres de l'apôtre Paul», dans *L'invention de l'autobiographie*, p. 136.

<sup>4</sup> P. Veyne, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, Paris 2006.

<sup>5</sup> Voir D. Boisson et E. Pinto Matthieu éd., *L'Apologétique chrétienne expression de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes 2012.

<sup>6</sup> G. Bowersock, *Rome et le martyr*, traduction française, Flammarion, Paris 2002.

C'est donc la littérature de martyre qui est ici convoquée<sup>7</sup>. Or, on fait vite le tour de la documentation. Rares sont les martyrs qui prononcent un discours substantiel, conservé dans leur journal de captivité: les Actes, qui portent leur nom ou le récit de leur passion. Dans la très longue narration qui nous est conservée des interrogatoires et des exécutions de Lyon, en 177, aucun discours de défense n'est rapporté au style direct, ni même résumé, pas même ce qui est présenté comme la «juste requête» (axiosis) du notable Vettius Epagathus<sup>8</sup>. Encore faudrait-il avoir eu la capacité d'en composer un, me dira-t-on ! Justement, certains l'avaient. Comme Vettius Epagathus de Lyon, Polycarpe de Smyrne, condamné au milieu du II<sup>e</sup> siècle, est présenté comme un maître reconnu, mais, dans le récit de son martyre, le narrateur ne lui fait prononcer aucun discours: il se réfugie dans la prière en livrant par là un texte d'une grande richesse christologique<sup>9</sup>. Pourtant le narrateur utilise des thèmes et des modes d'écriture de l'apologétique, tels que le procédé de rétorsion de l'accusation<sup>10</sup>, mais, de manière sans doute significative, comme dans le récit de l'Église de Lyon, la gestuelle est substituée au discours. Quand le juge lui demande de condamner les «athées» – qui sont, pour un Romain, ceux qui ne reconnaissent pas les dieux du polythéisme, c'est-à-dire les chrétiens – Polycarpe retourne l'accusation contre les Grecs, comme on peut s'y attendre, sans s'engager pour autant dans la polémique, en se contentant d'un geste de la tête, qui implique physiquement la foule<sup>11</sup>.

De façon plus générale, dans les récits de martyre, les gestes symboliques ont plus d'importance que la parole, peut-être parce qu'ils relèvent du témoignage oculaire, point de vue qui est le

<sup>7</sup> Textes commodément rassemblés et traduits en français par P. Maraval, *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Cerf, Paris 2010.

<sup>8</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* 5, 1, 2-63 (9-10 pour Vettius Epagathus) et 2, 2-7. L'historien mentionne juste leur complète liberté de langage devant les non-croyants (5, 2, 4). Ils se bornent à réfuter les accusations calomnieuses (5, 1, 26 et 52) ou à confirmer leur appartenance chrétienne (5, 1, 20 et 50). Les martyrs de Lyon, on les voit plus qu'on ne les entend (5, 1, 35).

<sup>9</sup> *Martyre de Polycarpe* 12, 2 et 14, 1-3.

<sup>10</sup> *Martyre de Polycarpe* 9, 2 et 10, 1. Sur ces procédés stéréotypes, voir M. Alexandre, art. cité, p. 17. C'est un procédé hérité de l'apologétique juive. Sur l'interdiction de prêter serment, voir ci-dessous.

<sup>11</sup> *Martyre de Polycarpe* 9, 2.

plus fréquemment adopté par le narrateur, même si le récit est très postérieur à l'événement<sup>12</sup>. Ce sont des gestes, des postures, une expérience visuelle qui ont été fixés par la mémoire chrétienne, relayée par les historiens de l'Église. Même quand ceux-ci connaissaient l'existence de discours de défense, ils ne les ont pas retenus. Eusèbe de Césarée relève que la prise de parole des chrétiens en justice pouvait prendre trois formes: les réponses à l'instruction, les réponses à l'interrogatoire et, enfin, une apologie en bonne et due forme. Pourtant, en traitant du martyr d'Apollonios, exécuté à Rome en 185, il ne cite aucun extrait de son «Apologie au nom de la foi», qu'il connaît<sup>13</sup>, mais ne s'attache qu'au vice de forme dans la procédure de dénonciation<sup>14</sup>. Il sait, par ailleurs, que Pionios, prêtre de Smyrne exécuté en 250, avait lui aussi prononcé une «Apologie au nom de la foi», différente de son enseignement oral, mais il n'en a rien conservé: c'est dans son Livre des martyrs que Pionios trouvait en définitive sa place, comme martyr non comme apologiste<sup>15</sup>. Il en va de même de Philéas, évêque de Thmouis en Égypte condamné en 305: on possède des Actes de son martyr, dont une des versions grecques est intitulée Apologie du martyr Philéas; sans doute parce qu'elle faisait des écrits composés par l'évêque dans sa prison<sup>16</sup>, mais Eusèbe, lui, ne nous transmet qu'une portion de lettre décrivant les supplices endurés

<sup>12</sup> Voir S. Ronchey, *Indagine sul martirio di san Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Rome 1990.

<sup>13</sup> Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 5, 21, 5. Par ailleurs Eusèbe a fait le récit du martyr d'Apollonios dans un autre ouvrage, son *Livre sur les martyrs*. Un manuscrit grec (complété par un manuscrit arménien) combine les procès-verbaux de l'audience et deux discours (sur la structure de cette compilation, voir V. Saxer, «L'apologie au Sénat du martyr Apollonius», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 96, 1984, p. 1017-1038.

<sup>14</sup> La dénonciation du sénateur Apollonios par un de ses esclaves a été jugée irrecevable: état de la question par Y. Rivière, *Les délateurs sous l'empire romain*, École Française de Rome 2002, p. 318-323.

<sup>15</sup> Édition commentée de son journal de captivité, complété du récit de sa mort par L. Robert, Gl. Bowersock et Ch. Jones, *Le martyr de Pionios prêtre de Smyrne*, Washington DC 1994.

<sup>16</sup> V. Martin, *Papyrus Bodmer XX. Apologie de Philéas de Thmuis*, «Bibl. Bodmeriana», Genève 1964.

par les chrétiens d'Égypte, qui «exposent leur valeur et leur courage mieux qu'un discours»<sup>17</sup>.

Il se peut donc, non pas que les chrétiens mis en accusation aient peu fait usage de la parole, mais qu'on n'ait pas cru nécessaire de conserver leurs discours. L'occultation des discours d'apologie dans la mémoire chrétienne semble être intentionnelle. Encore faut-il chercher à l'expliquer. On peut sans doute faire intervenir le désir de décrire le martyr à l'imitation de la passion du Christ, qui ne s'est pas défendu, mais seulement identifié devant ses juges<sup>18</sup>. Peut-être ne voulait-on pas non plus donner l'impression de galvauder l'évangile en l'exposant dans l'urgence à une foule non préparée: Polycarpe demande au moins une journée pour enseigner à son juge le discours du christianisme; le sénateur Apollonios rappelle au sien qu'il faut se préparer à la connaissance de la parole de Dieu<sup>19</sup>. Ce point de vue était largement partagé par les communautés gnostiques d'Égypte, réticentes au martyr, où elles ne voyaient pas l'expression par excellence du témoignage chrétien<sup>20</sup>. Enfin et surtout, la connaissance plus fine que nous avons maintenant cette «culture du spectacle» qui s'exprimait sur l'Agora comme dans l'amphithéâtre et dans tous les rassemblements publics, aide à comprendre pourquoi on mémorisait mieux un geste spectaculaire qu'une formule de discours<sup>21</sup>.

Dans l'état actuel de la documentation, c'est donc grâce à leur insertion postérieure dans les Actes des martyrs, que nous avons gardé traces de quelques discours de défense prononcés par des martyrs, combinées avec les procès-verbaux d'audience. L'Apologie d'Apollonios, sénateur célèbre pour sa culture et sa philosophie<sup>22</sup>, est un plaidoyer autographe, rédigé entre deux compa-

<sup>17</sup> *Histoire ecclésiastique* 8, 10, 4 (8, 10, 1-12 pour l'histoire de Philéas de Thmuis).

<sup>18</sup> Mt 26, 63-64 et 27, 12-14. Mc 14, 61-62 et 15, 2-4; Lc 22, 67-70 et 23, 3 et 9. Contrairement aux Synoptiques, Jn 18, 19-21 garde quelque chose d'un discours de défense.

<sup>19</sup> Martyre de Polycarpe 10, 1. Apologie d'Apollonios 28.

<sup>20</sup> M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007, p. 226-228.

<sup>21</sup> *Ibidem* p. 169-198.

<sup>22</sup> Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 5, 21, 2.

rutions, qui fut considéré comme digne d'un avocat<sup>23</sup>, et qui rassemble trois discours «pour sa légitime et solennelle défense»; la répartition de l'argumentation suit la dynamique du procès<sup>24</sup>. On dispose encore du Martyre de Pionios, qui prend la forme d'un journal de captivité, certainement authentique<sup>25</sup>, et intègre deux discours: le premier, présenté explicitement comme une apologie<sup>26</sup>, est prononcé entre son arrestation et son incarcération, en public, sur l'Agora, tandis que le second, adressé aux chrétiens qui viennent le visiter en prison, est à usage interne, mais participe d'une démarche apologétique, puisqu'il s'engage dans une vive polémique contre les Juifs<sup>27</sup>. Enfin, le troisième document utilisable est l'Apologie de Philéas évêque de Thmouis en Égypte. Les éléments en ont été conservés, intégrés à des Actes dont la structure épouse la succession de cinq comparutions en justice; il semble avoir prononcé à chaque fois un discours, mais n'a été gardée que la controverse engagée lors de sa cinquième comparution. Rien ne subsiste d'une quatrième apologie connue d'Eusèbe, que Lucius prêtre d'Antioche, placé à la tête de l'École d'Antioche, prononça devant le tribunal impérial<sup>28</sup>. Tous les auteurs sont des intellectuels reconnus, dont les réseaux restent actifs lors de leurs procès<sup>29</sup>. Ces démarches apologétiques doivent donc être analysées et évaluées selon deux axes, comme des discours d'intellectuels, analogues aux traités des apologètes, mais aussi comme des

<sup>23</sup> *Apologie d'Apollonios* 31.

<sup>24</sup> Traduction française de P. Maraval, *op.cit.* Le plus récent éditeur francophone du texte, V. Saxer, art. cit., a voulu rendre compte de ce texte en situation sur la base de la structure d'une apologie littéraire, en distinguant, après l'interrogatoire (1-13), une Apologie en deux parties: critique de l'idolâtrie (14-22) et défense du christianisme (23-37).

<sup>25</sup> Voir R. Lane Fox, *Paiens et chrétiens du règne de Commode à celui de Constantin*, traduction française Toulouse 1997, p. 478-482.

<sup>26</sup> *Martyre de Pionios* 4, 2-24.

<sup>27</sup> *Ibidem* 12 et 13.

<sup>28</sup> *Histoire Ecclésiastique* 9, 6, 3. Rufin a inséré un discours de défense fictif dans sa traduction latine de l'*Histoire ecclésiastique*.

<sup>29</sup> L'Apologie d'Apollonios 33 et surtout le *Martyre de Pionios* font intervenir dans le débat des philosophes présents dans le public: voir les riches commentaires de R. Lane Fox, *op. cit.* p. 483-484 et 495 et de L. Pernot, «Saint Pionios, martyr et orateur», dans *Héros chrétiens et saints païens*, Strasbourg 1996, p. 112-115.

discours en situation devant une audience composée de chrétiens, de polythéistes et parfois aussi de Juifs, ce qui suggère l'extrême complexité du contexte historique. Justin constitue un cas à part, mais lui-même signale que sa démarche apologétique trouve son origine dans la défense d'une convertie de Rome<sup>30</sup>, mise en accusation par son époux en même temps que son catéchiste<sup>31</sup>; ainsi, son traité apologétique, adressé à l'empereur, se présente comme la suite judiciaire d'une requête déposée par cette femme devant le tribunal impérial<sup>32</sup>.

Disco urs en situation, prononcés devant un tribunal, ces apologies peuvent prendre comme point de départ un article de droit civil. C'est à souligner, car les chrétiens se revendiquent ainsi comme des sujets du droit romain. Philéas et Pionios contestent les conditions de leur arrestation. De manière bien plus intéressante sur le fond, les apologies de Justin et d'Apollonios, montrent que deux chefs d'inculpation étaient souvent associés dans l'acte d'accusation dressé contre des chrétiens: l'un religieux et l'autre sociétal, comme cela avait été le cas, le plus souvent, dans les affaires religieuses depuis le procès de Socrate<sup>33</sup>. Apollonios, qui semble avoir été dénoncé par l'un de ses esclaves, invoquait un vice de forme qui invalidait la procédure et il aurait obtenu gain de cause, bien que son procès ait continué avec un acte d'accusation en règle<sup>34</sup>. Dans la manière dont il a structuré son apologie, chaque développement sur la critique de l'idolâtrie et sur l'exposé du «bien mourir» et du «bien vivre» prend appui sur le sénatus-consulte fixant la situation juridique des chrétiens, auquel s'est référé le juge<sup>35</sup>. Justin, pour la défense du catéchiste Ptolémaïos, argue du droit de sa convertie à procéder à une rupture unilaté-

<sup>30</sup> Cela ressort de l'emploi du style direct et de la seconde personne du pluriel quand l'auteur s'adresse aux juges et présente le point de droit (*Apologie* 2, 2, 6 et 8), dans les développements relatifs à la convertie, ce qui semble désigner Justin comme le défenseur de cette femme plutôt que de son catéchiste.

<sup>31</sup> Justin, *Apologie* 2, 2, 1-20.

<sup>32</sup> *Ibidem* 2, 8.

<sup>33</sup> M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, p. 24-32.

<sup>34</sup> Point de vue d'Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 5, 21, 3. Voir maintenant Y. Rivière, *Délateurs*, p. 318-323, qui éclaire l'affaire sur la base de la distinction qu'établit sa thèse entre délateur et accusateur. On n'a gardé aucune trace d'un édit interdisant à une certaine époque la dénonciation des chrétiens.

<sup>35</sup> *Apologie d'Apollonios &c* ET 23.

rale de son mariage pour absence et adultère de l'époux, ainsi que modes de vie divergents, ce à quoi l'autorisait une *lex Julia de adulteris*<sup>36</sup>: l'argumentation juridique prime sur le procédé de rétorsion habituellement utilisé par les apologètes, qui consiste à transférer l'accusation d'immoralité des chrétiens aux païens.

Les notables chrétiens apparaissent donc comme des procureurs, qui commencent de faire évoluer les notions de droit et de liberté religieuse. Dans sa défense de la Romaine convertie, Justin allègue la «loi de la nature» comme fondement de la «justice»<sup>37</sup>, peut-être seulement dans le cadre restreint des pratiques sexuelles. Ce n'en est pas moins l'affirmation que le droit commun a un fondement universel, qui résiste aux différences statutaires, ethniques et religieuses, ce qu'avait déjà souligné Paul<sup>38</sup>. Du point de vue de la pénalité, le particularisme religieux ou autre n'introduit pas de différence essentielle entre les accusés, qui doivent donc être jugés sur des actes avérés et non sur une présomption d'intentionnalité relevant de l'appartenance religieuse, principe énoncé dans bien des Actes des martyrs et qui faisait réfléchir, on le sait, les magistrats romains<sup>39</sup>.

Cette démarche apologétique ouvre donc des perspectives qui vont bien au-delà de l'éloge de l'éthique chrétienne, habituel aux apologètes. Apollonios dénonce de manière très traditionnelle la mort injuste des «croyants qui ne sont en rien coupables» et utilise la figure universelle du juste persécuté, comme le font encore Pionios et Philéas<sup>40</sup>, mais son Apologie défend aussi implicitement

<sup>36</sup> Justin, *Apologie* 2, 2, 3-7. Sur les aspects judiciaires, état de la question dans R.M. Grant «A Woman of Rome; the Matron in Justin, 2 Apology 2, 1-9», *Church History: studies in Christianity and culture* 54, 1985, p. 461-472 et L. Buck, «The Pagan Husband in Justin Apology 2, 1-20», *Journal of Theological Studies* 53, 2002, p. 541-546.

<sup>37</sup> Les deux notions sont associées dans *Apologie* 2, 2, 4.

<sup>38</sup> Rm 2, 14: «Quand des non-juifs, sans avoir de loi, exécutent par nature les obligations de la loi...».

<sup>39</sup> Voir par exemple les Actes des martyrs scillitains 2 et Pline, *Lettres* 10, 96, 2.

<sup>40</sup> Actes d'Apollonios 24 et 41, à rapprocher de *Martyre de Pionios* 17, 2 (avec la même métaphore des dénonciateurs en sycophantes) et *Apologie de Philéas* 3, 2. Cela devient un lieu commun de l'apologétique et de la patristique (E. des Places, «Un thème platonicien de la tradition patristique: le juste crucifié», *Studia Patristica* 9.3, Berlin 1966, p. 3-60.



les droits de la personne en revendiquant la liberté de celui qu'il appelle l' «homme religieux», dont l'appartenance résulte d'une conversion et d'un choix de conscience sans cesse renouvelé<sup>41</sup>. Dans la même perspective, l'Apologie de Philéas parvient à une énonciation encore plus précise de la liberté de conscience, qui engage la responsabilité de la personne vis-à-vis du divin comme vis-à-vis des hommes<sup>42</sup>. Dans ces discours de défense, relayés et développés par les analyses de Tertullien, la démarche apologétique apparaît à l'origine de l'évolution du droit conduisant aux édits de tolérance de 311 et de 313, qui réintégrèrent les chrétiens dans le droit commun et entérinent la *libertas religionis* comme le droit pour chacun de faire un libre choix, par affinité spirituelle<sup>43</sup>.

L'apologie d'Apollonios met enfin au centre du débat la nature de l'appartenance religieuse, alors qu'accusé et juge se revendiquent tous deux comme «religieux»<sup>44</sup>. Cette fois encore, le cadre événementiel du procès conduit à cadrer différemment le raisonnement et à creuser la différence entre «religion du croire» et «religions du faire», catégorie dans laquelle les tribunaux romains tentèrent pendant longtemps de faire entrer le christianisme<sup>45</sup>. La méthode du juge romain pour identifier le chrétien est de l'ordre de l'orthopraxie puisqu'il recourt au test du sacrifice, en demandant un geste de piété public. De fait, les cultes polythéistes se définissaient comme une orthopraxie, la pratique rituelle tendant à devenir une obligation et un devoir civique au cours du III<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>. Le juge romain répertorie trois formes de relation rituelle

---

<sup>41</sup> *Apologie d'Apollonios* 12 (il a muri son choix durant la suspension des débats) et 14 (il est devenu un homme religieux).

<sup>42</sup> *Apologie de Philéas* 3.

<sup>43</sup> Voir, en particulier, Tertullien, *Apologétique* 24, 5. L'édit de Galère et l'édit de Milan, promulgué par Constantin et Licinius, sont cités par Lactance, *Sur la mort des persécuteurs* 3' et 48 et par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* X et 10, 5.

<sup>44</sup> Voir, par exemples, les Actes des martyrs scillitains, traduction de P. Maraval, op. cit.

<sup>45</sup> Pour reprendre la terminologie précise et significative de J. Scheid, *Quand faire c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris 2005. Le gouverneur de l'Afrique en 180 identifie l'appartenance chrétienne comme une manière de «vivre selon un rite» (Actes des martyrs scillitains 14).

<sup>46</sup> Après la Constitution de Caracalla qui établit en 212 les hommes libres de l'empire comme citoyens d'une même communauté politique: voir M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, p. 299-302.

avec le divin – célébrer (latreuein), vénérer (sebein), se prosterner (proskynein)<sup>47</sup> – qui sont présentées comme la condition nécessaire du «vivre ensemble». En réponse, Apollonios identifie l'«homme religieux» par opposition à «celui qui rend un culte», c'est-à-dire qu'il présente le christianisme comme une religion du croire. C'est d'abord croire au Christ, c'est ensuite croire en la résurrection. L'exposé de sa foi dans le Christ, accroché de manière assez abrupte à une remarque du juge sur la parole divine, propose la doctrine chrétienne du Logos, recomposée à partir d'éléments épars dans le Nouveau Testament; il est immédiatement suivi d'un développement consacré à l'œuvre pédagogique du Christ comme maître de vie morale, qui correspond à l'habituelle présentation éthique du christianisme chez les apologistes<sup>48</sup>. Les discours apologétiques de Pionios procèdent de la même distinction essentielle entre les religions, puisque le polythéisme et le judaïsme ne sont pas attaqués à travers leurs croyances, mais à travers leurs rites. L'argumentation est ici poussée à l'extrême, car l'orateur se focalise sur la pratique de sacrifices d'enfants et que le judaïsme est réduit à des rites déviants comme l'évocation des morts, qui le rejette du côté de la magie<sup>49</sup>. A la dénonciation d'un ritualisme inhumain répond une profession de foi en Jésus ressuscité, identifié comme Messie. L'apologie de Philéas, enfin, retient les mêmes stéréotypes d'une religion romaine fondée sur l'orthopraxie, à savoir le sacrifice et le serment, et elle les traite, elle aussi, à travers des exposés doctrinaux, étayés par de nombreuses citations ou références à la Bible; c'est la question du reniement qui introduit la profession de foi en la résurrection des corps<sup>50</sup>. Dans tous les cas, les apologies des martyrs répondent à l'injonction d'orthopraxie par un discours de foi<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> *Apologie d'Apollonios* 13, le juge reprenant, semble-t-il, les termes d'un sénatus-consulte. Sur ces notions, voir J. Rudhardt, *La pensée religieuse en Grèce classique*, Picard, Paris 1992, en particulier p. 15-17.

<sup>48</sup> *Apologie d'Apollonios* 36 et 37.

<sup>49</sup> *Martyre de Pionios* 12 et 13.

<sup>50</sup> *Apologie de Phileas* 2.2.

<sup>51</sup> Cette opposition ressort aussi de la prise de parole des martyrs scillitains (Actes 3 et 4-5) lors de l'interrogatoire du gouverneur.

La critique des sacrifices était l'un des thèmes convenus de l'époque, pour les apologètes aussi bien que pour les philosophes<sup>52</sup>, mais dans les apologies de martyrs, l'argumentation ne porte donc plus essentiellement sur l'immoralité des pratiques polythéistes; elle est surtout théologique. À l'injonction d'orthopraxie («Sacrifie»), Apollonios répond par une confession de foi monothéiste dans le Dieu des dix commandements, le Verbe de Dieu incarné, le seul vrai Dieu, le Dieu trinitaire<sup>53</sup>. La question de la prosternation conduit d'abord à récuser, comme il est habituel, le culte d'objets ou d'images «faits de main d'homme», de même que la zoolâtrie, mais l'apologie ne se réduit pas à cela et s'achève par des développements christologiques, quand il s'agit d'établir la différence chrétienne<sup>54</sup>. Pour justifier le refus de prêter serment, autre lieu commun des controverses, Apollonios ne met pas en cause leurs formules polythéistes, comme c'était habituel, mais il développe un discours sur la vérité, qui rend le serment inutile si le langage est vraiment clair, en invoquant son obéissance à l'évangile<sup>55</sup>. L'apologie de Philéas culmine, elle aussi, dans un long exposé christologique, qui constitue son ultime réponse à l'injonction de sacrifier, répétée alors pour la cinquième fois: il s'agit de marquer définitivement que la religion relève du «croire» et non du «faire». La notion de sacrifice spirituel est ainsi substituée au rituel sanglant: il prend la forme de la prière dans l'Apologie d'Apollonios, de la pureté et de l'authenticité de vie dans celle de Philéas<sup>56</sup>. Cela creuse, bien sûr, la séparation entre le christianisme et le judaïsme, qu'on continue de présenter comme une religion ritualiste à l'extrême.

En conséquence, la présentation de la doctrine éthique du christianisme et la démonstration de son excellence prennent moins de place dans les discours des martyrs que dans les apologies philoso-

---

<sup>52</sup> Comparer *Apologie d'Apollonios* 8, avec Athénagore 13; Justin, *Apologie* I, 19; Minucius Felix, *Octavius* 32, 1-3. Sur l'évolution de la position des philosophes, voir G. Stroumsa, *La fin des sacrifices. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005, p.109.

<sup>53</sup> *Apologie d'Apollonios* 4, 5 et 46.

<sup>54</sup> *Ibidem* 14-21 et 36-42.

<sup>55</sup> *Ibidem* 26 et 32.

<sup>56</sup> *Apologie d'Apollonios* 8 et *Apologie de Philéas* 2.

phiques<sup>57</sup>. L'illustration de la philanthropie chrétienne relève avant tout du comportement exemplaire dans l'épreuve, savamment mis en scène dans les récits de martyre, qui articulent la relation à Dieu et la relation à l'autre<sup>58</sup>. Comme le dit Apollonios, anticipant l'Apologétique de Tertullien, la mort des martyrs est une semence de chrétiens<sup>59</sup>. Dans la même veine, ce type d'apologie en situation remplace l'exposé doctrinal par une réflexion d'ordre anthropologique sur l'«être chrétien». Être chrétien, c'est un choix de vie, le choix de bien mourir et bien vivre. L'énonciation du «bien vivre» reprend les trois principes de maîtrise des passions, de bonne entente dans la vie collective et de respect des autorités<sup>60</sup>, le seul point véritablement développé étant le loyalisme envers l'Empire et envers l'empereur<sup>61</sup>. Les apologies des martyrs proposent ainsi une illustration du christianisme qui est paradoxale pour les contemporains: une religion interdite, une religion réprimée, dont les adeptes ne remettent pas en cause l'État ni la société<sup>62</sup>. C'était marquer la différence chrétienne vis-à-vis d'autres «martyrs», philosophes ou résistants politiques, qui allaient au-devant de la mort pour mettre en évidence l'irrationalité, le despotisme et l'illégitimité du pouvoir<sup>63</sup>. Dans ces apologies en situation, le «bien vivre», c'est obéir à la loi du Christ en sujet loyal de l'Empire; le chrétien<sup>64</sup>. Tout est un homo politicus selon l'évangile, comme le souligne Apollonios<sup>65</sup>. Corrélativement, le développement sur le «bien mourir» conduit à relativiser le martyre, en récusant la mort

---

<sup>57</sup> L'apologie d'Apollonios 36-37 parle de l'enseignement du «sommet de la vertu pour une vie sainte» à peu près dans les mêmes termes que Justin.

<sup>58</sup> *Les persécutions dans l'Antiquité*, p. 231-260.

<sup>59</sup> *Apologie d'Apollonios* 24; Tertullien, *Apologétique* 50, 13.

<sup>60</sup> *Ibidem* 37 et 42. Les aumônes et l'action charitable sont évoquées en conclusion.

<sup>61</sup> *Apologie d'Apollonios* 6. Voir aussi Actes des martyrs scillitains 2, 5 et 6.

<sup>62</sup> Voir *Les persécutions dans l'Antiquité*, p. 244-249 et 257-260.

<sup>63</sup> Pour une approche comparée, voir *Les persécutions dans l'Antiquité*, p. 179-186.

<sup>64</sup> C'est déjà sur d'autres bases, la conclusion de V. Saxer, art. cit.

<sup>65</sup> Il s'agit bien sûr de la séparation du religieux et du politique posée dans l'évangile. Voir aussi les interprétations de Rm 13, 1-7 (on sait que les martyrs scillitains lisaient les lettres de Paul) et de 1P.2, 13-15.

volontaire ou recherchée, en assimilant toutes les formes de mort et en évoquant l'ascèse comme substitut au martyr<sup>66</sup>.

Quelle est donc la finalité de ces discours de défense, destinés à être prononcés en public par des chrétiens? Reste à étudier dans quelle mesure ces apologies de martyrs entrent dans une controverse et contre qui elles poléminent. De ce point de vue, la différence éclate entre l'apologie d'Apollonios et celles de Pionios.

La première réduit l'attaque du polythéisme aux rituels sacrificiels et au culte des objets et des images, selon un classement qui correspond parfaitement à la tradition des apologètes et s'enracine même dans l'apologétique juive<sup>67</sup>. Le culte des images, «faites de main d'hommes», est déclaré vain dans son principe comme dans son objet et Apollonios donne une interprétation evhémériste des personnages de la mythologie grecque. Son argumentation, qui fait partie d'une tradition académique, inclut un étalage de culture grecque<sup>68</sup>, destiné à un cercle restreint, celui de lettrés débattant de philosophie et de religion. Le procès d'Apollonios se déroule donc dans un milieu suffisamment homogène, socialement et culturellement, ce qui confirme qu'il s'agit bien d'un sénateur jugé par ses pairs et que son apologie fut effectivement prononcée d'abord oralement devant cette institution; cela donne quelque consistance à la représentation du christianisme des origines en religion d'«intellectuels virtuoses». L'appel à la conversion est très discret et prend la forme d'un dialogue<sup>69</sup>, la condamnation du polythéisme n'est pas radicale, car on ne trouve pas trace chez Apollonios de cette démonologie qui devient obsédante chez les apologètes et aussi dans les discours apologétiques du martyr Pionios<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> *Apologie d'Apollonios* 26-28.

<sup>67</sup> *Apologie d'Apollonios* 14-17. Comparer avec *Lettre d'Aristée* 134-138; Sg 13, 10-19; Philon, *Lois Spéciales* I, 13-29.

<sup>68</sup> On relèvera, en particulier, l'évocation du «bassin d'Amasis» (*Apologie d'Apollonios* 17), empruntée à Hérodote 2, 172 et reprise aussi par Athénagore 26, 5; Théophile, *À Autolykos* 1, 10; Minucius Felix, *Octavius* 24, 7). La question du serment est illustrée par celui de Socrate sur le platane (20), comme chez Athénagore 1, 1; Théophile 1, 10; *Octavius* 28, 8, ou, du côté païen, chez Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 6, 19.. La zoolâtrie est condamnée pour sa valeur symbolique comme chez Athénagore 1, 1; Théophile 1, 10; *Octavius* 28, 8.

<sup>69</sup> *Apologie d'Apollonios* 29-35.

<sup>70</sup> *Martyre de Pionios* 4 et 12-13.

Ceux-ci laissent une tout autre impression, de polémique violente et beaucoup moins stéréotypée, même s'ils utilisent, eux aussi, le terrain commun de la culture classique. Plus qu'un plaidoyer de défense, il s'agit de discours sur la défensive (le second surtout), qui en deviennent agressifs à l'égard des Juifs plus encore que des Grecs. Ils révèlent que l'identification chrétienne, encore fragile, court le risque de se diluer devant l'épreuve des persécutions et que la défection des lapsi peut prendre plusieurs formes: non seulement l'accomplissement public de l'obligation de sacrifier, mais aussi l'intégration ou la réintégration dans la Synagogue<sup>71</sup>, puisque le monothéisme juif jouissait d'un statut d'exception. L'apologie de Pionios s'inscrit donc dans un contexte d'extrême tension intra et inter-communautaire, si bien qu'on ne sait pas toujours très bien à qui il s'adresse à travers le jeu complexe des pronoms personnels, du nous et du vous. L'objectif de ces discours apologétiques en situation est de refonder l'identité chrétienne sur la différence et par l'opposition, ce qui implique de «paganiser» les Juifs afin d'empêcher toute identification pouvant conduire à une réintégration dans la Synagogue. Le destin des Juifs est lié à celui des Grecs<sup>72</sup>: tous ont déjà été l'objet de la colère de Dieu, dont on peut voir des traces dans le paysage. Les Juifs sont des idolâtres, qui partagent avec les Grecs les formes les plus impies du polythéisme: prostitution sacrée, sacrifices humains, cultes des Baal... Ce prêtre de Smyrne utilise sa grande culture biblique en prenant les récits de la Bible à rebours, puisque les restaurations cultuelles suivent des apostasies dans l'Ancien Testament, qui sont toujours occultées. C'est pousser à l'extrême le procédé de la rétroversion. Les Juifs sont enfin rejetés du côté des magiciens puisqu'ils utilisent Jésus crucifié dans des pratiques de nécromancie: l'argumentation est certes théologique (ils ne reconnaissent pas le Messie), mais vise aussi à déchoir le judaïsme de son statut licite et privilégié en le caractérisant comme une superstition<sup>73</sup>. La polémique n'est pas dirigée contre une théologie dogmatique, ni même contre l'ensemble des pratiques rituelles juives, dont Pio-

<sup>71</sup> *Ibidem* 13, 1. Voir, en particulier, L. Pernot, art. cit.

<sup>72</sup> *Ibidem* 13, 8-9.

<sup>73</sup> *Ibidem* 14, 2. Réinterprétation de *1Règles* 27-28 (1 Samuel 28).

nios a conservé certaines: elle vise les Juifs dans une situation donnée, plutôt que le judaïsme.

Sans entrer dans un combat aussi violent, l'apologie de Philéas et même celle d'Apollonios prennent, elles aussi, en compte le problème des lapsi<sup>74</sup>. Étaient-elles donc destinées à un usage interne autant qu'à une défense publique du christianisme? C'est peut-être pour cela et pour cela seulement qu'on les a conservées. [mystérieux].

En conclusion, ces apologies en situation paraissent davantage engagées dans la construction de l'identité chrétienne que dans la controverse avec le polythéisme. Il s'agissait de fixer une identité dont les formes étaient encore multiples et surtout fluides, quand les effets de la persécution généraient une crise interne à la communauté chrétienne. L'apologétique a pu alors mettre en œuvre des réflexes de séparation et de fermeture, qui correspondent à cette situation particulière.

Mais ces discours de défense ont aussi gardé les principes de l'apologie classique: il ne faut pas chercher à justifier sa singularité mais convaincre plutôt l'auditoire d'une parfaite conformité à un modèle consacré, en l'occurrence celui du bon citoyen, sujet du droit, qui pratique le vivre ensemble dans la concorde, comme le rappelle Apollonios. Là réside ce qui dut apparaître à l'audience du procès comme aux spectateurs du martyr comme le paradoxe chrétien, qui ouvrait l'avenir à la réconciliation de l'Église et de l'Empire. Ces apologies de martyrs y ont contribué de manière novatrice en repensant la liberté religieuse comme un droit du croyant, à travers une présentation du christianisme comme une religion du croire.

---

<sup>74</sup> L'Apologie de Philéas pourrait être contextualisée comme une réponse à l'apostasie de Piérios, car cinquième comparution traite de la question des lapsi: «Vous avez tué beaucoup d'hommes en ne sacrifiant pas, Piérios en a sauvé beaucoup en sacrifiant» (voir V. Martin, *op. cit.*, p. 4). Piérios était un philosophe devenu prêtre et présenté comme «un homme très rare», surnommé «Origène le Jeune» à cause de son éloquence de prédicateur et de la force de ses traités (Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 7, 32, 27 et 30. Sur l'hypothèse d'une éventuelle de Pierios, honoré autrement comme confesseur dans des sources contradictoires, état de la question par A. Le Boulluec, «Pierius» dans R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques* V, Paris 2012, p. 618-619.

## Streszczenie

Autor artykułu zatytułowanego: „Czy potrzeba się bronić? Jak się bronić? Opracowanie dotyczące sytuacji męczenników pierwszych wieków”, podkreśla, że refleksja na temat apologetyki nie może się ograniczyć tylko do problemów filozoficznych. Apologia stanowiła bowiem pewien rodzaj literacki, aby bronić swojego sposobu myślenia, swoich racji oraz zaprezentować sposób swojego życia w obliczu prześladowań. Apologia w środowisku chrześcijańskim pojawiła się zatem w czasach starożytnych. Jej pierwsze ślady znajdujemy już w *Dziejach Apostolskich*, w których św. Łukasz na ich końcu umieszcza cztery mowy obronne św. Pawła, wygłaszane przed sędziami, w których łączy zagadnienia prawne, wątki autobiograficzne i wykład doktrynalny. Tym rodzajem literackim posługują się chrześcijanie w pierwszych trzech wiekach, a egzekucje wykonywane w ramach spektaklu publicznego stawały się dla nich okazją do głoszenia Ewangelii.

Literatura dotycząca męczeństwa jest dosyć bogata. Niewielu było jednak męczenników, którzy wchodzili w dyskusję ze swymi oprawcami, najczęściej *Akta męczenników* przedstawiają sam opis ich męczeństwa. Przykładowo, w zachowanym opowiadaniu dotyczącym przesłuchania chrześcijan w 177 roku w Lyonie nie znajdziemy wprost mowy obronnej. Niektórzy choć mieli możliwość obrony, jak Vettius Epagathus z Lyonu, czy Polikarp ze Smyrny, nie skorzystali z niej. Polikarp nie wdaje się w polemikę, lecz jedynie ruchem głowy daje swoją odpowiedź. W opisach męczeństwa gesty symboliczne mają często większe znaczenie niż słowa, ponieważ stanowią wyraźniejsze świadectwo.

Euzebiusz z Cezarei ukazuje, że wystąpienia publiczne chrześcijan w sądach miały trzy formy: odpowiedzi na instrukcję wydaną przez władzę, odpowiedzi na pytania sędziego i formę apologii. Przykładem tej ostatniej jest „Apologia w obronie wiary”, wygłoszona przez Pioniosa, księdza ze Smyrny, skazanego w 250 roku.

Przedstawienie mów apologetyczny, jak się wydaje, miało znaczenie intencjonalne. Prawdopodobnie chodziło o ukazanie męczeństwa chrześcijan na wzór męki Chrystusa, który się nie bronił i był bardzo oszczędny w słowach przed swoimi sędziami. Ponadto męczennicy nie chcieli, aby Ewangelia stała się przedmiotem



drwin publiczności. Stąd też niektórzy żądają pewnego czasu na przygotowanie odpowiedzi na stawiane im zarzuty.

Autor przedstawia i analizuje następujące dokumenty: Apologię Apoloniusza posiadającą formę autobiografii, zredagowaną między dwoma rozprawami i zawierającą trzy mowy stanowiące uroczystą obronę. „Męczeństwo Pioniosa” w formie dziennika więziennego zawierającego dwie mowy: wykład apologetyczny, wypowiedziany między aresztowaniem i uwięzieniem, skierowany do publiczności zgromadzonej na Agorze; oraz mowa skierowana do chrześcijan odwiedzających go w więzieniu, stanowiąca polemikę z Żydami. Trzeci dokument pochodzi z „Apologii Phileasa biskupa Thumis” z Egiptu. Zachowane fragmenty mów są osadzone na argumentacji zaczerpniętej z *Dziejów Apostolskich*, a ich struktura przyjmuje formę mów sądowych (jest ich 5). Z apologii Euzebiusza pozostała tylko czwarta mowa, którą Lucjusz, kapłan Antiocheński, umieszcza na początku, jako mowę wygłoszoną przed trybunałem cesarskim. Mowy te są traktatami apologetycznymi, wypowiedziane publicznie, ukazującymi chrześcijaństwo w opozycji do religii pogańskiej i żydowskiej, w określonym kontekście historycznym. Apologia Justyna jest natomiast szczególnym przypadkiem, gdyż wynika z chęci obrony nawróconych na chrześcijaństwo w Rzymie. Argumentuje on, iż nie można skazywać nikogo za samo wyznawanie wiary oraz udowadnia, że chrześcijanie nie są ateistami.

W zależności od sytuacji, apologia wypowiedzana przed trybunałem mogła mieć za punkt wyjścia artykuły prawa cywilnego. Trzeba to podkreślić, gdyż chrześcijanie, jako obywatele państwa, domagali się również ochrony prawa rzymskiego. Stąd w apologiach pojawia się wątek o nieprawym aresztowaniu. Chrześcijanie mają bowiem świadomość, że są skazywani z dwóch motywów: religijnych i społecznych, dlatego też w swojej obronie wykorzystują prawo cywilne. Zajmujący ważne funkcje społeczne przytaczają prawo do wolności religijnej. Justyn tu odwołuje się do prawa naturalnego, „fundamentu wszelkiej sprawiedliwości”.

Podjęcie apologetyczne otwiera perspektywę do pochwały etyki chrześcijańskiej. Podkreśla się więc często wolność, tolerancję i zintegrowanie się chrześcijan ze swoim środowiskiem. Chrześcijaństwo jest nie tylko „religią wiary”, lecz także „religią czynu”. Stąd sędziowie bardzo łatwo demaskują chrześcijan,

każąc im dokonać czynu ofiarnego przed bóstwem. W III wieku dokonanie publiczne gestu ofiarnego było czymś obowiązkowym. Sędziowie dawali chrześcijanom do wyboru trzy formy kultyczne wobec bóstwa: celebrację (*latreuein*), uczczenie (*sebein*), padnięcie na twarz (*proskynein*) – jako przyjęte elementy życia społecznego. Stąd Apoloniusz przedstawia chrześcijaństwo jako religię wiary, a nie kultu. Wierzy on w Chrystusa i w zmartwychwstanie. Chrystus jest przez niego ukazywany jako Mistrz życia moralnego.

Chrześcijanie odrzucają więc składanie ofiar, gdyż to sprzeciwia się wierze. Argumentują teologicznie, wyznając wiarę w Boga Jedyneho dziesięciu przykazań, Słowa Wcielonego, jedynie prawdziwego Boga, Boga w Trójcy. Nie padają też na twarz przed obrazami, gdyż są one wytworem rąk ludzkich. Chrześcijaństwo jest bowiem religią wiary, a nie czynów kultycznych.

Tertulian podkreśla, że krew męczenników jest zasiewem chrześcijan, a być chrześcijaninem to wybierać życie, wybierać dobrą śmierć i dobre postępowanie. Dobrze postępować, to zachowywać prawo przyniesione przez Chrystusa i jednocześnie być lojalnym obywatelem. Dobra śmierć natomiast realizuje się w męczeństwie.

Odrzucenie kultu obrazów i figur bóstw, przykazanie zawarte już w Starym Testamencie, było jednym z zadań apologetów. Kult obrazów „uczynionych ręką ludzką”, argumentowali, jest niedorzeczny, niekiedy zakorzeniony w mitologii greckiej. Na tym tle przedstawia się prawdziwego Boga i dlatego apologia staje się zaproszeniem do nawrócenia. Często apologia przyjmuje formę dialogu, w którym politeizm nie jest potępiony całkowicie. Broniąc się chrześcijanie próbują znaleźć pewne punkty wspólne, aby nie przekreślać możliwości dialogu. Stąd dyskusja z Żydami jest czasami o wiele bardziej agresywna niż z Grekami. Apologie te ukazują, że jeszcze kruchemu chrześcijaństwu wobec prześladowań mogło grozić rozmycie i upadek nieugruntowanych chrześcijan (*lapsi*), nie tylko przez publiczne złożenie ofiary, ale też i powrót do synagogi, ponieważ monoteizm żydowski był akceptowany przez władze. Los Żydów i Greków, jeśli się nie nawrócą, mówią apologetci, będzie podobny, jedni i drudzy bowiem zasługują na gniew Boży. Żydzi zostali odrzuceni, gdyż nie przyjęli Mesjasza, więcej ukrzyżowali Go, jest to zatem argumentacja teologiczna.

Polemika ta nie jest skierowana przeciw prawdom dogmatycznym, czy obrzędom rytualnym, lecz wobec pewnych niewłaściwych zachowań Żydów. W apologii nie ma więc potępienia judaizmu jako takiego.

Analizując apologie trzeba zaznaczyć, że powstały one przede wszystkim dla użytku wewnętrznego, a nie dla obrony chrześcijaństwa wobec świata, i dlatego być może przetrwały.

Podsumowując, apologie były bardziej zaangażowane w budowanie tożsamości chrześcijańskiej, niż wykazywanie niedorzeczności politeizmu. Stawały się bardziej konieczne w sytuacji prześladowań, które przyczyniały się do kryzysu w łonie chrześcijaństwa. Apologia miała więc na celu skłonić do refleksji przede wszystkim samych chrześcijan, w tej szczególnej sytuacji.

Te mowy obronne stosowały też zasady apologii klasycznej: nie należy szukać tylko własnej sprawiedliwości, lecz należy także starać przekonać zgromadzoną publiczność, odwołując się do zachowywanych przez nią zasad, jako dobrych obywateli. W takim podejściu, paradoksalnie prześladowania, przyczyniły się do pojednania Kościoła i cesarstwa. Apologie męczenników przyczyniły się do przemyśleń dotyczących wolności religijnej, jako prawa człowieka wierzącego, poprzez prezentację chrześcijaństwa jako religii wiary.

Ks. Alfred Dyr SAC