

Francesco Massa

# LES CULTES À MYSTÈRES DANS L'EMPIRE ROMAIN

Païens et chrétiens en compétition



les belles lettres



FRANCESCO MASSA

LES CULTES À MYSTÈRES  
DANS  
L'EMPIRE ROMAIN

Païens et chrétiens en compétition

PARIS

LES BELLES LETTRES

2023

[www.lesbelleslettres.com](http://www.lesbelleslettres.com)

Retrouvez les Belles Lettres sur Facebook et Twitter

Tous droits de traduction et d'adaptation  
réservés pour tous pays

© 2023, Société d'édition Les Belles Lettres  
95, boulevard Raspail, 75006 Paris

ISBN : 978-2-251-45474-0

## Chapitre I

### ENTRE PARTAGE ET COMPÉTITION : UNE INTRODUCTION

*[...] par suite, comme il est naturel, dans toutes les villes et bourgades, selon les narrations des anciens, se transmirent des cérémonies (teletai) et des cultes à mystères (mustêria) sur les divinités en accord avec les récits mythiques des ancêtres.*

Eusèbe de Césarée,  
*Préparation évangélique*, XV, 1, 2

#### **1. Des mystères insaisissables : rites et discours dans l'Empire**

Ce livre est un parcours à travers les pratiques et les discours des cultes à mystères dans l'Empire romain des II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles. Son objectif est de comprendre si et quand ces discours et pratiques reflètent des formes d'interaction, voire de compétition religieuse entre les païens et les chrétiens. Il ne s'agira ni d'étudier l'emploi chrétien du vocabulaire des mystères ni de proposer une analyse exhaustive des rapports entre « mystères païens et mystères chrétiens ». Ce volume propose plutôt des études de cas : nous serons ainsi amenés à considérer soit des contextes géographiques et chronologiques délimités (l'Asie Mineure au milieu du II<sup>e</sup> siècle, l'Afrique romaine de 150 à 250, Milan et Éleusis

à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, etc.), soit des figures qui ont marqué l'histoire politique, religieuse et culturelle du monde romain tardif ainsi que leur réception (notamment les empereurs Constantin et Julien). Les particularités locales ou régionales n'ont toujours pas reçu, dans l'historiographie des cultes à mystères, l'attention qu'elles méritaient, alors même que les contextes locaux ou régionaux ont joué un rôle prépondérant dans l'histoire qui nous intéresse, étant donné le caractère fondamentalement local des cultes traditionnels de l'Empire romain<sup>1</sup>. Si cette enquête commence au II<sup>e</sup> siècle, le IV<sup>e</sup> siècle occupe dans les chapitres qui suivent une place centrale. En d'autres termes, l'époque qui nous semble particulièrement éclairante pour comprendre comment ces pratiques et discours que l'on associe à la notion de « mystères » reflètent diverses formes d'interactions entre groupes religieux, est celle qui voit en fait le christianisme s'imposer progressivement au sein de la société impériale et la place publique des cultes traditionnels diminuer.

Aujourd'hui encore, lorsque l'on entend les mots « mystères », ou « cultes à mystères », notre imagination projette d'emblée quelque scène obscure, sur laquelle d'étranges personnages célèbrent d'étranges rituels, différents des autres rituels de la cité, accessibles seulement aux initiés. Dans cet imaginaire, c'est la dimension secrète, « mystérieuse », de ces rituels qui surgit en premier. La littérature savante, s'appuyant sur quelques développements déjà anciens, a longtemps considéré que les cultes à mystères portaient essentiellement sur une forme de doctrine, insistant sur le message de salut que ces cultes devaient révéler aux initiés. Cette perspective a souvent entraîné les chercheurs à négliger leur dimension rituelle, alors même que le champ sémantique des cultes à mystères renvoie d'abord à la pratique rituelle. Seul le grec moderne conserve aujourd'hui au mot « mystères » cette dimension performative, puisque le mot *mistirio* désigne d'abord les « cérémonies de l'Église chrétienne » par lesquelles « la grâce divine est transmise à l'homme », et plus précisément « les sept sacrements de l'Église orthodoxe »<sup>2</sup>. Si la liturgie catholique continue d'employer le terme « mystère », notamment dans l'expression liturgique du *mysterium fidei*, c'est d'abord dans un sens doctrinal, pour désigner

1. Pour deux exemples de cette approche géographique, voir Frankfurter 2005, p. 271-281, et Tellbe 2009.

2. Voir le Λεξικό κοινής νεοελληνικής, s.v. μυστήριο : κάθε τελετή της χριστιανικής εκκλησίας με την οποία μεταδίδεται στον άνθρωπο η Θεία Χάρη et Τα εφτά μυστήρια της ορθόδοξης εκκλησίας.

le contenu de l'eucharistie et non les modalités pratiques par lesquelles ces doctrines sont transmises<sup>3</sup>.

Étudier les cultes à mystères, c'est d'abord être confronté à un problème de définition. Quels phénomènes, quels rituels faut-il inclure dans cette catégorie ? Dans les mondes grec et romain, plusieurs termes désignent ce que nous appelons les « cultes à mystères » (en grec, *mustêria*, *teletai*, *orgia* ; en latin, *mysteria*, *initia*, *sacra*, etc.)<sup>4</sup>. De nombreux spécialistes ont tenté d'isoler les caractéristiques propres des réalités que recouvre chacun de ces termes, en essayant de les associer à différentes formes de rituels, avant de formuler une définition générale de ce qu'il faudrait entendre par le mot « mystères ». D'après Walter Burkert qui proposait une approche phénoménologique, « les mystères furent des rites d'initiation d'un caractère volontaire, personnel et secret qui visaient à un changement d'esprit, par une expérience du sacré »<sup>5</sup> ; en développant cette définition, Jan N. Bremmer a identifié sept caractéristiques générales de ces cultes<sup>6</sup>. Plus récemment, Pierre Vesperini a insisté sur l'importance de la définition formulée à la fin du II<sup>e</sup> siècle par Athénée, *Deipnosophistes*, II, 40d, qui parle des *teletai* comme de fêtes accompagnées d'une *mustikê paradosis*, une « transmission réservée »<sup>7</sup>. Néanmoins, il est important de rappeler que le vocabulaire des mystères dans l'Antiquité englobe en vérité des pratiques culturelles très diverses, des rituels souvent très différents les uns des autres, et ce dès l'époque archaïque grecque.

3. L'origine de l'expression est antique : *Première Lettre à Timothée*, 3, 9 (τὸ μυστήριον τῆς πίστεως).

4. Sur ce vocabulaire, voir *infra*, p. 32-35.

5. Burkert 1992, p. 22.

6. Bremmer 2014, p. 12 : « *secrecy and an emotionally impressive initiatory ritual ; voluntary character ; nocturnal performance ; preliminary purification ; obligation to pay for participation ; rewards promised for this life and life of the next ; the older Mysteries were all situated at varying distances from the nearest city ; open to male and female, slave and free, young and old (except the Mithras cult) »*.

7. Vesperini 2021a, p. 34-35. L'auteur souligne aussi que l'idée de transmission d'un discours sur les dieux constitue une caractéristique épistémique qui rapproche les philosophies antiques des cultes à mystères. Pour d'autres définitions, voir aussi Clinton 2003, p. 55 : « *A mystery cult (1) presupposes mystai as described above, (2) normally requires that they undergo a death-like experience or at least an experience of suffering, and (3) holds forth a promise of prosperity in this life and usually also in the afterlife »* ; Alvar 2008, p. 12-13 : « *the idea of a central revelation or secret, and of a process of initiation to prepare for its apprehension, are fundamental concepts that define the mysteries »*. Pour une discussion plus détaillée de ces diverses positions interprétatives, voir Wellman 2005, Belayche, Massa 2016, p. 10-15, et 2021b, p. 17-25.

Pour en donner une définition minimale et opératoire, nous considérons qu'il s'agit de cérémonies réservées et non dévoilées, à savoir des rituels qui étaient transmis à un groupe limité d'hommes et de femmes. Néanmoins, l'organisation de ces rituels, la possibilité pour tout un chacun de participer à ceux-ci ou non, la diffusion des pratiques propres à ces diverses formes de culte ont largement varié selon les temps et les lieux. De même, les divinités que ces rituels visaient à honorer pouvaient-elles être nombreuses. Il convient donc de conserver une certaine prudence, de ne pas considérer les mystères comme un « type absolu », un phénomène dont on pourrait suivre l'évolution indépendamment de tout contexte géographique ou historique. D'où la nécessité d'une approche sensible à ces contextes, aux différences autant qu'aux similitudes : une approche qui passe par des analyses ponctuelles, focalisées précisément sur des contextes spécifiques<sup>8</sup>. Une telle approche permet d'éviter certaines généralisations abusives et autres simplifications auxquelles peut donner lieu l'emploi indiscriminé de la notion de « cultes à mystères ».

L'époque qui va nous occuper ici est essentielle pour l'étude des cultes à mystères. Dans l'Empire romain, les cérémonies réservées et non dévoilées que nous appelons les cultes à mystères connaissent une surreprésentation dans nos sources. Cette surreprésentation est liée à deux facteurs différents.

Premièrement, le vocabulaire des cultes à mystères et les termes associés à ces pratiques rencontrent une large diffusion à l'époque romaine. Ce vocabulaire va donner lieu à une sorte de langage partagé dont on entrevoit les traces aussi bien dans les contextes rituels, à savoir dans la pratique, que dans les contextes littéraires, comme dans certains textes philosophiques<sup>9</sup>. Plus particulièrement dès le II<sup>e</sup> siècle, on assiste à un processus de « mystérisation », de diffusion du langage des mystères tant au niveau des pratiques qu'au niveau de leur représentation dans les sources littéraires<sup>10</sup>.

8. Sur cette approche, voir les remarques de Pirenne-Delforge, Scarpi 2006. C'est la méthode que Nicole Belayche et moi-même avons suivie dans des travaux collectifs que nous avons dirigés ces dernières années : Belayche, Massa 2016 et 2021, Massa 2018b et Massa, Belayche 2021.

9. À ce propos, voir Graf 2003a, Belayche 2013, p. 35-39, et Borgeaud 2013. Borgeaud 2015 met en évidence les reformulations des mystères de Déméter à l'époque impériale et notamment au I<sup>er</sup> siècle. Sur la circulation du modèle éleusinien dans les territoires de l'Empire, voir Massa 2020a.

10. C'est l'expression que Nicole Belayche et moi-même avons proposée dans Belayche, Massa 2021c, p. 8-9. Voir déjà Auffarth 2013, col. 451-453, pour l'idée de *Mysterisierung*.



Deuxièmement, à cette époque les auteurs chrétiens livrent dans leurs œuvres de nombreuses informations sur ces rites en les présentant comme autant de rituels immoraux, dépravés, servant de prétexte à toutes sortes de pratiques sexuelles réprouvées. Ce discours polémique chrétien se construit au croisement d'une certaine imagination littéraire et d'une connaissance réelle de certaines pratiques, et nous en verrons, au long de cet ouvrage quelques-unes des spécificités. Dans une large mesure, c'est cette rhétorique chrétienne qui a contribué à construire l'image des « mystères » comme un ensemble cohérent de pratiques et de discours, sinon comme une catégorie religieuse à part entière caractérisant non seulement le paganisme, mais aussi la « vraie » religion<sup>11</sup>. Ce regard chrétien a également fabriqué l'imaginaire des « mystères païens » aux II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles comme un outil repoussoir dans les controverses avec les religions traditionnelles.

Ces deux dimensions, la mystérification des sources antiques d'époque impériale et l'attention portée sur ces rituels par les auteurs chrétiens, contribuent à façonner l'image du monde romain des II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles comme un empire peuplé de cultes à mystères. Mais ce qui rend cette histoire en partie plus complexe, c'est que les auteurs chrétiens aussi contribuent à la diffusion du langage mystérique, puisqu'ils emploient volontiers le vocabulaire des cultes à mystères pour parler de leurs propres pratiques et de leurs croyances<sup>12</sup>. Les rituels chrétiens s'ajoutaient donc au panorama hétéroclite des cultes désignés par des termes comme *mustêria*, *teletai*, *initia*, etc.

Nous chercherons ici à comprendre les raisons pour lesquelles les auteurs chrétiens anciens ont utilisé le vocabulaire des cultes à mystères pour parler des pratiques cultuelles qu'ils étaient en train d'établir. Il s'agira de montrer comment ces cultes reflètent diverses formes d'échanges et

11. Sur la stratégie rhétorique des auteurs chrétiens, voir notamment le chap. III, p. 72-82. Il faut d'emblée signaler que l'utilisation des catégories « païens » et « chrétiens » a soulevé des débats importants, puisque ces catégories dérivent d'une perspective chrétienne sur les réalités religieuses de l'époque, comme l'ont montré Lieu 2004, Kahlos 2007 et Rebillard 2014. J'emploie ici cette terminologie lorsqu'il s'agit du point de vue des auteurs chrétiens ; dans les autres cas, j'utilise l'expression « religions traditionnelles ». Sur ces termes, Chuvin 2011<sup>2</sup>, p. 15-20, North 2005 et Cameron 2011, p. 14-32.

12. Pour une analyse du langage mystérique en contexte chrétien, voir Nock 1952, Hamilton 1977, Riedweg 1987 et Stroumsa 1996, p. 20-22. Stroumsa 2017, p. 46, suggère cependant que le langage mystérique n'entre dans le lexique chrétien qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle : les chapitres qui suivent montrent au contraire l'importance de ce phénomène dès le II<sup>e</sup> siècle.

d'interactions entre païens et chrétiens, dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle, lorsque le lexique des mystères commence à être employé par les chrétiens à propos de leurs propres rituels, et jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, moment où l'historiographie chrétienne proclame la « fin du paganisme », c'est-à-dire sous le règne de l'empereur Théodose I<sup>er</sup><sup>13</sup>. Ces échanges et interactions n'ont cessé d'évoluer au long de cette période, reflétant aussi les nouveaux rapports de force en train de s'établir au sein de l'Empire. Alors que le statut des chrétiens évolue, les stratégies au travers desquelles ils appréhendent les réalités païennes évoluent également<sup>14</sup>.

Dans les chapitres qui suivent, il s'agira d'analyser ces questions en considérant à la fois les pratiques rituelles et les discours sur ces pratiques, d'interroger la manière dont les cultes à mystères deviennent en vérité l'objet d'un discours qui ne cesse d'interagir avec la pratique rituelle. Dès lors il ne s'agit pas, ou pas seulement, de considérer la construction d'une théologie chrétienne antique, quand bien même c'est là une question essentielle. C'est cette dimension interactive des discours et des pratiques qui nous intéresse, et notamment le caractère performatif du discours chrétien sur les cultes à mystères, ancré dans son contexte géographique spécifique. Cette démarche implique de saisir les enjeux des textes, d'interroger le statut, l'autorité, le pouvoir de leurs auteurs, afin de jeter un nouveau regard sur le rôle joué par ces textes, en tant que supports matériels de nouvelles constructions intellectuelles et idéologiques<sup>15</sup>.

## 2. Les mystères des historiens

Les études consacrées à l'évolution des cultes à mystères à l'époque impériale ont longtemps été l'apanage d'une certaine histoire des religions concentrée sur les transformations religieuses du monde romain d'époque impériale, mais aussi de la théologie chrétienne. L'un et l'autre domaine ont profondément marqué le regard que l'on porte encore aujourd'hui

13. Je reviendrai sur cette question dans le chap. X, p. 303-306.

14. À juste titre Van Hoof, Van Nuffelen 2015, p. 4-6, proposent de nuancer l'opposition trop rigide entre littérature païenne et chrétienne, qui témoignent l'une comme l'autre, on y reviendra amplement, de la *paideia* partagée des auteurs de l'époque. Néanmoins, la notion de « compétition » permet aussi de mettre en évidence certaines oppositions, en particulier dans le discours sur les mystères.

15. Pour reprendre la belle formule de Meylan 2020, p. 43 : « Tout texte constitue une tentative de modifier la conscience de ceux auxquels il s'adresse ».

sur ces cultes. Dans un cas comme dans l'autre, toutefois, il s'agissait d'abord de valider certains paradigmes herméneutiques.

Commençons par l'histoire des religions. Le schéma qui a longtemps dominé ces études postulait une sorte de tendance vers une « spiritualisation » de la religion, interne au paganisme, et aboutissant à la « christianisation » de l'Empire romain<sup>16</sup>. Ce processus aurait pour origine la diffusion au sein de l'Empire des religions dites « orientales », interprétées essentiellement comme des religions du « salut »<sup>17</sup>. De ce point de vue, le paganisme apparaît essentiellement comme une préparation au christianisme, lequel est, lui, l'aboutissement naturel d'une lente évolution religieuse, un progrès dans l'histoire religieuse de l'humanité. Ce paradigme guide de manière emblématique les travaux du savant belge Franz Cumont, notamment son ouvrage majeur : *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (un livre publié la première fois à Paris en 1906). Dans cet ouvrage, Cumont décrit la rencontre du paganisme et du christianisme dans l'Antiquité comme deux armées qui se font face sur un champ de bataille : c'est une guerre entre deux adversaires que tout oppose, deux réalités fondamentalement distinctes<sup>18</sup>. Pour Cumont, les religions orientales qui se diffusent à la même époque dans l'Empire romain, malgré leur diversité, s'allient les unes aux autres pour lutter contre l'ennemi commun : le christianisme<sup>19</sup>. S'il a depuis été largement remis en question, ce modèle interprétatif reste très présent, et l'on peut encore le voir à l'œuvre dans un certain nombre d'études récentes abordant les polythéismes grec et romain dans une perspective christianocentrée, notamment dans la manière d'aborder l'idée de « religion »<sup>20</sup>.

Dans ce modèle, les cultes à mystères apparaissent comme des protagonistes. Cumont considérait ainsi que « toutes les dévotions venues du Levant [avaient] pris la forme de mystères ». Ce postulat est lourd de conséquences : par définition, les divinités orientales devenaient des divinités « mystériques », et les cultes à mystères le mode par lequel les religions orientales étaient apparues puis s'étaient diffusées dans l'Empire,

16. Par exemple, Veyne 1991, p. 281-310 ; *contra*, Belayche 2007a.

17. Une telle spiritualisation du paganisme aurait à son tour conduit à une forme de « mono-théisme païen ». Pour une analyse récente de ce dernier phénomène, voir Athanassiadi, Frede 1999, Mitchell, Van Nuffelen 2010a et 2010b.

18. Cumont 2006 [1906], p. 336.

19. Sur cet ouvrage de F. Cumont, voir Bonnet, Van Haepelen 2006 et Bonnet 2006.

20. Voir les critiques de Scheid 2013 et 2018 pour la religion romaine ; Pirenne-Delforge 2016 pour la religion grecque.

supplantant petit à petit la religion traditionnelle<sup>21</sup>. Ce modèle traverse l'historiographie des cultes à mystères au XX<sup>e</sup> siècle. Il fait des cultes à mystères des pratiques dont l'enjeu était de permettre « à un paganisme obsolète de redresser la tête », selon l'expression de Robert Turcan<sup>22</sup>. Dans cette perspective, le paganisme s'ouvre, avec les mystères, à ce qui serait une forme d'expérience religieuse davantage personnelle, permettant à tout un chacun d'approcher la divinité. Les discours sacrés qui encadrent ces cultes les distingueraient des rites anonymes et froids de la vieille religion civique<sup>23</sup>. Il faut cependant souligner que cette conception dépend d'une certaine idée de la religion « mystique », telle que l'avaient formulée les savants protestants de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui envisageaient cette religion comme un processus de transformation, voire d'élévation, de l'esprit. Le philosophe et théologien Ernst Troeltsch considérait ainsi la mystique comme une forme pure, parfaite de religion : sans mystique, il n'y a pas de « vraie » religion<sup>24</sup>. Comme l'a cependant montré Christoph Auffarth, ces idées qui prennent forme au sein du protestantisme allemand, adoptées notamment par Max Weber, vont devenir la base à partir de laquelle on va chercher à comprendre à la fois les cultes orientaux et les cultes à mystères<sup>25</sup>.

Cette théorie de la « spiritualisation » du paganisme traditionnel à l'époque impériale, sous l'effet d'une nouvelle énergie insufflée par les religions dites orientales, est intimement liée à un autre paradigme encadrant l'interprétation des cultes à mystères : celui du déclin de la cité. Si les questions religieuses, si les religions orientales et les cultes à mystères connaissent un tel essor à partir du II<sup>e</sup> siècle, c'est parce que la *polis*, la cité, non pas seulement en tant que structure administrative et politique, mais en tant qu'institution fondamentale de la vie sociale et religieuse dans l'Empire, est en crise. C'est là un paradigme historiographique qui remonte au moins à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'Edward Gibbon publie son ouvrage monumental : *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1778). Cet ouvrage visait à éclairer la chute de l'Empire. Dans le sillage de Gibbon,

21. Cumont 2006 [1906], p. XXXIX-XLIV. Sur les rapports entre cultes à mystères et religions orientales, voir Bonnet, Rüpke, Scarpi 2006.

22. Turcan 1994, p. 36. Voir encore tout récemment Lehmann 2017 et Decharneux, Viltanioti 2015.

23. Un exemple clair de cette interprétation est fourni par Wiens 1980.

24. Troeltsch 2009, p. 419.

25. Auffarth 2009. Sur l'impact de la théologie protestante sur l'histoire des religions, encore de nos jours, voir aussi Scheid 2013, p. 40-47.

la période qui survient après l'âge d'or de la dynastie antonine (96-192) apparaît, pour la plupart des savants, comme une période de décadence qui annonce la fin de l'Empire. Cette lecture historiographique, qui fait du « Bas-Empire » une période de déclin, contribue à la diffusion de l'idée selon laquelle l'abandon progressif de la religion traditionnelle et la « christianisation » de l'Empire seraient liés à son inexorable chute.

Sous diverses formes, on retrouve cette idée chez un certain nombre d'historiens. Andreas Alföldi, par exemple, établissait un rapport entre la crise économique que subit l'Empire au III<sup>e</sup> siècle et le succès du christianisme dans le monde romain<sup>26</sup>. C'est à partir de cette idée que l'historiographie des derniers siècles de l'Empire a pu représenter cette période comme un « âge d'angoisse », selon le titre du célèbre ouvrage d'Eric R. Dodds, paru en 1965. Le déclin institutionnel, social, politique de l'Empire, aurait été source d'une profonde inquiétude, d'une « angoisse » face à laquelle les nouvelles religions se trouvaient mieux armées que les religions traditionnelles<sup>27</sup>. Au sein d'une *polis* décadente, les cultes traditionnels se seraient ainsi vus progressivement délaissés en faveur de nouvelles formes de spiritualité. Dans ce contexte, les cultes à caractère secret, initiatique, en viennent à occuper une place nouvelle<sup>28</sup>. L'essor des cultes à mystères serait ainsi une conséquence du déclin de la cité, puisque ces cultes apparaissent comme un moyen par lequel les individus pouvaient fuir l'angoisse de la réalité, et nouer aussi un rapport plus intime avec le divin.

L'on sait cependant aujourd'hui (notamment depuis les travaux de Claude Lepelley) que la cité est restée une institution centrale au moins jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, bien que sa vitalité ne soit pas équivalente dans l'ensemble des territoires de l'Empire<sup>29</sup>. Surtout, et depuis les travaux de Peter Brown, la recherche sur les derniers siècles de l'Empire a été entièrement renouvelée, en particulier dans sa manière d'envisager les rapports

26. Alföldi 1938. Le paradigme inauguré par E. Gibbon n'a véritablement été mis en cause qu'avec les travaux de Peter Brown et d'Henri-Irénée Marrou dans les années 1970 : Brown 1971 et Marrou 1977.

27. Dodds 2010 [1965].

28. Sur le rapport entre diffusion des mystères et crise politique, voir Harland 2006.

29. Lepelley 1979 et 1993, p. 9-23, pour l'Afrique romaine ; sur l'Asie Mineure, Pont 2020 ; plus généralement, voir l'étude fondamentale de Liebeschuetz 2001 et Krause, Witschel 2006. Sur les transformations de la cité dans l'Antiquité tardive, voir aussi Janniard 2018 et la synthèse d'Humphries 2019. Même les écoles témoignent de la vitalité des cités tardo-antiques : voir Stenger 2019. Sur le rôle de la cité, voir aussi le chap. II, p. 37-39.

entre l'histoire religieuse et l'histoire politique et sociale ; dans sa manière aussi d'interroger les représentations et constructions identitaires et l'émergence de nouvelles formes de savoir, d'autorité, de pouvoir qui caractérisent cette période<sup>30</sup>. Aborder la question des transformations religieuses sous cet angle permet de dépasser le modèle téléologique hérité de Cumont, l'idée d'une évolution du paganisme au christianisme, et de mettre en évidence les diverses dynamiques politiques, sociales et culturelles qui éclairent ces transformations, les interactions, précisément, les permanents emprunts, transferts, échanges, qui font du christianisme et du paganisme non pas deux camps qui s'opposent sur un champ de bataille, mais des ensembles hybrides aux contours sans cesse redéfinis. Ce dont il s'agit, au fond, c'est de nous extraire de cette vision apologétique de l'histoire des religions, qui oppose un christianisme triomphant à un paganisme décadent et incapable de répondre aux attentes individuelles des sujets de l'Empire.

### 3. Les mystères des théologiens

Le second domaine d'études au sein duquel les cultes à mystères constituent depuis longtemps un objet de recherche – je l'évoquais précédemment – c'est l'histoire du christianisme et de la théologie chrétienne. La catégorie même de « cultes à mystères » surgit d'ailleurs de ce contexte. Cette catégorie, il faut insister sur ce point, n'est pas antique. L'expression n'est en fait devenue courante que récemment, remplaçant la notion de « religion à mystères », longtemps privilégiée par les savants<sup>31</sup>.

30. Sur le monde de l'Antiquité tardive, voir Bowersock, Brown, Grabar 1999 et Cameron 2012<sup>2</sup>. Sur le débat historiographique autour de cette période, Straw, Lim 2004, Athanassiadi 2010, p. 21-41, et Ratti 2015.

31. Comme le rappelle Jan N. Bremmer, le terme *Mysterienreligion* apparaît à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ; voir Bremmer 2014, p. IX. L'une des premières attestations de l'expression « culte à mystère » serait K. Prümm qui dans une section de son manuel de 1943 sur les cultes grecs et romains en lien avec la diffusion du christianisme réunit sous l'étiquette *Die Mysterienkulte* plusieurs pratiques rituelles antiques : voir Prümm 1943, p. 215-220. Je remercie Giulia Sfameni Gasparro d'avoir attiré mon attention sur cet ouvrage. Quelques années plus tard, l'expression est utilisée également par Bianchi 1982 : bien que le titre contienne la formule « *religioni di mistero* », dans le corps du texte le savant utilisait toujours « *culti di mistero* ». Dans le sillage des travaux d'U. Bianchi, voir les travaux de G. Sfameni Gasparro, notamment Sfameni Gasparro 1984. L'expression s'est ensuite répandue à la suite du travail séminal de Burkert 1987.

Avant de susciter l'intérêt des historiens de l'Antiquité, ce sont d'abord les philosophes et les théologiens chrétiens qui se sont penchés sur ces « mystères » païens susceptibles d'éclairer les pratiques et doctrines chrétiennes. Surtout, ils ont cherché à comprendre pourquoi le vocabulaire des mystères en vint à être employé par les auteurs chrétiens anciens. Si les mystères avaient déjà suscité l'attention de certains humanistes de la Renaissance, c'est avec la période moderne que cette réflexion prend une vigueur nouvelle. Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Cristoforo Landino recourent tous abondamment à la notion de « mystères », mais les mystères qui les intéressent, ce sont d'abord les mystères des philosophes, platoniciens notamment, puisqu'il s'agit avant tout, pour eux, d'établir un lien entre philosophie et mystères<sup>32</sup>. L'héritage de la tradition néoplatonicienne, en particulier Porphyre et Jamblique, eut une influence considérable sur la pensée de la Renaissance. Cependant, et comme l'a souligné Edgar Wind, les nouveaux platoniciens qui surgissent à la Renaissance « se souciaient moins des cultes à mystères que de leur adaptation philosophique »<sup>33</sup>. Dès le xv<sup>e</sup> siècle, donc, on parle bien des « mystères des Anciens », mais leur intérêt réside dans la dimension allégorique, voire ésotérique, qu'on leur attribue, dans la lignée de la tradition néoplatonicienne.

Ce n'est qu'au xvii<sup>e</sup> siècle qu'émerge une analyse critique sur les aspects rituels de ces mystères. À cette époque, en effet, l'on commence à se pencher sur ce que sont véritablement ces cultes, et les différentes formes de rituel qui leur sont attachées. Ce qui intéresse les savants, en particulier les savants protestants qui écrivent dans le sillage des guerres de Religion, c'est la possibilité d'une dépendance de l'Église à l'égard du paganisme antique, de l'idolâtrie. Le contexte qui donne lieu à cette réflexion, c'est donc la polémique entre catholiques et protestants. Dans ce climat, la notion de « mystères » devient un enjeu théologique, l'objet d'un discours portant sur la pureté originelle du premier christianisme, qui se serait progressivement corrompu au contact des religions du monde grec et romain.

Jonathan Z. Smith a montré l'importance de ce discours dans l'œuvre du philologue et pasteur genevois Isaac Casaubon. Son *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*, publié pour la première fois à Londres en 1614, constitue une réponse protestante à l'histoire ecclésiastique du

32. La suite de ce paragraphe s'appuie sur Massa 2016, p. 111-113. Sur le lien entre philosophie et mystères dans l'Antiquité, voir le chap. III, p. 66-69.

33. Wind 1992, p. 19.

cardinal Cesare Baronio, bibliothécaire du Vatican, dont les *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, avaient été publiées entre 1588 et 1614<sup>34</sup>. Dans un chapitre consacré au thème de l'eucharistie, Casaubon esquisse une réflexion sur le mot *mustêrion* à partir de ses occurrences dans les épîtres de Paul. L'objectif de Casaubon est de mettre en évidence le fait que, selon lui, la tradition catholique dériverait bon nombre de ses pratiques et notions des mystères païens, à commencer par le sacrement de l'eucharistie (tant le rituel que son interprétation théologique traditionnelle). Cette catégorie, celle des « mystères païens », émerge ainsi dans le contexte d'un débat théologique interne au christianisme de la première modernité. La manière de comprendre cette catégorie, d'en esquisser le contenu, repose essentiellement sur les sources patristiques<sup>35</sup>. Comme l'a noté J. Z. Smith, deux aspects du traité de Casaubon vont durablement marquer la perspective des auteurs postérieurs. D'abord, le savant genevois a délimité le champ lexical des mystères, circonscrit les termes (*mustêrion*, *muêsis*, *teletai*, *epopteia*, *mustagôgia*) sur lesquels vont se concentrer les spécialistes qui viennent après lui et qui vont eux aussi s'intéresser à cette catégorie ; ensuite, il a étroitement associé sa définition de la notion de *mustêrion* à la notion chrétienne de secret. Il voyait ainsi dans les « mystères païens » l'origine de la *disciplina arcani* qui, au début de notre ère, aurait imposé aux chrétiens un interdit sur leurs propres enseignements qu'il ne convenait pas de révéler aux païens ou aux catéchumènes<sup>36</sup>. Cette idée, on aura l'occasion d'y revenir, va marquer nombre d'auteurs postérieurs.

Le débat sur les mystères reste longtemps intriqué dans la polémique interconfessionnelle. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la *Religionsgeschichtliche Schule* (École de l'histoire des religions) allemande donne d'ailleurs à ce débat un nouvel essor, tout en prétendant proposer une nouvelle interprétation des origines du christianisme. De manière évidente, les théologiens et philologues de Göttingen appartenant à ce courant et qui ambitionnaient de reconstituer la réalité historique des cultes à mystères avaient eux aussi à cœur de démontrer combien la tradition catholique était en vérité l'héritière des rituels mystériques de l'Antiquité<sup>37</sup>. Plus soucieux d'établir des points

34. Smith 1990 est un ouvrage capital sur la question de la comparaison entre le christianisme ancien et les religions de l'Antiquité tardive. Sur cet ouvrage, Meyer 1992 et Walt 2015.

35. Casaubon 1663 : la section consacrée à la notion de *mustêrion* occupe les p. 477-499.

36. Smith 1990, p. 57-58. Je reviendrai sur la *disciplina arcani* au chap. IX, p. 273-274.

37. Pour ne citer que les exemples les plus représentatifs : Anrich 1894 ; Bousset 1921 et Reitzenstein 1927<sup>3</sup>.



de comparaison que d'interroger les différents contextes des sources servant à appuyer leur reconstruction – des sources souvent employées sans interroger leur chronologie –, ces savants vont néanmoins jouer un rôle clé dans la fabrication et la diffusion de la notion moderne de « religions à mystères »<sup>38</sup>. Le livre de Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (publié à Leipzig en 1910), consacre d'ailleurs cette expression, qui s'impose rapidement, même en dehors des pays germanophones.

Les « mystères païens » deviennent un objet d'investigation à part entière, comme le confirme le cours que donne Alfred Loisy au Collège de France en 1912, bientôt publié sous le titre : *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*<sup>39</sup>. Au motif d'une influence des mystères païens sur le christianisme des origines s'oppose l'idée d'une nette démarcation, d'un conflit entre deux adversaires aux contours bien délimités. Cette idée a amené certains savants à focaliser leur attention sur certaines figures divines envisagées comme autant de rivales du Christ. On connaît la formule d'Ernest Renan : « si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste ». L'idée prend, non seulement chez les spécialistes, mais aussi auprès du grand public<sup>40</sup>. Franz Cumont affirme lui aussi, à propos du III<sup>e</sup> siècle, qu'« il sembla un instant que le monde dût devenir mithriaste »<sup>41</sup>. Cette idée a depuis longtemps été déconstruite. Dans les années 1930, Arthur D. Nock en soulignait déjà les limites, notamment eu égard aux rapports de force entre communautés religieuses dans le contexte impérial ; mais cela n'a pas retenu plusieurs savants ultérieurs de faire de Mithra le grand rival du Christ<sup>42</sup>.

L'approche historiciste inaugurée par la *Religionsgeschichtliche Schule* allemande s'impose définitivement entre les deux guerres mondiales. Le contexte d'après-guerre, toutefois, est marqué par un relatif désintérêt pour cette question du lien entre mystères païens et mystères chrétiens, tant du côté des historiens des religions antiques, plus intéressés par les rituels d'époque classique, que chez les théologiens, qui accordent désormais une attention nouvelle au contexte judéo-hellénistique qui

38. Sur l'historiographie, Alvar 2008 et Bremmer 2014, p. 142-154.

39. Loisy 1930<sup>2</sup>. À ce propos, voir Roessli 2013 et Lannoy 2020.

40. Renan 1882, p. 579.

41. Cumont 2013 [1913<sup>3</sup>], p. 157. Sur le débat historiographique, Simon 1978.

42. Nock 1933, p. 14.

préside à la naissance du christianisme, au détriment parfois du contexte gréco-romain. Les positions de certains grands spécialistes des religions de l'Antiquité vont en ce sens. Aucun chapitre du livre de Walter Burkert consacré aux cultes à mystères ne porte sur la question du lien entre ces cultes et le christianisme ancien. Burkert affirme d'ailleurs qu'il n'existe « aucune preuve à caractère historico-philosophique » du fait que certains passages du Nouveau Testament seraient « dérivés directement des mystères païens »<sup>43</sup>. Plus récemment, Jan Bremmer a souligné que l'influence des cultes à mystères sur le christianisme ne pouvait être prouvée ni sur le plan des sacrements ni sur le plan des doctrines<sup>44</sup>.

#### **4. *Paideia*, autorité et contexte local : une approche tridimensionnelle**

Pour sortir de ces modèles historiographiques qui soit rejettent toute influence, soit font du christianisme ancien un « dérivé » du paganisme, les pages qui suivent proposent une autre approche des interactions entre rituels païens et rituels chrétiens dans l'Empire romain. Cette approche repose sur deux courants d'études qui ont largement renouvelé notre regard sur la question des transformations religieuses qui prennent place entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle. Le premier de ces courants a réintégré le christianisme dans le contexte des dynamiques religieuses et culturelles de l'époque impériale, en abordant celui-ci comme un élément à part entière du paysage religieux de l'Empire<sup>45</sup> ; le second s'interroge sur le rôle des situations de cohabitation ou de contact dans la fabrique des identités, religieuses notamment, dans ce cadre<sup>46</sup>.

Le contexte dans lequel ont pu s'établir diverses formes d'interaction dans ce que la documentation, tant païenne que chrétienne, appelle des « mystères », c'est un Empire caractérisé de manière générale par des processus d'échanges, de réaction et contre-réaction, un Empire au sein duquel coexistent une multitude de rites, de récits, de traditions locales ou transversales, un vaste espace « connecté » en somme, où les réalités particulières de telle ou telle cité, à commencer par Rome, s'articulent

43. Burkert 1987, p. 101.

44. Bremmer 2014, p. 152-154.

45. Voir notamment Rüpke 2009 et 2018, p. 336-345.

46. On pourra citer trois jalons dans l'histoire de ce courant : Lane Fox 1997, Belayche, Mimouni 2003 et Bonnet, Ribichini, Steuernagel 2007.

aussi à une culture partagée, une *koiné* gréco-romaine. C'est là une donnée fondamentale pour comprendre le type d'interactions qui nous intéresse<sup>47</sup>. Évidemment, l'espace méditerranéen a toujours constitué un tel espace « connecté », mais l'unité politique autant que la taille de l'Empire donne à ces phénomènes de cohabitation et d'interaction une dimension nouvelle<sup>48</sup>. Surtout, l'unification de l'espace méditerranéen sous les auspices de l'Empire romain, n'a pas seulement offert un cadre favorable à de tels contacts et échanges : elle a aussi attisé les rivalités, la compétition entre différents groupes religieux, qui ont pu, dès lors, chercher à réaffirmer les contours de leur identité, à mieux les définir, voire à les repenser entièrement.

Pour comprendre l'emploi que font les auteurs chrétiens anciens du lexique des cultes à mystères, ce travail propose de considérer trois dimensions complémentaires. En premier lieu, la dimension philosophique et rhétorique des cultes à mystères : dès l'époque classique, l'on peut en effet se servir du langage des mystères aussi à des fins métaphoriques, et pas seulement, donc, pour désigner des pratiques rituelles concrètes<sup>49</sup>. Le langage des cultes à mystères relève ainsi d'une forme de *paideia* partagée par les lettrés du monde romain, y compris les lettrés chrétiens<sup>50</sup>. C'est sur cette base scolaire commune qu'André-Jean Festugière parlait des « mystères littéraires », des mystères révélés non pas par des rituels, mais par des textes. Ces mystères portaient sur une doctrine secrète, un enseignement réservé relatif au divin<sup>51</sup>.

47. Sur le rapport entre dimension locale et dimension globale, voir notamment Ando 2010 et Woolf 2016.

48. Belayche 2003 et Rüpke 2007.

49. Depuis Platon au moins, la philosophie grecque s'était efforcée d'assimiler le vocabulaire mystérique et d'isoler notamment les termes techniques de l'initiation éleusinienne ou de la possession bachique de leurs contextes rituels afin de définir l'expérience de la connaissance philosophique. Sur l'assimilation du vocabulaire des cultes à mystères par les philosophes, voir Riedweg 1987, p. 1-69, Martín-Velasco, García Blanco 2016, Bremmer 2017b et Massa, Belayche 2021.

50. Sur la *paideia* partagée des penseurs de cette époque, voir Brown 1992, p. 35-70, Poudéron, Doré 1998, Eshleman 2012, Van Hoof, Van Nuffelen 2015.

51. Festugière 1932, p. 116-132 : « il n'en subsiste pas moins, entre les mystères cultuels et les mystères littéraires, des différences essentielles. Ceux-ci se fondent, par définition, sur un λόγος. Ils sont renfermés en un livre, ou plutôt c'est le livre même qui est ici le mystère. Ils sont donc destinés à être lus. Et, d'ordinaire, c'est au seul lecteur qu'est réservée l'initiation. Par suite, ils visent, avant tout, à une connaissance, γνώσις [...]. Dès lors, ces mystères littéraires ressortissent à la sagesse, ils mènent à une sorte de sagesse supérieure, ils sont une philosophie »

En second lieu, il nous faut tenir compte d'une dimension spécifique au contexte chrétien, qui dérive de l'usage du terme *mustéria* dans la traduction grecque de la Bible, la Septante, mais aussi dans les épîtres de Paul (ou qui lui sont attribuées) et les Évangiles<sup>52</sup>. L'existence de cette terminologie dans la tradition biblique constituait, pour les auteurs chrétiens, un argument d'autorité, justifiant leur propre utilisation de cette terminologie, mais leur imposant aussi de réfléchir sur celle-ci et sur son sens théologique. Il faut cependant souligner que les auteurs chrétiens anciens n'étaient pas les premiers à employer le vocabulaire des cultes à mystères païens pour exprimer des conceptions relevant d'un horizon religieux différent. Certains auteurs judéo-hellénistiques, Philon d'Alexandrie en particulier, adaptent l'usage platonicien des cultes à mystères pour expliquer la tradition mosaïque<sup>53</sup>. C'est sur ces bases que les auteurs chrétiens vont construire leur propre notion de « mystère » et donner à ce terme un sens spécifique. C'est d'ailleurs pourquoi on a souvent affirmé que l'utilisation chrétienne du vocabulaire des mystères pouvait se réduire à un usage allégorique ou métaphorique, sans postuler une quelconque influence des cultes à mystères sur l'élaboration des discours et des pratiques chrétiennes. La dimension métaphorique du langage mystérique est bien attestée depuis l'époque hellénistique, et il ne s'agit pas de nier son importance<sup>54</sup>. Néanmoins, et comme l'a observé Philippe Hoffmann pour les philosophes d'époque impériale, l'usage du vocabulaire des cultes à mystères « est beaucoup plus qu'une manière de parler » et il est nécessaire de « prendre ce vocabulaire tout à fait au sérieux »<sup>55</sup>.

Il est cependant une troisième dimension dont il faut tenir compte et qui n'a jusqu'ici que rarement été considérée : les interactions réelles, sur

(p. 127). Récemment, Philonenko 2017, p. 36, a repris l'expression de Festugière pour la réadapter au contexte qoumrânien : l'auteur utilise l'appellation de « Mystères de l'Univers », à savoir des mystères sans rites qui « témoignent d'une ardente curiosité de connaître Dieu, les structures du monde caché, les éléments qui le constituent ».

52. Sur le lexique mystérique dans les textes bibliques, voir Bornkamm 1942, Harvey 1980 et Lods 1987.

53. Voir par exemple Philon d'Alexandrie, *De Cherubim*, 48. Les œuvres de Philon d'Alexandrie sortent du cadre chronologique de cet ouvrage. Leur rôle fut cependant essentiel pour l'usage que feront les auteurs chrétiens de langue grecque du vocabulaire des mystères. Sur ce vocabulaire chez Philon, voir l'analyse détaillée de Riedweg 1987, p. 70-115 ; pour un état récent de la question, voir Cohen 2004. Sur la condamnation des cultes à mystères chez Philon, voir Berthelot 2017, p. 647-649.

54. Sur cet usage métaphorique, voir notamment Nock 1964<sup>2</sup>, p. 116-145.

55. Hoffmann 2021a, p. 502.

le terrain, dans les contextes civiques où vivaient la plupart des chrétiens ; pour le dire autrement, les échanges au niveau de la pratique culturelle. Au-delà de la métaphore, du fait même de ces interactions, il est possible de considérer aussi les formes de rituel, le langage rituel partagé entre païens et chrétiens. Lorsqu'un auteur chrétien emploie le lexique des cultes à mystères pour parler d'un rituel chrétien, ses auditeurs, lecteurs, ou plus largement son public (en particulier son public cultivé) avaient sans doute connaissance de certains *exempla* fournis par de la tradition écrite (littéraire, philosophique ou biblique), mais ils avaient certainement aussi en tête ces pratiques réelles propres à leur environnement culturel ; ces cultes auxquels participaient la plupart des membres de la cité et auxquels ils participaient parfois eux-mêmes<sup>56</sup>.

Dans un contexte pluriel, concurrentiel, comme celui de l'Empire romain<sup>57</sup>, les auteurs chrétiens ont pu être confrontés à des cultes très différents selon les régions et les époques. La coexistence d'une ou plusieurs minorités religieuses au sein d'une même cité pouvait également provoquer « toute une gamme de réactions allant de l'indifférence à l'hostilité affichée »<sup>58</sup>. Il s'agira donc ici de prendre en compte cette dimension rituelle, tout en demeurant attentif à la chronologie et au caractère local de certains cultes, dans le but de mettre en évidence les interactions réelles que pouvaient avoir certains auteurs chrétiens avec les cultes à mystères propres aux différents contextes dans lesquels ils évoluaient<sup>59</sup>.

## 5. Formes et fonctions de la compétition

À partir d'une analyse contextualisée de ces interactions, les chapitres qui suivent rejettent l'idée d'une sorte de dérivation généalogique entre mystères chrétiens et mystères païens. Une telle idée présuppose l'existence

56. Les cas réunis dans cet ouvrage montrent qu'étudier ces formes d'interactions sur le terrain pose souvent un problème méthodologique : sauf en de rares exceptions, la présence de chrétiens est difficile à établir à la fois d'un point de vue archéologique et/ou épigraphique et d'un point de vue littéraire.

57. Rüpké 2014a, p. 181, parle d'un pluralisme compétitif.

58. Pont 2019, p. 145.

59. Cette approche contextualisée est cependant limitée en raison de la pénurie des sources qui caractérise les cultes antiques. Comme le rappelle, pour les cultes à mystères, Alvar 2014, p. 362 : « le plus souvent, un culte n'est attesté que par une donnée matérielle isolée, qui constitue en conséquence le seul élément pour en dater le début et la fin et l'inscrire dans le temps et dans l'espace ».

d'un christianisme aux frontières bien établies, opposé à un « paganisme » aux frontières, elles aussi, bien définies. Le fait que l'on ne puisse parler, pour les premiers siècles de notre ère, ni du christianisme ni des cultes à mystères comme de phénomènes uniformes, cohérents, nous impose d'opter pour une autre méthode : renoncer à toute forme d'interprétation générale pour proposer d'analyser, de manière plus fine, les contacts et interactions entre païens et chrétiens en des époques et des lieux précis et strictement délimités. Il s'agira donc d'évaluer dans quelle mesure la cohabitation entre païens et chrétiens dans les différents territoires de l'Empire a aussi provoqué des interférences, tant au niveau des pratiques « mystériques » (païennes ou chrétiennes) qu'au niveau des discours sur les cultes à mystères<sup>60</sup>.

La notion de « compétition religieuse » est susceptible d'éclairer cette question. C'est là une notion récemment empoignée par plusieurs chercheurs<sup>61</sup>. Bien qu'en contexte religieux ses contours soient fluides, la « compétition » est un élément central des sociétés grecque et romaine ; elle animait et façonnait les contextes politique, culturel, économique ou sportif des cités antiques. Dans la perspective qui est la nôtre, la « compétition » est alors une forme d'expression liée à l'évolution des sociétés civiques<sup>62</sup>. C'est pourquoi, à la différence de la métaphore du « supermarché des religions »<sup>63</sup>, elle permet de mettre au centre de la réflexion les dynamiques sociales des groupes, sans insister nécessairement sur la dimension de l'individu et sur sa religion personnelle<sup>64</sup>.

60. Borgeaud 2016 a appliqué la notion d'interférence pour explorer l'utilisation chrétienne des mystères en contexte antihérétique.

61. Pour quelques réflexions théoriques autour de la notion de « compétition religieuse » dans l'Antiquité, voir Engels, Van Nuffelen 2014, p. 11-12, Naerebout 2016 et Ullucci 2019. Pour une utilisation dans des contextes d'époque impériale, voir Chaniotis 2002, Rosenblum, Vuong, DesRosiers 2014 et DesRosiers, Vuong 2016.

62. Voir, par exemple, Faraone 1991 et Lendon 1997. Je précise ici que la notion opératoire de « compétition » utilisée dans ce volume ne fait référence ni à une dimension « économique » ni à l'idée d'un rapport entre une offre et une demande. Elle se réfère surtout à la dimension agonistique des sociétés antiques.

63. Dans les années 1960, les sociologues ont appliqué l'expression à l'étude des religions. Berger 1963 est le premier à avoir utilisé l'expression « *market of religions* », qui a ensuite été appliquée aux études sur l'Antiquité : voir notamment North 1992. Comme le souligne Scheid 2013, p. 75, il est anachronique de penser que les individus dans le monde romain étaient entièrement libres de faire leurs choix religieux.

64. Il serait faux d'envisager ces groupes comme des communautés religieuses strictement différenciées. Dans la réalité quotidienne, l'identité de ces différents groupes religieux était loin

Le concept de « compétition », plus sans doute que ceux de « conflit », de « tolérance », ou encore de « cohabitation », permet de considérer une palette plus large d'interactions entre les divers groupes religieux de l'Empire. Ce concept implique une dynamique qui exclut de fait la simple coexistence pacifique entre des groupes qui se perçoivent ou qui sont perçus comme appartenant à des horizons religieux différents. Ce qui ne signifie pas pour autant que les diverses formes d'interaction impliquant de tels groupes s'exprimaient nécessairement par un conflit (plus ou moins violent) ; ni non plus qu'il faille nécessairement postuler l'existence d'une autorité (politique ou religieuse) tolérante vis-à-vis de l'altérité religieuse. Par « compétition », j'entends ces formes d'interaction réciproque susceptibles de se mettre en place lorsque plusieurs groupes cohabitent sur un même territoire et cherchent, chacun, à établir et exprimer (discursivement ou rituellement) ce qui les distingue les uns des autres, tout en étant constamment influencés les uns par les autres.

Il est évident que de telles formes d'interactions « compétitives » ne sont pas toujours attestées. Sans doute aussi cette clé de lecture n'est-elle pas toujours et en tous lieux pertinente<sup>65</sup>. Toutefois, lorsque la documentation nous permet d'entrevoir de telles interactions, l'on observe au moins deux niveaux différents de compétition : d'une part, une compétition autour des discours, en particulier chez les auteurs chrétiens qui cherchent à établir une identité chrétienne distincte, tant vis-à-vis de ceux qu'ils appellent les « païens » que de ceux qu'ils désignent du nom d'« hérétiques » ; d'autre part une compétition autour des pratiques, notamment lorsque diverses formes de cultes à mystères sont attestées dans un même espace urbain. Par ailleurs, cette compétition peut aussi être formulée de manière très explicite, comme dans les textes des auteurs chrétiens s'en prenant aux païens ou aux hérétiques, ou s'exprimer de manière plus implicite, notamment chez les auteurs païens, qui désignent rarement de manière directe les chrétiens dans leurs ouvrages, et feignent le plus souvent d'ignorer qu'il existe des chrétiens dans la cité. Il s'agira ici de

d'être établie de manière stable, avec des frontières imperméables. C'est d'ailleurs pour cela que la question de la délimitation des frontières entre païens, juifs et chrétiens traverse les discours des « intellectuels » de cette époque, rhéteurs, philosophes et théologiens. Les études récentes ont à juste titre mis en garde contre le « *danger of groupism* » : Ullucci 2019 a bien montré comment utiliser la notion de compétition sans postuler l'existence de groupes aux frontières bien établies. Voir aussi Rebillard 2020.

65. Pour une étude du vocabulaire de la « compétition » dans un discours du rhéteur Thémistios, voir Massa 2022b.

tenir compte, autant que possible, de ces diverses formes d'agentivité de la compétition, en mettant en évidence ce qui est au cœur de cette dynamique, notamment les différents rapports de pouvoir qui ont pu s'établir entre païens et chrétiens.

Pour conclure ces réflexions méthodologiques, je reviendrai brièvement sur l'exemple de Mithra qui était central dans les analyses d'Ernest Renan et de Franz Cumont. Des formes de rivalité, de compétition même, ont certainement existé entre les dévots du Christ et les dévots de Mithra : certains auteurs chrétiens anciens ont eux-mêmes souligné toute une série d'analogies entre les pratiques chrétiennes et mithriaques, tout en affirmant que ces analogies reflétaient en vérité l'action des démons<sup>66</sup>. Mais de telles rivalités ne se limitaient pas à Jésus et Mithra : elles s'étendaient aussi à d'autres divinités, notamment Dionysos et Orphée<sup>67</sup>. Dans ce cadre pluraliste, compétitif, que constitue le paysage religieux de l'Empire romain, aucun de ces dieux « païens » n'a été érigé au rang de rival unique et exclusif du dieu chrétien. Aux yeux des chrétiens, familiers du polythéisme dont ils étaient d'ailleurs souvent issus, toutes ces divinités s'opposaient en fait au Christ.

## 6. Le vocabulaire des cultes à mystères dans l'Empire

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il me semble utile de donner un aperçu du vocabulaire employé, dans l'Antiquité, pour parler de ce que nous appelons conventionnellement des cultes à mystères. Il convient cependant de garder à l'esprit qu'une approche strictement lexicologique révélerait assez rapidement ses limites pour qui cherche à comprendre ces cultes, du fait même de l'instabilité de ce vocabulaire et de la signification des mots qui le composent, tant chez les auteurs antiques que chez les auteurs modernes<sup>68</sup>.

Plusieurs termes ont en effet pu être employés par les anciens eux-mêmes pour désigner ces cultes que nous appelons « à mystères »<sup>69</sup>. À

66. Voir Justin, *Apologie*, I, 66, 4 ; Tertullien, *Sur le baptême*, V, 1 et *Sur la prescription des hérétiques*, XL, 1. Sur ces passages, voir le chap. IV, p. 106-110.

67. Pour Dionysos, voir Massa 2014 ; pour Orphée, voir Herrero 2010.

68. Sur les limites d'une approche lexicologique des cultes à mystères, voir Belayche, Massa 2021b, p. 12-16.

69. Pour une présentation du champ lexical des cultes à mystères, voir Scarpi 2002a, p. XI-XXVII.



commencer par le mot *mustêria*, dont dérive cette appellation, et qui est originellement le nom d'une fête célébrée une fois l'an en l'honneur de Déméter et de sa fille, Perséphone, à Éleusis, en Attique. À partir de l'époque hellénistique, le terme en viendra à être employé de manière plus extensive, pour désigner aussi d'autres cérémonies religieuses réservées. Le mot *mustêria* est lié à deux autres termes qu'il nous faut prendre en considération : le verbe *muein*, qui signifie « introduire à un rite mystérique », ou « initier », et dont l'étymologie renvoie au secret qui entoure ces rites particuliers, au fait de garder la bouche fermée, et le substantif *mustês*, qui désigne, lui, les individus qui ont célébré des *mustêria*, les « initiés »<sup>70</sup>. Vient ensuite le terme *teletai*, un terme dont le sens est plus large et qui peut désigner aussi bien le rituel éleusinien que d'autres formes d'expérience de la divinité et de son pouvoir. La racine du mot *teletê* renvoie au verbe *telein*, « accomplir »<sup>71</sup>. Les *teletai*, c'est donc ce qui est accompli (en vue d'accéder à cette expérience). Le mot *orgia*, enfin, qui peut lui aussi être employé de manière générale, pour désigner un « rituel », mais qui est cependant fréquemment employé pour parler des cultes à mystères, notamment les cultes célébrés en l'honneur de Dionysos<sup>72</sup>.

Il faut également remarquer que ce que les sources grecques désignent par les termes *mustêria*, *teletai* ou *orgia*, recouvre souvent, dans le monde grec, des pratiques très différentes, des cultes dont la forme et l'organisation pouvaient être extrêmement variées. Ces différentes formes de « mystères » pouvaient s'organiser autour d'un sanctuaire éminent, comme à Éleusis ; mais ces cultes pouvaient aussi être célébrés dans le cadre d'associations privées, constituées autour de la célébration de ces rites en l'honneur, par exemple, de Dionysos ou de Mithra ; ou encore, ces rites pouvaient être libres de tout caractère topique, être associés à des prêtres itinérants, comme les *teletai* orphiques dont nous parle Platon<sup>73</sup>.

Lorsque nous considérons le vocabulaire latin, nous rencontrons des problèmes similaires : plusieurs termes peuvent être employés pour parler des mystères et leur sens n'est pas plus strict ou mieux défini que celui du vocabulaire grec. Viennent d'abord les mots simplement calqués

70. Sur le terme *mustêria*, outre le travail de P. Scarpi cité dans la note précédente, voir Bremmer 2014, p. 19.

71. Sur *teletai*, voir Schuddeboom 2009.

72. Sur *orgia*, voir Motte, Pirenne-Delforge 1992 et Schuddeboom 2009.

73. Platon, *République*, II, 364b-365a.

du grec, comme *mysteria* (ou l'adjectif *mysticus*), *orgia* ou *teleta* (un terme peu attesté, cependant, comme on le verra)<sup>74</sup>. Vient ensuite le terme générique *sacra*, qui peut être employé pour désigner n'importe quel type de rituel. Enfin, il existe aussi, en latin, un terme qui désigne en propre les cultes à mystères, dont l'usage n'est pas systématique : *initia*. Ce terme peut servir à traduire les termes grecs *mustêria* ou *teletai*. Le mot *initiatio*, quant à lui, n'est attesté qu'une seule fois dans la littérature non chrétienne, dans la *Vie de Néron* de Suétone. Ce dernier rapporte en effet que Néron, « pendant le voyage en Grèce, n'osa pas participer aux rituels d'Éleusis (*sacra Eleusinis*) puisque la voix du héraut repousse de l'initiation (*initiatio*) les impies et les criminels »<sup>75</sup>. Ce terme sera néanmoins largement utilisé par les auteurs chrétiens pour parler aussi bien des rituels païens que des rituels chrétiens<sup>76</sup>.

En dehors du contexte chrétien, le terme clé (en latin) est donc bien *initia* et non *initiatio*. Comme l'explique Philippe Borgeaud, « les *initia* (mystères) sont conçus, à Rome, comme des rites *qui marquent un début, une introduction à un savoir fondamental* »<sup>77</sup>. Le terme est attesté dès l'époque républicaine pour désigner plusieurs types de rituels. Ainsi Varron, l'emploie-t-il notamment à propos des mystères d'Éleusis, mais aussi pour parler des mystères de Samothrace<sup>78</sup>. Les mots *initia* et *mysteria* cohabitent et peuvent l'un et l'autre servir à définir ces rituels. Chez le mythographe Hygin, le terme *initia* désigne surtout les rites en l'honneur de Liber<sup>79</sup>. Chez Catulle, en revanche, *initia* désigne – par métonymie – le *tympanon* des cérémonies rituelles consacrées à Attis<sup>80</sup>.

Les auteurs chrétiens latins se sont eux aussi posé la question de savoir comment appeler les *mustêria* grecs. Chez les auteurs chrétiens de langue grecque, le terme *mustêria* avait un sens double, puisqu'il pouvait soit désigner une doctrine, soit une pratique rituelle (le baptême, l'eucharistie).

74. Comme le grec, le latin utilise presque toujours la forme au pluriel *mysteria*. Seules deux occurrences du singulier *mysterium* sont attestées dans la littérature non-chrétienne antérieure au IV<sup>e</sup> siècle : Cicéron, *De l'orateur*, III, 64 (à propos des épicuriens) et Pline, *Histoire naturelle*, XXVIII, 232 (associé au secret des Mages).

75. Suétone, *Vie de Néron*, 34, 8 : trad. personnelle.

76. Je renvoie au chap. IV, consacré aux auteurs des provinces africaines.

77. Borgeaud 2013, p. 138-139. Voir aussi Scarpi 2002a, p. XVII

78. Varron, *Économie rurale*, III, 1, 5 : *initia Cereris* ; *De la langue latine*, V, 58 : *Samothracum initia*.

79. Hygin, *Astronomie*, II, 6, 3 ; II, 7, 1.

80. Catulle, 63, 9. Sur la notion d'initiation, voir Graf 2003b.

La même ambiguïté se reflète d'ailleurs dans les traductions latines de la Bible. Ainsi, les plus anciennes de ces traductions latines, comme l'*Itala* ou l'*Afra* (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles) emploient-elles (aussi bien dans les Évangiles que dans les lettres de Paul) le mot *sacramentum* pour traduire le grec *mustêrion*, mettant l'accent sur la dimension rituelle. La *Vulgate* cependant (fin du IV<sup>e</sup> siècle) emploie presque exclusivement le mot *mysterium*<sup>81</sup>.

Un dernier élément lexicologique mérite d'être considéré : il existe un certain décalage dans l'emploi de ce vocabulaire entre les sources littéraires et les sources épigraphiques. Le processus de « mystérisation » signalé plus haut, ne se reflète pas de la même manière dans la production épigraphique, ni en contexte païen ni en contexte chrétien<sup>82</sup>.

Comme on le verra, les auteurs chrétiens n'hésiteront pas à employer ce vocabulaire de manière large et extensive pour parler des rites associés à la religion traditionnelle. Cette perspective les amènera par exemple à classer au sein d'un même ensemble indiscriminé, et comme autant de pratiques « mystériques » les cultes isiaques et les cultes mithriaques, alors même que ces cultes ne sont que rarement désignés, dans la documentation païenne, comme des cultes à mystères<sup>83</sup>. Dans les chapitres qui suivent, nous aurons l'occasion de revenir sur cet usage qui fait précisément des rites isiaques et mithriaques des cultes à mystères, dans le cadre d'une polémique qui s'en prend de manière générale aux « mystères païens »<sup>84</sup>.

81. À ce propos, voir Loi 1965 et Sordi 2003, p. 67-68, Neri 2011, p. 289, Lang 2015, p. 221. Plus particulièrement sur la *Vetus Afra*, voir Ramelli 2014.

82. Sur les rares usages du terme *mysterium* dans les inscriptions chrétiennes en latin, voir Sanders 1982.

83. Sur la catégorie chrétienne de « mystères égyptiens », voir Massa 2018a et Veymiers 2021 ; sur celle de « mystères de Mithra », voir Belayche, Mastrocinque 2013 et Belayche 2021b.

84. Voir notamment le chap. IV sur l'Afrique romaine et le chap. IX sur la ville de Milan.