

Collection des Études Augustiniennes

---

*Série Antiquité - 208*

---

# **EXÉGÈSE, RÉVÉLATION ET FORMATION DES DOGMES DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE**

Volume édité par

Alain LE BOULLUEC,  
Luciana Gabriela SOARES SANTOPRETE  
et Andrei TIMOTIN

Institut d'Études Augustiniennes  
PARIS  
2020

*Ouvrage publié avec le soutien de l'École pratique des Hautes Études (LEM, UMR 8584)*

Tous droits réservés pour tous pays. Aux termes du Code de la Propriété Intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle, faite par quelque procédé que ce soit (photocopie, photographie, microfilm, bande magnétique, disque optique ou autre) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 à L 335-10 du Code de la Propriété Intellectuelle.

© Institut d'Études Augustiniennes, 2020  
ISBN : 978-2-85121-308-2  
ISSN : 1158-7032

# Les « mystères » chez Eusèbe de Césarée : entre débat philosophique et polémique religieuse<sup>1</sup>

## I. – DIRE ET DÉFINIR LE « PAGANISME » :

### UN NOUVEAU SAVOIR SUR LES RELIGIONS DES AUTRES AU IV<sup>E</sup> SIÈCLE

Eusèbe de Césarée est une figure éminente de la réflexion chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle et, en particulier, de l'époque constantinienne<sup>2</sup>. Son activité intellectuelle se situe à un moment de transition importante pour l'histoire des églises et leur rapport avec l'Empire romain. D'une part, la balance des positions d'autorité et de pouvoir entre « païens » et « chrétiens » commence à s'inverser, les évêques jouant un rôle social de plus en plus important et les intellectuels chrétiens commençant à s'insérer dans la vie de la cour. D'autre part, ce processus conduit à la création de nouveaux savoirs chrétiens concernant autant les genres littéraires et les pratiques discursives (historiographie, hagiographie, topographie, etc.)<sup>3</sup> que la production artistique, comme le montre bien la construction d'une iconographie chrétienne.

Dans ce cadre s'inscrit également l'élaboration d'un nouveau discours chrétien sur les religions des autres, d'un nouveau savoir religieux relatif au « paganisme »

---

1. Ce travail a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence LabexMed – Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée portant la référence 10-LABX-0090. Ce travail a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du projet investissements d'Avenir A\*MIDEX portant la référence n° ANR-11-IDEX-0001-02.

2. Ces dernières années, nous assistons à un intérêt renouvelé pour la figure d'Eusèbe : voir, par exemple, *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical and Theological Issues*, S. Inowlocki – C. Zamagni (éd.), Leiden – Boston, 2011 et *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, A.P. Johnson – J.M. Schott (éd.), Washington, DC, 2013.

3. Voir H. INGLEBERT, *Interpretatio christiana : les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris, 2001 et P. VAN NUFFELEN, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012.

et au « judaïsme », qui conduit les auteurs de cette époque à inaugurer une certaine manière d'écrire une histoire des religions chrétienne<sup>4</sup>. Certes, la réflexion sur les religions et leur histoire n'est pas née au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Depuis les enquêtes ethnographiques d'Hérodote et les réflexions philosophiques de Platon, pour ne citer que deux exemples célèbres, les intellectuels grecs avaient déjà posé la question des origines des pratiques rituelles et réfléchi aux savoirs religieux des autres<sup>5</sup>. Du point de vue des auteurs chrétiens, Guy Stroumsa a bien souligné l'intérêt de Clément d'Alexandrie pour une « réflexion nouvelle sur l'histoire des religions » présentée en sept étapes successives<sup>6</sup>. Pour partie, les théories de Clément s'enracinent dans la modélisation produite par Varron<sup>7</sup> et partagent des points communs avec les considérations de Dion Chrysostome dans le *Discours XII* (Περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας), montrant que l'idée de dieu est innée chez tous les hommes, Grecs ou barbares<sup>8</sup>. À l'époque impériale, dans le cadre des compétitions identitaires entre les divers groupes religieux, les réflexions des philosophes néoplatoniciens comme Porphyre et Saloustios, ou celles de l'empereur Julien, visent à se réapproprier la catégorie de l'« hellénisme » sans doute de façon à faire face aux spéculations chrétiennes<sup>9</sup>. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, et notamment

---

4. Des analyses ponctuelles sur ce sujet ont déjà été menées à propos de certains auteurs : G.G. STROUMSA, « Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions », dans *Axial Civilisations and World History*, J.P. Arnason – S.N. Eisenstadt – B. Wittrock (éd.), Leiden – Boston, 2005, p. 295-317 ; J.-C. FREDOUILLE, « Lactance historien des religions », dans *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV<sup>e</sup> colloque d'études historiques et patristiques (Chantilly, 21-23 septembre 1976)*, J. Fontaine – M. Perrin (éd.), Paris, 1978, p. 237-252 et H. INGLEBERT, « Lactance abrégiateur de lui-même. Des *Institutions divines* à l'*Épitomé des Institutions divines* : l'exemple de l'histoire des religions », dans *Condensing Texts – Condensed Texts*, M. Horster – Ch. Reitz (éd.), Stuttgart, 2010, p. 491-515.

5. Voir notamment Ph. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004. Sur le cas d'Hérodote, C. CALAME, « Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste », dans *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, F. Prescendi – Y. Volokhine (éd.), Genève, 2011, p. 263-274.

6. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique aux Hellènes*, II, 25-27 et G.G. STROUMSA, « Cultural Memory in Early Christianity » ; voir aussi R. MORTLEY, « The Past in Clement of Alexandria: A Study of an Attempt to Define Christianity in Socio-Cultural Terms », dans *Jewish and Christian Self-Definition*, E.P. Sanders (éd.), I, London, 1980, p. 186-200.

7. Comme l'a montré A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989, p. 129-149.

8. Discours prononcé par Dion à Olympie, à l'occasion des Jeux de 97 de notre ère.

9. Voir, par exemple, A.P. JOHNSON, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge – New York, 2013 et Ph. HOFFMANN, « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », dans *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, A. Perrot (éd.), Paris, 2012, p. 161-197. Plus généralement, pour une réflexion sur la catégorie d'« hellénisme », voir ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. *Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du colloque de Strasbourg (25-27*

avec la production d'Eusèbe de Césarée, le discours chrétien sur les religions des autres devient, en effet, plus organisé et efficace ; il contribue à la création d'un paradigme qui restera stable pendant de nombreux siècles, influençant ainsi les considérations ultérieures sur l'évolution religieuse de l'humanité.

Les pages qui suivent se proposent de réfléchir sur l'utilisation de la catégorie de « mystères » chez Eusèbe de Césarée, pour mettre en évidence, d'une part, la tendance à élargir les limites de la notion de « mystères », en les présentant comme une composante fondamentale des religions païennes, et d'autre part, la récupération et la resémantisation du langage mystérique pour définir à la fois les croyances et les pratiques rituelles chrétiennes. Les enjeux de l'opération intellectuelle d'Eusèbe sont à la fois identitaires et polémiques car l'évêque prend position non seulement dans les compétitions religieuses entre « païens » et « chrétiens », mais aussi dans le débat qui opposait les chrétiens aux philosophes grecs et, en particulier, néoplatoniciens.

La question de la définition du « christianisme », du « judaïsme » et du « paganisme » est au centre des deux traités, la *Préparation* et la *Démonstration évangélique*, qui composent la *Grande Apologie* d'Eusèbe de Césarée, rédigée après la victoire de l'empereur Constantin au Pont Milvius, c'est-à-dire dans les années qui suivent la *pax Constantiniana* de 313 de notre ère. Pour la première fois dans la littérature chrétienne, un auteur se réfère explicitement aux religions de l'Empire, selon un schéma tripartite qui veut inclure toutes les formes religieuses attestées dans les territoires romains : les catégories de *χριστιανισμός*, *ἐλληνισμός* et *ιουδαϊσμός* apparaissent, chez Eusèbe de Césarée, comme s'il s'agissait de trois systèmes religieux bien établis et cohérents, ancrés sur des identités rigidement délimitées<sup>10</sup>. Ce regard est resté prégnant dans les études des religions du monde

---

octobre 1989), S. Saïd (éd.), Leiden, 1991.

10. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique* I, 5, 12 et *Démonstration évangélique* I, 2, 1 et 5, 10-11. Sur ces passages, E. IRICINSCHI, « Good Hebrew, Bad Hebrew: Christians as *Triton Genos* in Eusebius' Apologetic Writings », dans *Reconsidering Eusebius*, p. 69-86. Cf. ARISTIDE, *Apologie*, II, 2 : la version grecque parle de « trois races (τρία γένη) d'hommes en ce monde, à savoir les adorateurs de ceux qu'on appelle chez vous des dieux (οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί), les juifs (Ιουδαῖοι) et les chrétiens (Χριστιανοί) », alors que la version syriaque fait référence à l'existence de quatre races : « il vous est manifeste, ô Roi, qu'il existe quatre races d'hommes en ce monde : les barbares et les Grecs, les juifs et les chrétiens » (traduction de B. Pouderon et M.-J. Pierre). S'il faut considérer la traduction syriaque comme la version plus fiable du texte original d'Aristide, il est possible que la tripartition du texte grec (préservé dans deux métaphrases contenues dans le *Roman de Barlaam*) dérive de modifications intervenues dans le texte ultérieurement. Sur les versions syriaque et grecque du texte de l'*Apologie*, voir ARISTIDE, *Apologie*, introduction, texte critiques, traductions et commentaire par B. Pouderon et M.-J. Pierre, avec la collaboration de B. Outtier et M. Guirgadzé, Paris, 2003. Sur la nouvelle taxinomie religieuse chrétienne, voir F. MASSA, « Nommer et classer les religions aux II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles : la taxinomie 'paganisme, judaïsme, christianisme' », dans *Les discours sur les religions dans l'Empire romain : regards croisés entre 'païens', 'juifs' et 'chrétiens'*, id. (éd.), *Revue de l'histoire des religions*, 234/4, 2017, p. 689-715.

romain et témoigne de l'importance du paradigme herméneutique mis au point par les auteurs chrétiens de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Toutefois, le tracé des frontières entre trois systèmes religieux – dont les identités étaient loin d'être établies de manière fixe dans la réalité religieuse quotidienne de l'Empire – était principalement fonctionnel, avec pour but une meilleure explication de la nature et de l'originalité du christianisme par ses sectateurs eux-mêmes. Dans la perspective d'Eusèbe, dire et définir le « paganisme » et le « judaïsme » était une opération fondamentale pour délimiter les frontières de l'identité chrétienne et présenter la nouvelle vision du monde des auteurs chrétiens<sup>11</sup>. Nous nous bornerons, dans les pages qui suivent, à la catégorisation des religions traditionnelles de l'Empire romain dans la notion de « paganisme », l'utilisation eusébienne de la catégorie de « judaïsme » méritant un examen particulier.

L'occasion de définir explicitement les trois systèmes qui, d'après Eusèbe, composeraient le panorama religieux de l'Empire romain est offerte au début de la *Démonstration évangélique* lorsque l'auteur annonce les principaux enjeux de son traité et dessine les traits caractéristiques de la religion chrétienne<sup>12</sup>. L'ἑλληνισμός, qui correspond dans le projet intellectuel d'Eusèbe à ce que nous appelons le « paganisme », est ainsi défini :

« De façon plausible on pourrait appeler le judaïsme une constitution (πολιτείαν), établie selon la loi de Moïse et dépendante du dieu unique de l'univers; le paganisme (τὸν δὲ ἑλληνισμόν), en revanche, en se tenant à l'essentiel, est la croyance superstitieuse (δαισινδαμονίαν) en plusieurs dieux (εἰς πλείονας θεοῦς), selon les traditions ancestrales de tous les peuples (κατὰ τὰ πάτρια τῶν ἐθνῶν ἀπάντων)<sup>13</sup>. »

Pour me limiter à l'ἑλληνισμός, trois éléments ressortent de la définition eusébienne. D'abord, les religions traditionnelles de l'Empire correspondent à une forme de « croyance » ou « superstition » (δαισινδαμονία). Le choix du terme n'est pas anodin et revient tout au long des œuvres de l'auteur chrétien. Dans la *Préparation* et la *Démonstration évangélique*, en effet, Eusèbe n'utilise le terme ἑλληνισμός que très rarement et toujours dans le but de comparer le paganisme au christianisme et au judaïsme. ἑλληνισμός est le terme employé au moment de la construction du modèle religieux tripartite. Par ailleurs, l'auteur désigne le paganisme soit avec le terme δαισινδαμονία<sup>14</sup>, soit avec l'expression πολύθεος

11. Sur l'importance de l'acte de nomination, dans le cadre des discours identitaires, P. LANFRANCHI, « Quelques réflexions autour de l'identité religieuse pendant l'Antiquité tardive », *Scriptura*, 10/2, 2008, p. 45-55, part. p. 51-53.

12. Sur la polémique antipaienne dans la *Démonstration évangélique*, S. MORLET, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris, 2009, p. 31-49.

13. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, I, 2, 2; traduction personnelle.

14. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique* I, 5, 1; 10; 6, 5; 9, 17; II, 1, 52; 3, 10; 3, 13; 4, 4; 5, 2; 6, 1; III, 6, 1; 14, 2; IV, 1, 9; 4, 2; 22, 15; VII, 16, 10; XIV, 9, 5; 16, 12.

πλάνη, « l'erreur polythéiste »<sup>15</sup>. L'utilisation de δεισιδαιμονία montre à quel point Eusèbe s'insère dans les discussions des auteurs du monde romain : à l'époque romaine, l'opposition entre différents discours de vérité portait sur les opérations intellectuelles des adeptes et sur les pratiques rituelles. Les discussions autour de l'εὐσέβεια et de la δεισιδαιμονία n'étaient pas une nouveauté dérivée des débats entre païens et chrétiens, et l'absence d'un ensemble de « dogmes » n'empêchait pas l'existence de débats sur la bonne interprétation de mythes ou de prescriptions cultuelles<sup>16</sup>. Pour ne prendre qu'un exemple, la discussion sur la véritable « opinion » (δόξα) sur les dieux, et plus généralement sur la déviance religieuse, était courante au début de l'époque impériale, comme le montre le traité de Plutarque Περὶ δεισιδαιμονίας, qui se concentrait sur les fausses opinions entraînant la superstition et l'athéisme<sup>17</sup>.

De son côté, l'expression πολύθεος πλάνη renvoie à l'une des deux caractéristiques de la définition qu'Eusèbe a donnée dans le passage de la *Démonstration évangélique* : « croyance superstitieuse en plusieurs dieux » (εἰς πλείονας θεοὺς δεισιδαιμονίαν). L'expression n'est pas courante dans la littérature chrétienne de l'époque. Le terme πολύθεος est employé pour la première fois par Philon d'Alexandrie, par opposition à la monarchie divine présentée dans le premier commandement du Décalogue<sup>18</sup>. Chez Eusèbe, l'idée de la multitude divine est liée notamment à la question de la πολυαρχία, la pluralité de chefs et de pouvoirs, dans le cadre de sa conception politique et théologique : la multiplicité des gouvernements dans le monde païen est le résultat du polythéisme, c'est pourquoi la mise en place de l'Empire et de la *pax Romana* aurait contribué, d'après l'auteur chrétien, à la diffusion du christianisme dans le monde méditerranéen<sup>19</sup>. En outre, cette position permettait de faire coïncider l'unification augustéenne avec la naissance du Christ et de récupérer les valeurs principales de l'idéologie impériale.

15. Cf. I, 4, 5 ; 6, 4 ; 8, 19 ; 9, 19 ; II, 1, 6 ; 3, 1 ; 5, 3 ; III, 14, 1 ; IV, 1, 1 ; 15, 6 ; V, 1, 7 ; 2, 3 ; VII, 16, 8 ; X, 4, 10 ; 4, 32 ; XV, 1, 1 ; 22, 68.

16. Voir P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2010, p. 18.

17. Voir PLUTARQUE, *Sur la superstition*, I, 164 e-f. Voir aussi l'ouvrage de SÈNEQUE, *De superstitione*, dont nous n'avons que des fragments.

18. Voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De migratione Abrahami*, 69 ; *De opificio mundi*, 171. Sur la question, F. SCHMIDT, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *Archives des sciences sociales des religions*, 59/1, 1985, p. 77-90 et ID., « Les polythéismes : dégénérescence ou progrès ? », dans *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, F. Schmidt (éd.), Paris, 1988, p. 13-91.

19. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, 4, 2 et 5 ; V, 1, 4. Sur ce thème, EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, livre I, introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et É. des Places, Paris, 1974, p. 241, n. 3 et M.J. HOLLERICH, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah. Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford, 1999, p. 188-196.

Le troisième élément important de la définition du paganisme est la référence aux « traditions ancestrales » (τὰ πάτρια). Toutes les populations de l'Empire partageaient le même respect pour les traditions du passé qui formaient l'identité culturelle, et donc aussi religieuse, de l'*ethnos*. Souvent, les Grecs et les Romains accusaient les chrétiens d'avoir abandonné leurs traditions ancestrales, à savoir les coutumes juives, comme dans le cas célèbre du *Discours vrai* de Celse<sup>20</sup>. Et Eusèbe connaît bien la spécificité des religions traditionnelles de l'Empire, car il identifie les πάτρια comme l'une des composantes de ce que nous appelons « paganisme » : ailleurs, dans la *Vie de Constantin*, l'auteur chrétien relate un discours de Licinius où celui-ci accuse les chrétiens d'avoir renié les πάτρια pour se vouer à une doctrine athée (τὴν ἄθεον ... δόξαν) et à un dieu étranger (ξένον ... θεόν), selon un lieu commun assez répandu dans la littérature antichrétienne<sup>21</sup>.

La définition proposée par Eusèbe montre que la catégorie d'ἑλληνισμός a perdu sa connotation ethnique car elle ne correspond plus uniquement au contexte culturel grec ; d'après l'auteur chrétien, toute forme de religion polythéiste peut être qualifiée d'ἑλληνισμός, et donc de « paganisme », si l'on veut utiliser la catégorie polémique forgée par les auteurs chrétiens. Dans la *Préparation évangélique*, la présentation de l'ἑλληνισμός s'organise notamment autour de citations tirées des auteurs païens afin de montrer que la plupart des critiques lancées par les chrétiens étaient déjà présentes dans les écrits des auteurs grecs de la tradition littéraire précédente<sup>22</sup>. Néanmoins, d'un point de vue théorique, les auteurs chrétiens ne trouvaient pas chez ces auteurs-là de véritables outils herméneutiques pour décrire et interpréter la situation religieuse de l'Empire, si l'on exclut les réflexions des philosophes platoniciens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles ; comme l'a très bien montré Jörg Rüpke, les chrétiens « ne disposent ni d'un concept de religion bien défini, ni ne fournissent une analyse claire du lien entre les religions locales et une religion de l'*imperium Romanum* dans son ensemble<sup>23</sup> ». C'est pourquoi Eusèbe reprend la réflexion théorique de la *theologia tripartita* proposée par Varron<sup>24</sup>. Dans ses *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum*, Varron reconnaissait une répartition en trois parties de la théologie : la théologie mythique (*mythica*) ; la théologie *naturalis* (c'est-à-dire la théologie des philosophes qui concernait l'explication allégorique des récits mythiques) et la théologie *ciuilis* (à savoir la théologie politique, des *poleis*)<sup>25</sup>. Reprenant le modèle interprétatif d'un auteur

---

20. Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, V, 33.

21. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, II, 5, 2-4.

22. À ce propos, voir J. SIRINELLI, dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, livre I, p. 86.

23. J. RÜPKE, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, a cura di R. Alciati, Brescia, 2013, p. 260-261 (traduction personnelle de l'italien).

24. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, IV, 1, 1-2.

25. Voir J. PÉPIN, « La 'théologie tripartite' de Varron », *Revue des Études augustinienes*, 2, 1956, p. 265-294 ; G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, 2009, p. 128-129 ;



classique romain, Eusèbe fonde sa propre description sur une *auctoritas* antique qui offrait la base d'une réflexion pour l'interprétation du phénomène religieux, tout comme le fera, au début du V<sup>e</sup> siècle, Augustin dans le *De ciuitate Dei*<sup>26</sup>.

Dans ses œuvres, Eusèbe construit un imaginaire précis du «paganisme» de façon à faire entrer les religions des mondes grec et romain dans son système théologique, en reprenant également les traditions païennes qui avaient critiqué les religions traditionnelles de l'Empire. Chez Eusèbe, le «paganisme» est une représentation qui a une visée de cohérence, portée par un discours à prétention théorique qui englobe ce que nous appelons aujourd'hui des faits religieux, c'est-à-dire les conceptions des dieux et les pratiques rituelles. L'auteur travaille les sources dont il dispose de façon à présenter les croyances païennes – de fait très bigarrées selon les temps et les lieux – comme si elles étaient un système homogène. Son procédé répondait à la volonté de dresser un tableau des cultes et mythes païens dénué de contradictions internes et, en conséquence, plus aisément opposable à la catégorie de «christianisme» qu'il est en train de construire. Nous verrons, dans les pages qui suivent, comment les mystères entrent dans cette fabrique du paganisme.

## II. – LA CONSTRUCTION DE L'HELLÉNISMOS ENTRE CHRÉTIENS ET PHILOSOPHES

Dans le cadre d'un empire multi-religieux, la construction de la notion eusébiennne d'ἑλληνισμός est aussi le résultat d'un conflit intellectuel qui opposa les auteurs chrétiens et les philosophes néoplatoniciens des III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de notre ère. Dans un article récent, Peter Van Nuffelen a soutenu que les origines de l'ἑλληνισμός en tant que notion unitaire pour définir la «religion grecque» s'enracinent dans les spéculations des philosophes platoniciens des premiers siècles de notre ère ; dans cette perspective, Eusèbe se serait fondé sur elles pour proposer sa définition du «paganisme», les sources philosophiques du théologien chrétien étant trois personnalités intellectuelles du monde romain, Plutarque, Numénios d'Apamée et Porphyre, trois auteurs souvent cités dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe<sup>27</sup>.

---

J. RÜPKE, *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia, 2012, p. 174-184 et ID., «Historicizing Religion. Varro's *Antiquitates* and History of Religion in Late Roman Republic», *Historia Religionum*, 53/3, 2014, p. 246-268.

26. Augustin évoque deux fois la question de la théologie tripartite : une première fois comme une théorie du pontife Mucius Scaevola citée par Varron (*La cité de Dieu*, IV, 27) et une deuxième fois comme une théorie de Varron lui-même (*La cité de Dieu*, VI, 5).

27. P. VAN NUFFELEN, «Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism», dans *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, L. Lavan – M. Mulryan (éd.), Leiden – Boston, 2011, p. 89-109, en particulier p. 99-105 sur les sources philosophiques grecques.

Que la pensée philosophique joue un rôle, d'après Eusèbe, dans la construction de la religion grecque est confirmé par un passage de la *Préparation évangélique* :

«Auparavant, en effet, et depuis des temps reculés, la superstition polythéiste (ή πολύθεος δεισιδαιμονία) régnait parmi les nations (παρὰ τοῖς ἔθνεσιν); temples, sanctuaires, mystères des dieux (νεώς τε καὶ ἱερὰ καὶ μυστήρια θεῶν) étaient partout conservés habituellement à travers villes et campagnes; or les hommes n'auraient pas eu besoin de la philosophie (οὐ δὴ οὖν οὐδὲ φιλοσοφίας ἀνθρωπίνης ἦν χρεία) si la théosophie s'était imposée (εἰ δὴ τὰ τῆς θεοσοφίας προεληφεί); il n'eût pas été nécessaire pour les sages d'innover si tout eût été le mieux possible pour nos ancêtres; et les valeureux philosophes n'auraient pas eu à se diviser ou à se quereller si l'opinion traditionnelle sur les dieux (ή πάτριος αὐτοῖς περὶ θεῶν δόξα) s'était avérée homogène et authentique<sup>28</sup>.»

Le point central est que la théosophie englobe la philosophie. Dans le premier livre de la *Préparation évangélique*, Eusèbe avait défini le « christianisme » comme une « nouvelle et véridique théosophie » (καινή καὶ ἀληθῆς θεοσοφία)<sup>29</sup>. Le conflit est ici entre les philosophes grecs et une forme particulière de philosophie, la seule vraie, désignée par l'auteur chrétien comme une science divine. Dans la construction épistémologique de la *Préparation*, le christianisme a remplacé les réflexions philosophiques : sa présence réduit ou même annule la valeur de la tradition intellectuelle précédente. D'ailleurs, depuis ses origines, la littérature chrétienne a eu tendance à représenter la « bonne nouvelle » davantage comme un « mode de vie », une « école philosophique », une « vraie philosophie » que comme une pratique religieuse, en vertu de l'absence d'une catégorie de religion bien établie aux premiers siècles de notre ère<sup>30</sup>. Dans cette perspective, Eusèbe ne peut qu'imaginer le christianisme comme la fusion entre *cultus* et *sapientia*, pour utiliser la terminologie adoptée par Lactance dans ses *Institutions divines*<sup>31</sup>. Le passage de la *Préparation évangélique* permet de souligner la différence entre l'approche du « paganisme » chez Eusèbe, où la philosophie entrait dans la catégorie de l'ἑλληνισμός, et la définition de Lactance qui voyait dans le « paganisme » spécialement le *cultus deorum*, l'orthopraxie<sup>32</sup>. Le décalage entre les deux interprétations du phénomène païen s'explique probablement par l'existence de deux points de vue différents, l'un typiquement romain et l'autre grec. Le passage d'Eusèbe semble en partie s'appuyer sur les premières tentatives de définition de la

28. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, XIV, 9, 5 : traduction de É. des Places.

29. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, 5, 12.

30. Sur les rapports complexes entre christianisme et philosophie, S. MORLET, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2014.

31. Voir, par exemple, LACTANCE, *Institutions divines*, IV, 3, 1.

32. Pour une réflexion sur la construction lactancienne du « paganisme », F. MASSA, « Lactance, le 'paganisme', les dieux : construire l'image de la religion des autres au début du IV<sup>e</sup> siècle », dans *La vertu des Païens. Actes du colloque international transdisciplinaire (Paris, les 17-18 juin 2013)*, S. Taussig (éd.), Paris, 2019, p. 341-362. Voir aussi B. COLOT, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence, 2017.

catégorie de religion présentes chez les philosophes platoniciens des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles. Pourtant l'opération intellectuelle de l'auteur chrétien va plus loin car elle propose une organisation tripartite des groupes religieux de l'Empire, à savoir une sorte de taxinomie des formes religieuses dépassant les identités ethniques.

Ces préliminaires étaient indispensables pour examiner le rôle important, et insuffisamment souligné, que le débat entre chrétiens et philosophes platoniciens a joué également dans la question des cultes à mystères.

### III. – LES « MYSTÈRES » CHEZ EUSÈBE : STRATÉGIES ET DÉBATS CONTRE LES PHILOSOPHES

Les μυστήρια occupent une place significative dans les réflexions d'Eusèbe sur les religions traditionnelles de l'Empire. Le terme revient à maintes reprises dans ses œuvres en association avec tous les peuples qui partagent l'« erreur polythéiste ». Dans la *Préparation évangélique*, l'un des buts d'Eusèbe est de reconstruire les éléments fondateurs des « théologies » païennes en se faisant historien des religions et en proposant une théorie visant à dévoiler les origines barbares de la religion grecque. Eusèbe explique que la théologie grecque est dérivée de deux théologies barbares plus anciennes, les théologies phénicienne et égyptienne, qui sont donc à l'origine de l'impiété païenne. La transmission entre les Phéniciens et les Égyptiens et la culture grecque s'est faite par deux personnages fondateurs pour la tradition grecque, Cadmos et Orphée :

« [...] les Phéniciens, ensuite les Égyptiens commencèrent cette erreur (ἀπαρχαμένων τῆς πλάνης); on dit qu'Orphée, fils d'Æagre, fit passer de chez eux les mystères des Égyptiens et les transmit aux Grecs (τὰ παρ' Αἰγυπτίοις Ἑλλησιν μεταδοῦναι μυστήρια), de même que Cadmos apporta à ces derniers les mystères des Phéniciens ainsi que la connaissance des lettres<sup>33</sup>. »

Dans le discours d'Eusèbe, la religion grecque ne serait que le résultat d'emprunts aux religions étrangères, ce qui permet, entre autres, à l'auteur chrétien de déconstruire le paradigme de la suprématie de la culture grecque. Les mystères sont fondamentaux dans cette transmission entre théologies païennes : Cadmos et Orphée apportent aux Hellènes les mystères de deux civilisations plus anciennes<sup>34</sup>. Orphée était couramment désigné depuis l'époque classique comme celui qui avait fondé des cultes à mystères<sup>35</sup>; Cadmos, pour sa part, était notamment le fondateur de Thèbes, le héros qui avait rapproché sa terre d'origine, la Phénicie, de

33. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, 6, 4 : traduction personnelle. Cf. II, 1, 23-24 (citant DIODORE I, 23, 2-4) et X, 4, 4.

34. Sur la figure d'Orphée chez Eusèbe, F. JOURDAN, *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, vol. II, *Pourquoi Orphée ?*, Paris, 2011, p. 171-186.

35. L'attestation la plus ancienne se trouve dans ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 1032.

la Grèce<sup>36</sup>. C'est sans doute la raison pour laquelle Eusèbe le choisit comme celui qui a transmis les mystères phéniciens aux Grecs. Eusèbe fonde sa reconstruction de l'histoire des cultes païens sur une source grecque, Diodore de Sicile, dont il cite un long passage<sup>37</sup>. À bien lire le passage tiré de la *Préparation évangélique*, transmettre les μυστήρια paraît équivaloir à transmettre l'ensemble de la théologie, comme si les mystères contenaient le cœur des connaissances fondamentales des religions païennes. D'ailleurs, Eusèbe reconnaît une sorte d'universalisme à la forme religieuse des mystères qui sont « célébrés chez tous les peuples » (ἐν παντὶ ἔθνει)<sup>38</sup>. De manière générale, la méthode choisie par Eusèbe pour développer sa réflexion polémique sur les théologies païennes se fonde sur l'idée qu'il vaut mieux utiliser les témoignages des Grecs eux-mêmes<sup>39</sup>. Toutefois, étant donné la réticence des sources grecques à développer des réflexions explicites sur les cultes à mystères, en vertu de leur caractère secret et initiatique, Eusèbe décide de se servir d'une citation du deuxième livre du *Protreptique aux Hellènes* de Clément d'Alexandrie afin de montrer que les Grecs ne connaissaient que des pratiques abominables et honteuses<sup>40</sup>.

La raison du choix d'Eusèbe est double. D'une part, Clément est sans aucun doute l'un des auteurs chrétiens qui a le mieux réfléchi sur les cultes à mystères anciens. Dans les pages de son *Protreptique*, non seulement il en a offert une analyse ponctuelle au niveau de la pratique cultuelle, mais il a également travaillé sur la notion de μυστήρια. D'autre part, Eusèbe semble attribuer à Clément une connaissance personnelle des cultes à mystères qui aurait précédé sa conversion au christianisme :

« C'est ce que l'admirable Clément révèle expressément dans son *Protreptique aux Hellènes* ; en homme qui a tout expérimenté (πάντων μὲν διὰ πείρας ἐλθὼν ἀνήρ) mais, bien vite, a refusé l'erreur comme qui est libéré des maux par le verbe salutaire et au moyen de l'enseignement de l'Évangile<sup>41</sup>. »

Cette phrase sert à introduire la citation de Clément sur les mystères ; c'est pourquoi il est possible d'interpréter l'expression « en homme qui a tout expérimenté » comme une référence à une initiation mystérique. Néanmoins, rien ne permet de

36. Cadmos rapprochait et condensait des territoires extrêmement différents. Si le chef principal de sa lignée était Inachos, le dieu-fleuve d'Argolide, Épaphos devint roi d'Égypte et épousa Memphis, la fille du dieu Nil, tandis que son père Agénor fonda Tyr et Sidon et régna sur elles. Cf. PAUSANIAS, IV, 5, 1 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, 4, 1 et DIODORE, V, 49, 1. Sur la figure de Cadmos, on lira F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963.

37. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, II, 2, 53-55. L'origine « barbare » des croyances grecques est réaffirmée de manière encore plus explicite dans X, 1, 3.

38. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, 10, 55.

39. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, 6, 8.

40. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, II, 3, 1-42 qui correspond à CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 11, 1 – 23, 1.

41. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, II, 2, 64 : traduction personnelle.

prouver la véracité du témoignage d'Eusèbe et la prétendue initiation de Clément demeure une hypothèse. Le passage pourrait signifier que Clément, du fait de la richesse des informations sur les cultes antiques présentes dans ses œuvres, fut considéré par les auteurs chrétiens des époques ultérieures comme un connaisseur direct des μυστήρια. Toutefois, il se peut aussi – et c'est l'interprétation qui nous paraît plus plausible – qu'Eusèbe ait souhaité attribuer une initiation à Clément de façon à renforcer la crédibilité, fondée sur une expérience personnelle, du passage du *Protreptique* cité dans sa *Préparation évangélique*.

Venons-en maintenant au texte de Clément sur les mystères. Le deuxième chapitre du *Protreptique* est en partie consacré à ces cultes, le but de l'auteur étant de montrer le contenu insensé des pratiques rituelles païennes et d'en dévoiler la « tromperie » (ἀπάτη) et le « mensonge » (τεῤατεία)<sup>42</sup>. L'invective est adressée, tout d'abord, à ceux qui ont été initiés : ce sont eux qui doivent être renseignés sur la réalité des pratiques en question, de façon à ce qu'ils puissent rire de leurs mythes vénérables. Mais au-delà de ce que dit Clément, l'invective est sans doute adressée également aux chrétiens qui pouvaient trouver des parallèles entre leur religion et les cultes à mystères. Le procédé narratif de Clément vise à mettre en évidence l'insuffisance de la pensée grecque, contenue dans les mystères, à l'égard de la recherche et de la pensée de Dieu<sup>43</sup>. Avant d'entrer dans les détails des pratiques en question, Clément affirme qu'il ne fera pas la parodie des mystères, mais qu'il souhaite les présenter aux « spectateurs de la vérité » (τοῖς τῆς ἀληθείας θεαταῖς) comme « sur la scène de la vie » (ἐπὶ σκηνῆς τοῦ βίου)<sup>44</sup>. Ce qui intéresse Clément est donc de dévoiler la véritable nature de ces pratiques dangereuses qui entraient en compétition directe avec le christianisme.

La structure du passage sur les mystères procède par associations de thématiques qui ont comme conséquence de présenter les divers cultes sans frontières bien établies : en lisant le texte de Clément, le lecteur apercevait les spécificités de divers cultes à mystères, Dionysos, Déméter, Corybantes, etc., mais l'auteur faisait entrer toutes ces pratiques dans une seule catégorie herméneutique, comme s'ils représentaient les diverses facettes d'une seule expérience religieuse. La tactique de Clément est à mon sens ce qui motive la récupération du *Protreptique*

---

42. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 14, 1 = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, II, 3, 14. Pour un commentaire détaillé du passage, F. JOURDAN, *Orphée et les chrétiens*, p. 195-220 et F. MASSA, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart, 2014, p. 99-100.

43. Il s'agit d'une stratégie rhétorique qui est attestée dans les apologies des premiers auteurs chrétiens et qui trouve son paradigme dans le discours de Paul à l'Aréopage : cf. *Actes* XVII, 22-31.

44. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 12, 1 = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, II, 3, 6. Sur ce passage, L. LUGARESI, « Fuggiamo la consuetudine: pratiche cristiane, rappresentazione e spettacoli in Clemente Alessandrino », *Adamantius*, 9, 1993, p. 11-28. Plus généralement, sur la question du théâtre chez Clément, L. LUGARESI, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, 2008, p. 489-508.

par Eusèbe. Le passage de Clément devait paraître à Eusèbe particulièrement précieux : même s'il passe en revue plusieurs expériences mystériques, Clément s'efforce de présenter tous les μυστήρια comme un ensemble unitaire : « Tels sont les mystères des athées » (ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια)<sup>45</sup>, affirme-t-il à la fin de sa présentation. Cet exposé était fort utile car la *Préparation évangélique* d'Eusèbe visait, comme nous l'avons souligné plus haut, à présenter les différents cultes traditionnels des mondes grec et romain comme s'ils faisaient tous partie d'une même catégorie religieuse, l'ἑλληνισμός :

« Mais que ces passages résument suffisamment pour nous la théologie des Grecs, auxquels il est raisonnable de lier les cérémonies dans des lieux impénétrables (τὰς ἐν τοῖς ἀδύτοις τελετὰς) et les mystères indicibles (τὰ ἀπόρητα μυστήρια) des mêmes dieux, et observer s'ils portent la preuve, digne de Dieu, d'une théologie vraiment divine (θείας ὡς ἀληθῶς θεολογίας) ou s'ils proviennent davantage quelque part d'en bas, d'une erreur longue et diabolique (μακρὰς καὶ δαιμονικῆς πλάνης), ridicule ou plutôt honteuse (γέλωτος ἢ καὶ μᾶλλον αἰσχύνης), et notamment dignes de lamentation pour ceux qui sont encore aveugles<sup>46</sup>. »

En lisant cet extrait qui précède la citation du texte de Clément, nous voyons que la mise en avant des cultes à mystères dans les théologies païennes sert également à amplifier les aspects honteux et dégénérés des pratiques païennes, selon l'interprétation la plus courante des auteurs chrétiens.

Sur la base de ces affirmations, la question se pose alors de comprendre, plus précisément, ce qu'Eusèbe entend par le mot grec μυστήρια. Depuis longtemps le problème de la définition des « cultes à mystères » dans les mondes grec et romain est l'objet de recherches menées selon des méthodes scientifiques différentes<sup>47</sup>. Par delà les tentatives d'étude globalisante de la catégorie, il convient de remarquer que les mystères ne constituent pas un « type absolu même s'ils possèdent certaines caractéristiques qui semblent permettre de parler d'une typologie mystérique, en tout cas circonscrite à une période et à un contexte historico-culturel précis<sup>48</sup> ». À l'époque impériale, cependant, nous assistons à une banalisation de la terminologie mystérique : elle restait, certes, liée aux pratiques rituelles initia-

---

45. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* II, 23, 1 = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, II, 3, 42.

46. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, II, 2, 63 : traduction personnelle.

47. Voir, par exemple, W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., 1987 (traduction française par A.-Ph. Segonds, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 2003), qui a utilisé une approche phénoménologique, ou H. BOWDEN, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton, 2010 qui a appliqué aux mystères une approche cognitiviste.

48. V. PIRENNE-DELFORGE – P. SCARPI, « Les cultes à mystères. Introduction », dans *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, C. Bonnet – J. Rüpke – P. Scarpi (éd.), Stuttgart, 2006, p. 159-162, en particulier p. 161 (traduction personnelle de l'italien). Voir aussi N. BELAYCHE – F. MASSA, « Les mystères. Quelques balises introductives : lexique et historiographie », *Mètis*, N.S., 14, 2016, p. 7-19.

tiques, mais elle pouvait désigner aussi bien tout type de relation avec la divinité dans un contexte cultuel<sup>49</sup>.

Chez Eusèbe, le terme *μυστήρια* est souvent associé à *τελεταί*, ce qui implique un lien entre une pratique rituelle et une forme d'initiation et montre également la fluidité de ce type de langage. Dans le dernier passage cité, par exemple, l'auteur parle de « cérémonies dans des lieux impénétrables » (*τὰς ἐν τοῖς ἀδύτοις τελεταῖς*) et de « mystères indicibles » (*τὰ ἀπόρητα μυστήρια*), comme si les *τελεταί* et les *μυστήρια* étaient deux formes rituelles équivalentes. Dans d'autres cas, les deux termes sont fusionnés en une seule expression, par exemple *ἀπορητῶν τελετῶν μυστήρια*, qui pourrait être traduit « les mystères de pratiques indicibles », tout en laissant entendre que les *μυστήρια* représenteraient une partie spécifique des *τελεταί*<sup>50</sup>. L'ambiguïté et la fluidité du langage des cultes à mystères dans toute l'Antiquité imposent d'éviter toute restriction sémantique concernant les termes en question.

Quel était alors le contenu de ces cérémonies d'après Eusèbe ? Le problème est d'autant plus compliqué que nous ne possédons que de rares renseignements sur la réalité rituelle cachée derrière ce vocabulaire mystérieux. Deux passages permettent d'éclairer la conception eusébiennne et de risquer une tentative de réponse. Le premier est tiré encore de la *Préparation évangélique*, au livre XV, qui est le dernier de l'œuvre où l'auteur continue l'analyse de la philosophie grecque et de son rapport avec les enseignements de Moïse afin de montrer que ce dernier est plus ancien et plus sage que Platon et les autres philosophes. Eusèbe revient sur la question des théologies païennes et sur le fait qu'il a montré, au cours des trois premiers livres de son œuvre, le contenu de l'erreur polythéiste.

« Il faut en tout cas l'observer : c'est surtout des plus vénérables de leurs théologiens qu'on a témoigné qu'ils n'en savaient pas davantage en fait d'histoire et ne prêtaient attention qu'aux fables ; par suite, comme il est naturel, dans toutes les villes et bourgades, selon les narrations des anciens (*κατὰ τὰς τῶν παλαιῶν διηγήσεις*), se transmettent des initiations et des mystères sur les dieux (*θεῶν τελεταί καὶ μυστήρια*) en accord avec les récits fabuleux des ancêtres (*σύμφωνα τοῖς τῶν προτέρων μυθικοῖς διηγήμασι*), de sorte que jusqu'à nos jours ils admettent les mariages des dieux, leurs procréations, leurs lamentations, leurs beuveries, comme aussi les errances des uns, les amours des autres, leurs colères, avec toute la variété de leurs vicissitudes et de leurs aventures, conformément aux souvenirs des vieillards et, au cours des initiations (*κατὰ τε τὰς τελεταῖς*), dans les hymnes et les chants composés en l'honneur de leurs dieux<sup>51</sup>. »

Le passage permet de faire deux remarques différentes à propos des cultes à mystères : premièrement, l'insistance, déjà soulignée, sur la diffusion « universelle » des mystères ; Eusèbe met l'accent sur la transmission des *τελεταί* et des

49. Voir F.L. SCHUDEDEBOOM, *Greek Religious Terminology, Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden – Boston, 2009.

50. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, I, 9, 17.

51. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, XV, 1, 2 : traduction de É. des Places.



μυστήρια «dans toutes les villes et bourgades», donc partout. Deuxièmement, Eusèbe met en rapport τελεταί et μυστήρια et la tradition mythologique: le contenu des mystères est interprété comme la conséquence des récits mythiques traditionnels; les histoires sur les dieux deviennent une composante à part entière des mystères. Eusèbe tient à souligner le rapport entre croyances mythiques et pratiques rituelles, car il lui permet de discréditer dans un même mouvement la nature des dieux et la réalité culturelle des mystères.

Le deuxième passage, extrait de la *Démonstration évangélique*, confirme l'interprétation des mystères comme le lieu où l'on racontait les histoires honteuses sur les divinités:

«Il faut penser que ceux-là [*scil.* les démons] n'ont ni une doctrine philosophique bonne et sage (καλοῦ δὲ καὶ σοφοῦ ... δόγματος φιλοσόφου), ni une règle politique (πολιτείας), ni une loi établie par un raisonnement juste (νόμου ὀρθῶ λόγῳ κειμένου), ou plutôt, s'il faut le dire avec une voix libre, il faut estimer qu'ils sont tous mauvais; en effet ils écoutaient raconter, à propos d'eux, adultères et fréquentations d'hommes, mariages avec la propre mère et unions illégitimes de frères, et autres innombrables combats de dieux et haines et guerres de dieux contre des dieux et des hommes, contenus dans des chants, des hymnes, des récits de mystères et des cérémonies indicibles (ᾠδαῖς καὶ ὕμνοις καὶ διηγήμασιν μυστηρίων τε ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ἀκροώμενοι)<sup>52</sup>.»

Le préambule du livre V concerne la question des prophéties oraculaires des païens et des prophètes juifs. Eusèbe reprend la théorie des mauvais démons comme auteurs des oracles païens, qu'il avait déjà exposée dans la *Préparation évangélique*<sup>53</sup>. Dans le passage cité, il souligne que, dans les oracles, les démons en question, c'est-à-dire les divinités des religions traditionnelles, ne développaient ni opinions philosophiques, ni doctrine politique ni même de loi juste. À nouveau, il souligne que les initiations sont fondées sur les mythes relatifs aux dieux. Pour Eusèbe, les mystères ne proposent pas aux hommes des enseignements spécifiques et particuliers; ils ne sont que des cérémonies secrètes et indicibles, donc ésotériques, au cours desquelles les païens ritualisent le contenu de la mythologie.

Dans un autre passage, l'auteur revient sur les mystères et critique l'idée que la vraie connaissance de la piété, donc de la religion, se trouverait dans les τελεταί et les μυστήρια, alors que les hommes disposaient de la vraie religion, à savoir le monothéisme originel:

52. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, V, *proem.* 17: traduction personnelle.

53. Sur les oracles, voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, III, 15-16.



«Et à quoi bon oser chercher du nouveau sur les dieux, contester et s'empoigner à leur sujet, si la découverte sûre et ferme des dieux (ἀσφαλῆς καὶ βεβαία θεῶν εὔρεσις), comme aussi la vraie connaissance de la religion (γνώσις εὐσεβείας ἀληθῆς), se trouvaient dans les initiations, les mystères et le reste de la théologie la plus ancienne (ἐν τελεταῖς καὶ μυστηρίοις τῇ τε ἄλλῃ τῶν παλαιτάτων περιείχετο θεολογία), alors qu'il suffisait de respecter celle-ci, immuable et unanimement reconnue<sup>54</sup> ? »

Ce passage est capital en ce qu'il laisse apparaître la valeur que les cultes à mystères pouvaient avoir dans certains courants philosophiques et religieux de l'Antiquité, et qu'Eusèbe essaie de faire oublier dans son traité polémique. Enlever aux mystères toute forme de spécificité, amplifier leurs extensions jusqu'à les faire coïncider avec l'ensemble des théologies païennes, c'est une manière d'occulter leur importance. Cette opération qui, au premier degré, est nécessaire pour condamner le paganisme en tant que système religieux, est aussi fonctionnelle, de façon à jeter les bases de la récupération chrétienne du langage mystérique.

Néanmoins, la critique des mystères n'épuisait pas leur fonction dans la polémique contre les pratiques cultuelles du paganisme. La question des mystères est liée aussi aux débats philosophiques de l'époque. Depuis Platon du moins, la philosophie avait entrepris un processus d'assimilation et de réélaboration de la terminologie mystérique, en particulier du vocabulaire concernant le sanctuaire attique d'Éleusis, mais aussi d'autres expériences d'initiation<sup>55</sup>. Eusèbe n'ignore pas cette récupération philosophique des cultes à mystères et des interprétations données par le platonisme des mythes initiatiques, comme chez Plutarque par exemple :

«Parmi eux [scil. les philosophes], prends d'abord et lis ce que Plutarque de Chéronée dit de la question quand il tourne sérieusement les fables (σεμνολογῶν παρατρέπει τοὺς μύθους) vers ce qu'il appelle des récits théologiques mystérieux (μυστηριώδεις θεολογίας); en les dévoilant (ἐκκαλύπτων), il dit que Dionysos est l'ivresse et non plus le mortel que l'histoire montrait dans le livre précédent; qu'Héra est la vie conjugale de l'homme et de la femme; ensuite, comme oublieux de son interprétation, il broche là-dessus une autre histoire où, à la différence de ce qui précède, il nomme Héra la terre, Léto l'oubli et la nuit; puis, il identifie Léto et Héra; sur quoi, ensuite, il fait entrer en scène Zeus sous l'allégorie de la puissance éthérée<sup>56</sup>. »

D'après Eusèbe, les philosophes grecs sont coupables d'avoir lu et interprété les récits mythiques en les transformant en « théologie mystérique » (μυστηριώδεις θεολογίας) au moyen d'une pratique exégétique qui visait à donner un statut

54. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, XIV, 9, 7: traduction de É. des Places.

55. Voir, par exemple, PLATON, *Phèdre*, 254c, *Banquet*, 210a, *Lettres*, VII, 333e. À ce propos, G. J. VRIES, «Mystery Terminology in Aristophanes and Plato», *Mnemosyne*, 26, 1973, p. 1-8 et Ch. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin – New York, 1987, p. 1-69.

56. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, III, *proem.* 4: traduction de É. des Places.

philosophique aux histoires transmises par la tradition<sup>57</sup>. L'interprétation allégorique des cultes à mystères et des mythes était courante dans plusieurs écoles philosophiques, et pas seulement chez les néoplatoniciens<sup>58</sup>. D'un grand intérêt à ce propos est un passage de Porphyre, cité par Eusèbe lui-même dans l'*Histoire ecclésiastique*, où le philosophe platonicien développe une âpre critique contre Origène. Porphyre souligne l'origine « grecque », donc non chrétienne, d'Origène, et il présente le théologien chrétien comme un philosophe qui connaissait les œuvres des pythagoriciens, des stoïciens et, plus particulièrement, des platoniciens : « il vivait en effet toujours avec Platon », affirme Porphyre. Et il ajoute une précision remarquable sur les mystères : « auprès d'eux », c'est-à-dire les philosophes, « il apprit l'interprétation allégorique des mystères grecs qu'il appliqua aux Écritures juives » (παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνούς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς)<sup>59</sup>.

Bien que l'identité de cet Origène dont parle Porphyre soit discutée<sup>60</sup>, plusieurs éléments méritent l'attention dans ce passage de l'*Histoire ecclésiastique*. Tout d'abord, la citation de Porphyre, transcrite par Eusèbe, montre bien l'actualité du problème des mystères aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Ensuite, Porphyre met en évidence très clairement le lien entre réflexion philosophique et interprétation des cultes à mystères dans le débat intellectuel de l'époque. Enfin, nous apprenons l'existence d'une accusation païenne contre les chrétiens qui concernait l'utilisation de la méthode philosophique grecque relative à l'interprétation des mystères pour analyser et commenter les livres bibliques.

Les mystères participaient à plusieurs niveaux de la compétition religieuse, philosophique et culturelle entre païens et chrétiens, aux premiers siècles de notre ère. De surcroît, le vocabulaire mystérique intervenait dans le cadre des compétitions religieuses internes aux groupes chrétiens, car les sectateurs de la Grande Église ont essayé de discréditer les doctrines et les pratiques rituelles des adversaires en les assimilant aux cultes à mystères païens : pour ne prendre qu'un exemple, les

---

57. Sur la polémique entre païens et chrétiens à propos de l'utilisation de la méthode allégorique, J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 393-474. Plus généralement, ID., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris, 1987.

58. Pour ne prendre qu'un exemple, il suffit de lire PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, XIII, 416e-417f : à ce propos, A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden – Boston, 2012, p. 165-167.

59. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 19, 7-8.

60. Pour une mise au point exhaustive sur la question, M. ZAMBON, « Porfirio e Origene, uno status quaestionis », dans *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*, Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, S. Morlet (éd.), Paris, 2011, p. 107-164.

maîtres hérétiques étaient appelés *μυσταγωγοί*<sup>61</sup> ; et Eusèbe est bien un représentant de cette tendance antihérétique<sup>62</sup>. Cet aspect témoigne de la flexibilité et de la variabilité des instruments polémiques des auteurs chrétiens qui, d'un côté, reprenaient le vocabulaire païen pour décrire leurs propres cultes et, d'un autre, utilisaient ce même vocabulaire à des fins accusatoires<sup>63</sup>.

#### IV. – DES MYSTÈRES PAÏENS AUX MYSTÈRES CHRÉTIENS : UN NOUVEAU LANGAGE

Nous avons déjà souligné l'existence à l'époque impériale d'une large diffusion de la terminologie liée aux cultes à mystères (*μυστήρια*, *τελεταί*, hiérophante, mystes, etc.) qui a engendré une sorte de *koiné* mystérique dans plusieurs domaines religieux et dans les textes littéraires et philosophiques<sup>64</sup>. Cette généralisation des éléments caractérisant les pratiques initiatiques a eu un impact également sur les premiers auteurs chrétiens<sup>65</sup>. Ainsi, à partir de la fin du II<sup>e</sup> siècle, la terminologie des cultes à mystères était courante pour définir la liturgie des sectateurs de

61. Voir, par exemple, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* I, 21, 4. Sur la tentative d'utiliser une telle terminologie contre les adversaires, G. SFAMENI GASPARRO, «Cristianesimo ed ellenismo: terminologia e schemi misterici nel linguaggio gnostico», *Studi e materiali di storia delle religioni*, 66, 2000, p. 33-70 et A. LE BOULLUEC, «Discours hérésiologique et dénominations des 'sectes'», dans *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, N. Belayche – S.C. Mimouni (éd.), Turnhout, 2003, p. 107-122. Voir aussi *Mystery Cults and Heresis in the Roman Empire: Polemics, Identities, and Interactions*, F. Massa (éd.), *Religion in Roman Empire*, 4, 2, 2018.

62. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 11, 4.

63. Pour la récupération du langage dionysiaque dans les polémiques antihérétiques, F. MASSA, «L'accusation de 'dionysisme': un paradigme de la condamnation et de l'exclusion religieuse à l'époque impériale», dans *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Ph. Borgeaud *et al.* (éd.), Lausanne, 2014, p. 263-290.

64. À ce propos, voir F. GRAF, «Lesser Mysteries – Not Less Mysterious», dans *The Greek Mysteries: Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, M.B. Cosmopoulos (éd.), London – New York, 2003, p. 241-262 et N. BELAYCHE, «L'évolution des formes rituelles: hymnes et *mystéria*», dans *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, L. Bricault – C. Bonnet (éd.), Leiden – Boston, 2013, p. 17-40, en particulier p. 35-39.

65. Il n'est pas question dans nos pages des rapports de dérivation entre les mystères païens et le mystère chrétien, une thématique qui a intéressé le débat savant de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle dans le sillage des études de la *Religionsgeschichtliche* de Göttingen et du livre de A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1930<sup>2</sup>. Sur Loisy, voir J.-M. ROESSLI, «Les mystères païens et le mystère chrétien d'Alfred Loisy (1857-1940) et sa place dans les débats sur les origines du christianisme au début du XX<sup>e</sup> siècle», dans *Quelle place pour Alfred Loisy dans l'histoire de la recherche en exégèse biblique et en sciences des religions?*, F. Amsler (éd.) = *Mythos*, 7, 2013, p. 73-95. Voir aussi F. MASSA, «La notion de 'mystères' au II<sup>e</sup> siècle de notre ère: regards païens et *Christian turn*», *Mètis*, N.S., 14, 2016, p. 109-132.

Jésus<sup>66</sup>. La diffusion de la terminologie mystérique dans les textes chrétiens se fonde sur deux modèles différents, mais également importants. En premier lieu, une autorisation implicite de l'emprunt à ce langage provenait des occurrences des termes *μυστήρια* et *μυστήριον* dans les écrits des évangiles synoptiques (Marc, Matthieu et Luc) lorsqu'ils faisaient référence à une conception eschatologique<sup>67</sup>, dans les épîtres de Paul (ou qui lui sont attribuées) où la doctrine du *μυστήριον* paraît concerner un enseignement plus large<sup>68</sup>, ainsi que dans des livres de la *Septante*<sup>69</sup>. En deuxième lieu, l'exemple des traditions philosophiques et notamment du platonisme a facilité le passage de ce langage dans les textes chrétiens, dans le sillage de l'influence platonicienne sur la plupart des intellectuels chrétiens<sup>70</sup>.

Des termes comme *μυστήρια* et, dans une moindre mesure, *τελετή*, ou bien encore l'adjectif *μυστικός*, se sont diffusés dans les écrits chrétiens ; ils définissent non seulement l'ensemble des rites ou des doctrines des sectateurs de Jésus, mais aussi des formes de culte plus spécifiques comme le baptême et l'eucharistie<sup>71</sup>. Chez Ignace d'Antioche, l'un des premiers auteurs chrétiens, par exemple, ce langage est utilisé pour définir les premières communautés chrétiennes et pour véhiculer le message du Christ, ce qui suppose une large diffusion et une connais-

66. Voir J.D.B. HAMILTON, «The Church and the Language of Mystery. The First Four Centuries», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 53/4, 1977, p. 479-494 et Ch. RIEDWEG, *Mysterieterminologie*, qui suit en partie les positions de A.D. NOCK, «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments», *Mnemosyne*, 5/3, 1952, p. 177-213 ; voir aussi G.G. STROUMSA, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden – Boston, 1996, p. 20-22.

67. Cf. Mc 4, 11 (*μυστήριον*) ; Mt 13, 11 et Lc 8, 10 (*μυστήρια*). Marc est le seul à utiliser le singulier.

68. Le corpus des épîtres de Paul présente presque exclusivement le singulier *μυστήριον* : Rm 11, 25 ; 1 Co 2, 1 et 15, 51 ; Ep 1, 9 ; 3, 3 ; 5, 32 et 6, 19 ; Col 1, 26-27 ; 2, 2 et 4, 3 ; 2 Th 2, 7 ; 1 Tm 3, 9.16. Nous trouvons deux occurrences de *μυστήρια* : 1 Co 13, 2 et 14, 2. Pour compléter les acceptions néotestamentaires de ce terme, voir aussi *μυστήρια* dans Ap 1, 20 ; 10, 7 et 17, 5.7. Sur cet aspect, voir M. LODS, s.v. «Mystère», dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 1987, p. 880-882.

69. Voir Sg 2, 22 ; 6, 22 ; 14, 15 et 23 ; Jdt 2, 2 ; Tb 12, 7.11 ; Si 22, 22 ; 27, 16.17.21 ; Dn 2, 19.27.29.30.47 et 4, 9 (Théodotion).

70. Une tendance analogue se trouve dans le corpus de Philon d'Alexandrie : voir Ch. RIEDWEG, *Mysterieterminologie*, p. 70-115.

71. Pour le baptême comme *μυστήριον*, voir, par exemple, ATHANASE, *Discours contre les Ariens*, II, 42, EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, IX, 6, *Sur la théologie ecclésiastique*, I, 8 ; comme *τελετή*, voir ORIGÈNE, *Contre Celse*, III, 59 et JEAN CHRYSOSTOME, *À Théodore*, I, 17. Pour l'eucharistie comme *μυστήριον*, voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologie contre les Ariens*, II, 31, CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptismales*, XVIII, 32, ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, LXVIII, 7, 8 ; comme *τελετή*, voir JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, III, 4.

sance partagée de ces pratiques<sup>72</sup>. D'ailleurs, au regard d'un intellectuel païen, les chrétiens pouvaient apparaître comme les inventeurs d'une nouvelle forme de culte à mystères : Lucien, dans *La mort de Pérégrinus*, parle du christianisme non seulement comme d'une *sophia*, une sagesse qu'il faut apprendre pour se convertir, mais aussi comme d'une cérémonie qui renvoie à l'expérience des initiations. En parlant de Pérégrinus, l'auteur affirme :

« Ils [*scil.* les chrétiens] l'inscrivaient comme un dieu, le considéraient comme un législateur (νομοθέτη) et le réclamaient comme leur chef (προσπάτην), car ils honorent encore cet homme qui fut mis sur la croix (ἀνασκολοπισθέντα) en Palestine parce qu'il introduisit ce nouveau culte (καινήν ταύτην τελετήν) dans la vie<sup>73</sup>. »

Même si τελετή ne renvoie pas nécessairement à une expérience initiatique et mystérique, il est probable que Lucien joue sur l'ambiguïté du terme. Dans la perspective, certes satirique, d'un intellectuel païen de culture grecque, Jésus n'est que le fondateur d'une nouvelle forme de τελετή, une parmi beaucoup d'autres qui étaient répandues dans les territoires de l'Empire et qui se trouvaient souvent en compétition.

C'est donc dans le cadre des polémiques entre païens et chrétiens et entre pratiques rituelles et spéculations philosophiques différentes qu'il faut interpréter le processus de resémantisation du langage des cultes à mystères. Dans ce contexte, Eusèbe récupère tout le vocabulaire mystérique, tant le singulier μυστήριον des Écritures que les pluriels μυστήρια et τελεταί des sources païennes ; et il les resémantise d'un point de vue chrétien. À plusieurs reprises, les enseignements chrétiens prennent la forme d'un culte à mystère : par exemple, l'eucharistie<sup>74</sup>, la résurrection du Christ<sup>75</sup>, le baptême<sup>76</sup>, ou plus généralement la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes<sup>77</sup> ou la bonne nouvelle chrétienne<sup>78</sup>. Mais quelle est la valeur d'un (ou des) mystère(s) chrétien(s) ? À lire les textes d'Eusèbe, on dirait que le sens oscille entre l'idée de « doctrine » et d'« enseignement » et la notion plus traditionnelle dans le monde romain de « pratique rituelle » réservée aux sectateurs d'une forme religieuse. Le sens d'« enseignement » est clair dans plusieurs passages des œuvres d'Eusèbe :

72. Sur le cas spécifique d'Ignace d'Antioche, voir A.-F. JACCOTTET – F. MASSA, « Rituels, transmission et savoirs partagés à Éphèse : des associations dionysiaques aux communautés chrétiennes », *Kernos*, 27, 2014, p. 279-312.

73. LUCIEN, *La mort de Pérégrinus*, XI : traduction personnelle.

74. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, I, 10, 28.

75. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, V, 23, 2 ; cf. 24, 11 et *Démonstration évangélique*, IV, 16, 17.

76. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, IX, 6, 10.

77. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, I, 6, 50.

78. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, V, 1, 7.

«Ainsi donc, puisque tous ces maux dans leur ensemble, ainsi que l'erreur polythéiste, s'en sont allés bien loin, et ce à nul autre moment qu'après le séjour de notre Sauveur chez les hommes, comment ne devons-nous pas éprouver une admiration sans bornes devant le grand mystère de la démonstration de l'Évangile, qui apporta véritablement le salut (τὸ μέγα μυστήριον τῆς ἀληθῶς σωτηρίου καὶ εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως) et fit surgir, dans chaque contrée habitée par les hommes, dans les villes et les villages comme dans les solitudes des peuples barbares, une foule de lieux de prière et de temples consacrés au Dieu unique, souverain et créateur de l'Univers<sup>79</sup> ? »

Le terme fait référence au contenu de la « démonstration de l'Évangile », un contenu qui est en mesure de donner aux hommes qui le suivent le salut et qui se répand dans tout l'*oikoumène*. En revanche, dans d'autres passages, la limite entre « enseignement » et « pratique rituelle » est plus nuancée :

« Ils ne prient plus plusieurs seigneurs, mais un qui est le seul Seigneur, conformément à la parole divine (κατὰ τὸ ἱερὸν λόγιον), et pour lui s'élève un autel de sacrifices non sanglants et faits de paroles (θυσιαστήριον ἀναίμων καὶ λογικῶν θυσιῶν), conformément aux nouveaux mystères de l'alliance, nouvelle et renouvelée (κατὰ τὰ καινὰ μυστήρια τῆς νέας καὶ καινῆς διαθήκης) dans le monde entier, en Égypte même et dans les autres nations qui suivaient comme les Égyptiens une erreur superstitieuse (κατὰ τὴν δεισιδαίμονα πλάνην)<sup>80</sup>. »

Ici les « nouveaux mystères » (τὰ καινὰ μυστήρια) concernent le contenu de la « nouvelle alliance » entre Dieu et son peuple et, de fait, coïncident avec le « christianisme ». Il est interdit d'offrir au Dieu unique des sacrifices sanglants, car désormais les seules offrandes acceptées sont, littéralement, privées de sang (ἀναίμων) et faites de paroles (λογικῶν). Dans cette perspective, les μυστήρια correspondent à la fois à l'enseignement de la religion chrétienne et aux rituels qu'elle prévoit. Eusèbe reconnaît donc au christianisme le statut de nouveau mystère que Lucien avait reconnu dans les pratiques adoptées par Pérégrinus après sa conversion. Cet aspect revient à plusieurs reprises dans la *Démonstration évangélique*, notamment dans l'idée de la transmission des μυστήρια :

« Par conséquent nous sacrifions et brûlons des parfums, à ce moment en accomplissant la mémoire du grand sacrifice, conformément aux mystères qu'il nous a transmis (κατὰ τὰ πρὸς αὐτοῦ παραδοθέντα μυστήρια) et en offrant pour notre salut une action de grâce (εὐχαριστίαν) par des hymnes pieux et des prières à Dieu [...] <sup>81</sup>. »

Les μυστήρια sont encore liés aux nouvelles pratiques sacrificielles des chrétiens et dérivent de l'enseignement direct du Christ. Une telle conception peut passer également par l'utilisation du terme τελεταί, comme dans un passage où il est question de Moïse et de son rôle d'initiateur aux mystères<sup>82</sup>.

79. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, V, 1, 7 : traduction de É. des Places.

80. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, I, 6, 5 : traduction personnelle.

81. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, I, 10, 38 : traduction personnelle.

82. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, IV, 16, 17.

Une autre récupération chrétienne du vocabulaire mystérique se trouve dans la *Vie de Constantin*. Rédigée vers la fin de sa vie et sans doute jamais définitivement achevée, la *Vie de Constantin* est un texte significatif pour comprendre la nouvelle théologie politique proposée par l'évêque de Césarée, la réinterprétation de la figure de l'empereur d'un point de vue chrétien et la politique de construction de lieux de culte chrétiens inaugurée par Constantin et sa mère, Hélène<sup>83</sup>. Dans le troisième livre de la biographie, Eusèbe raconte les ouvrages extraordinaires entrepris selon la volonté d'Hélène, parmi lesquelles une église sur le Mont des Oliviers et un « lieu pour la prière » (προσευκτήριον) au même endroit. Le choix du lieu dérive du témoignage de l'*Évangile de Matthieu*<sup>84</sup>; pourtant, Eusèbe va plus loin et affirme : « Dans la même grotte (ἐν αὐτῷ ἄντρῳ), le Sauveur de l'univers initia ses sectateurs aux cérémonies indicibles (τοὺς αὐτοῦ θιασώτας μυεῖν τὰς ἀπορρήτους τελετὰς τὸν τῶν ὅλων σωτήρα)<sup>85</sup>. » Le passage de Matthieu est refaçonné pour créer une atmosphère initiatique : le mont, la grotte, la célébration des rites, tous ces éléments renvoient à l'imaginaire littéraire et culturel des cultes à mystères et, sans doute, évoquent le contexte des oribasies et des pratiques en l'honneur de Dionysos<sup>86</sup>.

Tout au long de la *Vie* rédigée par Eusèbe, le profil de l'empereur Constantin émerge par contraste avec ses prédécesseurs : Constantin incarne l'image du parfait souverain qui s'oppose aux empereurs païens responsables des pires crimes contre les chrétiens. Néanmoins, l'image de l'empereur chrétien qui ressort de la biographie eusébiennne est aussi marquée par le langage des cultes à mystères. Dans le dernier livre, Eusèbe présente le déroulement du baptême de Constantin comme une scène d'initiation mystérique. Selon le récit d'Eusèbe, l'empereur décida, à l'article de la mort, de recevoir le sacrement du baptême et convoqua les évêques présents dans la villa suburbaine de Nicomédie où il se préparait à mourir :

« Il disait ces mots et eux [*scil.* les évêques], en accomplissant les rites coutumiers, ils exécutaient les instructions sacrées (θεσμούς ἀπεπλήρουν θείους) et transmettaient les mystères sacrés (τῶν ἀπορρήτων μετεδίδοσαν), après lui avoir donné les instructions nécessaires. Et Constantin, seul parmi les empereurs de toutes les époques, en renaissant dans les mystères du Christ (Χριστοῦ μυστηρίοις ἀναγεννώμενος), était initié (ἐτελειούτο) et, considéré digne du sceau divin, exultait dans l'esprit (cf. Lc 10, 21), se renouvelait et se remplissait de lumière divine, non seulement en se réjouissant en son âme pour le débordement de sa foi, mais aussi étant frappé par l'évidence de la puissance divine<sup>87</sup>. »

---

83. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, texte critique par F. Winkelmann, introduction et notes par L. Pietri, traduction par M.-J. Rondeau, Paris, 2013 ; voir P. VAN NUFFELEN, « The Life of Constantin. The Image of an Image », dans *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, A.P. Johnson – J.M. Schott (éd.), p. 133-149.

84. Voir Mt 24, 1-35.

85. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, III, 43, 3 : traduction personnelle.

86. Pour ce dernier aspect, voir F. MASSA, *Tra la vigna e la croce*, p. 136-137.

87. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, IV, 62, 4 : traduction personnelle.



Eusèbe ne décrit pas le rite dans les détails ; ce qui l'intéresse est surtout de produire une atmosphère initiatique<sup>88</sup>. Les rites du baptême sont des mystères et Eusèbe reprend l'idée de l'illumination (φωτισμός) qui faisait partie de la conception baptismale de la Grande Église, comme le montrent bien des auteurs tels que Justin ou Clément d'Alexandrie, ainsi que l'épigraphie chrétienne ancienne<sup>89</sup>. Deux niveaux se superposent sans doute dans la stratégie d'Eusèbe : premièrement, l'auteur chrétien utilise la tradition littéraire grecque, il fait écho à la rhétorique mystérique qui caractérisait des œuvres littéraires, comme par exemple les romans, et les traités philosophiques<sup>90</sup> ; deuxièmement, l'évocation d'une scène mystérique pourrait également dériver de la volonté d'Eusèbe de présenter le christianisme, et en particulier le rite du baptême, comme le vrai culte à mystères, dans le cadre des concurrences religieuses qui marquaient les territoires de l'Empire romain dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

## V. – CONCLUSIONS

L'étude du rôle des cultes à mystères dans certains ouvrages d'Eusèbe de Césarée a permis de mettre en évidence l'intersection entre pratiques rituelles et réflexion philosophique dans la construction chrétienne de l'ἑλληνισμός au début du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Dans les textes de la *Préparation* et de la *Démonstration évangélique*, émerge une mutation de sens infligée à cette catégorie : afin de donner une représentation tripartite du monde religieux de l'Empire romain, lorsqu'il parle d'ἑλληνισμός, Eusèbe fait référence à toute forme de polythéisme, et non plus seulement aux traditions religieuses du monde grec. Des enjeux de définition identitaire et des enjeux de polémique antireligieuse et antiphilosophique se superposent tout au long des œuvres de l'auteur chrétien, comme le montre bien l'exemple des cultes à mystères.

---

88. Sur le rôle de la lumière dans les mystères d'Éleusis, A. MOTTE, «Notte e luce nei misteri di Eleusi», dans *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, J. Ries – Ch.M. Ternes (éd.), Milano, 1997, p. 101-115.

89. Cf. JUSTIN, *Apologie*, 61, 12 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, XII, 119, 3. Sur la fonction de l'«illumination» chez Clément d'Alexandrie et sur ses rapports avec la tradition platonicienne et gnostique, G. FILORAMO, «Pneuma e photismos in Clemente Alessandrino», *Augustinianum*, 21/2, 1981, p. 329-337. Pour une analyse de l'épigraphie chrétienne, F. TIDDIA, «Terminologia della luce e battesimo nelle iscrizioni greche e cristiane», *Vetera christianorum*, 38, 2001, p. 103-124.

90. Sur la querelle concernant les rapports entre romans grecs et cultes à mystères, notamment à la suite des ouvrages de K. Kerényi et R. Merkelbach, M. EDSALL, «Religious Narratives and Religious Themes in the Novels of Achilles Tatius and Heliodorus», *Ancient Narratives*, 1, 2000-2001, p. 114-131 et E. SUAREZ DE LA TORRE, «Sul rapporto tra religione e letteratura nella Grecia antica», *Historia Religionum*, 1, 2009, p. 77-94, en particulier p. 87-92.



Afin de récupérer et de resémantiser le langage mystérique d'un point de vue chrétien, Eusèbe est obligé, d'une part, de passer par une condamnation claire des pratiques rituelles initiatiques et, de l'autre, de dénoncer les rapports entre μυστήρια et philosophie qui existaient dans la culture grecque depuis Platon, voire, avant lui, dans la pensée de ceux qu'on a coutume d'appeler présocratiques. C'est par cette tentative de modélisation des μυστήρια anciens qu'Eusèbe est en mesure de proposer à ses lecteurs, et même à l'empereur Constantin, un vocabulaire sémantiquement renouvelé pour la définition des doctrines et des sacrements chrétiens.

Francesco MASSA  
Université de Fribourg



## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	9
Luc BRISSON, «Une exégèse fondée sur l'accord entre la théologie de Platon et les théologies orphique et chaldaïque dans les Écoles d'Athènes et d'Alexandrie» .....	19
Menahem LUZ, «Oracles and Revelations as a Philosophical Mannerism» .....	37
Helmut SENG, «Exégèses des <i>Oracles chaldaïques</i> de Porphyre à Pléthon : le fr. 110 des Places» .....	45
Andrei TIMOTIN, «Le “signe démonique” de Socrate dans la tradition platonicienne, de l'exégèse à la croyance».....	65
Jordi PIÀ, «Prière et appropriation des dogmes dans le stoïcisme impérial : vers une conversion philosophique de nature religieuse ?» .....	77
Chiara O. TOMMASI, «À la recherche des <i>uiri noui</i> : stratégies de la réfutation et enjeux polémiques chez Arnobe» .....	101
Sébastien MORLET, «Les arguments de Porphyre ont-ils joué un rôle dans la constitution des doctrines chrétiennes ?» .....	135
Stéphane RATTI, «Le Diptyque des Nicomaques et des Symmaques au cœur de la polémique pagano-chrétienne» .....	157
Francesco MASSA, «Les “mystères” chez Eusèbe de Césarée : entre débat philosophique et polémique religieuse» .....	173
Laurent LAVAUD, «Métaphysique et Révélation : le débat entre Eunome de Cyzique et Grégoire de Nysse» .....	197
Lorenzo PERRONE, «“Et l'homme tout entier devient dieu” : la déification selon Origène à la lumière des nouvelles <i>Homélies sur les Psaumes</i> » .....	213
Marie-Odile BOULNOIS, «Le rôle de l'exégèse pour la formation du dogme chrétien dans la polémique antijuive : le cas de la théophanie de Mambré (Gn 18)» .....	241

Giovanni FILORAMO, «La conception augustinienne de la <i>uisio dei</i> : de la polémique au dogme» .....	269
Nicoletta BROCCA, «Écritures, christologie et (un peu de) philosophie dans la révélation sibylline» .....	281
Aude BUSINE, «Usages divinatoires du livre : une “anti-exégèse” ?» .....	297
INDEX .....	311
TABLE DES MATIÈRES .....	317



COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES  
SÉRIE ANTIQUITÉ 208

*Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*, volume édité par Alain LE BOULLUEC, Luciana Gabriela SOARES SANTOPRETE et Andrei TIMOTIN.

Depuis les études de Pierre Hadot, on sait que la démarche philosophique à la fin de l'Antiquité prend principalement la forme d'une exégèse des textes faisant autorité, non sans altérer leur visée première. Dès lors qu'ils sont perçus comme l'objet d'une révélation divine, cette herméneutique est indissociable d'une théologie. La lecture et le commentaire des textes impliquent une adhésion quasi religieuse à leur contenu doctrinal, lequel est près d'être assumé comme un ensemble d'articles de foi. Ces deux aspects complémentaires se sont accentués dans une relation complexe de rivalité avec le christianisme.

Cette transition progressive d'une conception philosophique du monde à une perception religieuse dans l'Antiquité tardive, du I<sup>er</sup> siècle au VI<sup>e</sup>, n'a pas été suffisamment analysée. Le présent livre veut contribuer à combler cette lacune. Il fait se croiser les perspectives de divers spécialistes – historiens de la philosophie ancienne, des religions du monde gréco-romain et de la patristique – autour de trois thèmes de réflexion précis : la place des révélations théologiques dans le discours philosophique de l'Antiquité tardive, la démarche exégétique comme source des dogmes philosophiques et théologiques, ainsi que le rôle de la polémique dans l'instauration d'un nouveau rapport entre croyances et philosophie.

Following the studies of Pierre Hadot, we know that the main approach to philosophy in Late Antiquity takes the form of an exegesis of authoritative texts, not without altering their primary aim. As soon as the texts come to be perceived as the products of a divine revelation, the hermeneutics applied to them are indistinguishable from a theology. Reading and commenting on the revelatory texts imply an almost religious adherence to their doctrinal content, which is close to being understood as articles of belief. These two complementary aspects were accentuated in a complex relationship of rivalry with Christianity.

The gradual transition from a philosophical to a religious conception of the world in Late Antiquity, from the first to the sixth century, has not been sufficiently analysed. This book aims to help fill this gap. It brings together the perspectives of various specialists – historians of ancient philosophy, religions in the Graeco-Roman world, and patristics – around three specific themes: the place of theological revelations within the philosophical discourse in Late Antiquity, the exegetical approach as a source of philosophical and theological dogmas, and the role of polemics in the establishment of a new relationship between beliefs and philosophy.

Liste des volumes de la Collection,  
série Antiquité et série Moyen Âge et Temps Modernes, en fin d'ouvrage

Diffusion exclusive : Brepols  
[www.brepols.net](http://www.brepols.net)



ISBN : 978-2-85121-308-2

ISSN : 1158-7032

43 €