



**HAL**  
open science

# Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d'eau : figures et contre-figures du baptême dans l'art et la littérature des quatre premiers siècles.

Luc Renaut

## ► To cite this version:

Luc Renaut. Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d'eau : figures et contre-figures du baptême dans l'art et la littérature des quatre premiers siècles.. Ivan Foletti et Serena Romano (Lausanne). Fons Vitae. Baptême, baptistères et rites d'initiation (IIe - VIe siècles). Actes de la journée d'études, Université de Lausanne, 1er décembre 2006, Rome : Viella, pp.39-64, 2009, Études lausannoises d'histoire de l'art, 8. hal-00275249

**HAL Id: hal-00275249**

**<https://hal.science/hal-00275249v1>**

Submitted on 24 Apr 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MOÏSE, PIERRE ET MITHRA, DISPENSATEURS D'EAU :  
FIGURES ET CONTRE-FIGURES DU BAPTÊME DANS L'ART ET LA  
LITTÉRATURE DES QUATRE PREMIERS SIÈCLES

Luc Renaut

À paraître en 2008 dans les actes de la journée d'étude *Baptême et baptistères* (Université de Lausanne, faculté d'histoire de l'art, 1<sup>er</sup> décembre 2006), dir. Ivan FOLETTI et Serena ROMANO, Rome : éditions Viella.

INTRODUCTION

Les deux ou trois siècles qui ont vu le culte de Mithra prendre son essor dans l'Empire romain puis disparaître coïncident avec la montée en puissance du christianisme. L'historiographie, qui s'est longtemps interrogée sur l'existence d'éventuels rapports de dépendance entre les deux religions, répond aujourd'hui à cette question par la négative<sup>1</sup>. Il reste que les mystères de Mithra ne peuvent être étudiés sans prendre en compte, à un moment ou à un autre, les notices pour le moins désobligeantes que les auteurs chrétiens leur ont consacrées<sup>2</sup>. Car Mithra n'a pas bénéficié de l'accueil plutôt aimable réservé à un Orphée, un Dionysos ou un Apollon, autant de figures auxquelles le Christ a pu être comparé. À l'époque de Franz Cumont, il était admis qu'un certain nombre d'éléments iconographiques de l'art chrétien du Moyen Âge provenaient du répertoire mithriaque. On tente encore, à la fin des années 1970, de consolider cette thèse, sans rencontrer l'assentiment attendu<sup>3</sup>. Arrive l'étude magistrale de Pasquale Testini, qui la dévaste de fond en comble<sup>4</sup>.

La confrontation proposée ici, entre deux traditions iconographiques, l'une chrétienne, l'autre mithriaque, n'entend pas remettre en cause le consensus obtenu par P. Testini. Il est vrai que ce dernier n'a consacré qu'une note de bas de page assez décevante aux images que nous étudions<sup>5</sup>, et que ces images partagent de nombreux points communs, dans le sujet, la composition générale et le traitement de certains motifs : toutes représentent une source miraculeuse qu'ont fait jaillir d'un rocher le bâton de Moïse dans un cas et la flèche de Mithra dans l'autre. On y voit souvent deux ou trois petits personnages accroupis, soit devant le torrent pour s'y abreuver, soit aux pieds de l'auteur du prodige pour le supplier d'agir. Le rocher, parfois retranché dans le registre supérieur, semble alors suspendu dans les airs, comme une nuée.

---

<sup>1</sup> Voir Gary LEASE, « Mithraism and Christianity : Borrowings and Transformations », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23, 2, 1980, pp. 1306-1332, qui ne croit pas aux influences réciproques, mais manque de recul critique par rapport aux sources relatives à Mithra, d'où un certain nombre de simplifications.

<sup>2</sup> Les notices les plus fréquemment citées : JUSTIN, *Première apologie*, ch. 66, § 4 ; *Dialogue avec Tryphon*, ch. 70, § 1 ; TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*, ch. 40, § 4 ; *De baptismo*, ch. 5, § 1 ; *Adversus Marcionem*, I, ch. 13, § 5 ; *De corona*, ch. 15, §§ 3-4 ; JÉRÔME, *Lettre 107*, § 2 ; PSEUDO-AUGUSTIN (ou AMBROSIASER), *Quaestiones in Veteris et Noui Testamenti*, ch. 114, § 11 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours IV*, § 70 ; *Discours XXXIX*, § 5 ; PSEUDO-NONNOS, *Commentaire sur le quatrième discours de Grégoire de Nazianze*, §§ 6 et 47.

<sup>3</sup> Albert DEMAN, « Mithras and Christ : some Iconographical Similarities », *Mithraic Studies*, John R. HINNELLS éd., Oxford, 1975, pp. 507-523 ; Michael GERVERS, « The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition », *Mysteria Mithrae*, Ugo BIANCHI éd., Rome, 1979, pp. 579-599.

<sup>4</sup> Pasquale TESTINI, « Arte mitriaca e arte cristiana », *Mysteria Mithrae*, Ugo BIANCHI éd., Rome, 1979, pp. 429-457.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 433, n. 6.

Comment expliquer ces ressemblances ? Il faut d'abord s'efforcer de rendre son contexte à chacune de ces traditions, en explorant ce qui nourrit l'image et ce qu'elle est en mesure de représenter. Moïse et Pierre sont enrôlés à partir du IV<sup>e</sup> siècle dans une typologie baptismale qui n'a pas toujours été comprise par les modernes. En témoignent les intitulés fantaisistes — "arrestation de Pierre", "baptême de Corneille", "*cathedra Petri*", etc. — encore trop souvent assignés aux scènes de sarcophage, malgré les travaux de Charles Pietri. Rares sont les textes patristiques en mesure d'éclairer cette typologie. De précieuses clés de lecture sont cependant fournies par Origène, Augustin et Cyprianus Gallus. Quant au motif du "rocher suspendu", on verra que son origine est à rechercher dans une évolution propre de la plastique. Ce n'est que dans un second temps que cette curieuse formule pourra éventuellement devenir porteuse de signification.

Sur Mithra, les commentaires antiques font cruellement défaut, mais l'enquête n'est pas impossible. Il faut dans un premier temps rappeler que le dieu perse était réputé *de petra natus*. Cette *petra genatrix*, considérée par les auteurs chrétiens comme une contre-figure de la pierre qui est le Christ (1 Co 10, 4), n'est pas sans rapport avec le rocher d'où Mithra sagittaire fait jaillir de l'eau. Cette dernière image, replacée dans son cadre mythique d'origine, apparaît comme une étape importante de la remise en ordre du cosmos accomplie par le dieu perse. Le culte s'en est-il emparé ? Tertullien, dans un passage qu'il faut vraisemblablement restaurer<sup>6</sup>, y a vu un paradigme de l'initiation mithriaque. Sa formule laconique *signat illic in fontibus milites suos* amorce une comparaison à charge dans laquelle l'image mithriaque du miracle de l'eau est convoquée comme contre-figure diabolique du baptême. Cette confrontation, restée sans postérité dans les textes, a-t-elle laissé des traces dans l'iconographie, comme le suggèrent les analogies relevées plus haut ? Il faut d'emblée exclure toute allusion délibérée au miracle de Mithra sur les sarcophages chrétiens. Il ne semble pas non plus que les ateliers de sculpture, pour répondre à la commande chrétienne, aient eu besoin de recourir à d'anciens modèles mithriaques.

\*

\* \*

## MOÏSE - PIERRE

### □ *Petra autem erat Christus*

Le miracle de l'eau apparaît dans les textes vétéro-testamentaires sous deux recensions, l'une (Nb 20, 1-11) un peu plus longue que l'autre (Ex 17, 1-7). Cet épisode appartient au thème des "murmures au désert" : depuis sa sortie d'Égypte, Israël erre de campement en campement, tenaillé par la faim et la soif. Moïse et Aaron sont régulièrement pris à parti. D'aucuns en viennent même à regretter l'esclavage au pays de Pharaon. Le Seigneur, piqué au vif, s'empresse d'administrer régulièrement les preuves de sa souveraineté : ce sont, au désert de Sin, les eaux adoucies de Mara, les caillies qui s'abattent tout autour du camp, la farine de la manne déposée sous la rosée matinale. Alors que le peuple fait étape à Raphidin (à Cadès Nb), l'eau vient à manquer, et la contestation gronde à nouveau : Moïse et son dieu auraient-ils entraîné le peuple dans une aventure sans lendemain ? On se rassemble, on injurie et on

<sup>6</sup> Luc RENAUT, « Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front ? Pour une relecture de Tertullien, *De praescr.* 40, 4 », *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° incontro su "Le religioni orientali nel mondo greco e romano"* (Lovenno di Menaggio, Como, 26-28 maggio 2006), Corinne BONNET, Sergio RIBICHINI et Dirk STEUERNHAGEL éd. (« Mediterranea », III, 2006), Rome, 2007 (sous presse).

accable Moïse qui se prend à douter. Seul (ou avec Aaron Nb), il interpelle à son tour le Seigneur, et le presse de trouver une solution. Ce dernier lui ordonne de se rendre avec le peuple près d'un rocher (en Horeb, glose Ex 17, 6), muni de son bâton, et d'y abreuver hommes et bêtes.

Le miracle de l'eau est très fréquemment représenté dans l'art des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Paul van Moorsel en a répertorié 241 exemplaires<sup>7</sup>. Les plus anciennes peintures chrétiennes — si tant est qu'on puisse les dater<sup>8</sup> — privilégient les compositions synthétiques. Pendant tout le III<sup>e</sup> siècle, le miracle de l'eau est exécuté avec une remarquable économie de moyens : un homme vêtu du *pallium* se tient debout devant un rocher en forme de monticule ; il est seul et le frappe avec sa baguette pour en faire jaillir de l'eau (fig. 1 et 2). La typologie baptismale est déjà acquise à cette époque, comme le montrent à la fois la disposition des images dans les *cubicula* — où le miracle de l'eau jouxte souvent une scène de baptême ou de pêche — et les textes patristiques des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles qui développent, à la suite de 1 Co 10, 4 (*ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός / petra autem erat Christus*), le thème de la pierre comme figure du Christ dispensateur d'eau par son côté transpercé (Jn 19, 34)<sup>9</sup>.

#### □ *Moyses figura Petri*

À partir du début du IV<sup>e</sup> siècle, le protagoniste du miracle prend de plus en plus souvent les traits d'un homme d'âge mûr et barbu dans lequel on reconnaît habituellement l'apôtre Pierre. Sur un verre dalmate (Podgoritza, milieu IV<sup>e</sup> siècle), un petit personnage frappant le rocher est accompagné de la légende suivante : « Pierre frappa de son bâton et les sources purent se répandre »<sup>10</sup>. Rares sont les textes patristiques où la typologie Moïse-Pierre est ainsi directement conduite à partir de l'épisode du rocher. Martine Dulaey<sup>11</sup> a cependant attiré l'attention sur un passage décisif d'Augustin : « La pierre qui gît est une figure, le bâton qui frappe est une figure, l'eau qui coule est une figure, et Moïse qui doute est une figure. [...] Moïse a douté à partir du moment où le bois s'est approché de la pierre. Les disciples ont douté lorsqu'ils ont vu le Seigneur crucifié. Moïse portait en lui la figure des disciples. Il était la figure de Pierre reniant le Seigneur trois fois. Pourquoi Pierre a-t-il douté ? Parce que le bois s'est approché de la pierre. Lorsque le Seigneur a annoncé le genre de mort qui serait le sien, c'est-à-dire la croix, Pierre l'a conjuré : "Loin de toi, Seigneur, cela n'arrivera pas" (Mt 16, 22). »<sup>12</sup>

Les doutes de Moïse, déjà perceptibles en Nb 20, 10, sont mis en scène de manière plus expressive par Cyprianus Gallus, auteur, au début du V<sup>e</sup> siècle, d'une paraphrase biblique en vers : « Habité par le doute, Moïse frappe le rocher et blâme le peuple en disant : "Hélas ! esprits rebelles, frustes intelligences, croyez-vous que la première pierre venue puisse regorger de torrents et émettre des sources vives ?" Et, pendant qu'il parle ainsi, agacé, il

<sup>7</sup> Paul VAN MOORSEL, « Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiana », *Rivista di archeologia cristiana*, XL (1964), pp. 221-251.

<sup>8</sup> Louis REEKMANS, « La chronologie de la peinture paléochrétienne. Notes et réflexions », *Rivista di archeologia cristiana*, XLIX (1973), pp. 271-291.

<sup>9</sup> Par exemple CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettre* 63, ch. 8, §§ 1-2 : les Hébreux abreuvés à la pierre dans le désert préfigurent les Juifs baptisés dans l'Église (*apud nos esse poturos*, « ils boiront chez nous »). La clé de voûte de cette typologie, c'est le Christ, qui est la pierre (*Christus, qui est petra*) et qui est ouvert au côté par la lance (*finditur ictu lanceae in passione*).

<sup>10</sup> *Petrus uirga perquouset fontis ciperunt quorere = Petrus uirga percussit fontes ceperunt currere* (Saint-Petersbourg, Musée de l'Ermitage, Paul CORBY FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christian on Art*, New York / Oxford, 1994, pp. 284 sq., fig. 7.4).

<sup>11</sup> Martine DULAHEY, « Des forêts de symboles ». *L'initiation chrétienne et la Bible*, Paris, 2001, pp. 125-126.

<sup>12</sup> AUGUSTIN, *Sermon* 352, § 4.

donne avec sa baguette des coups paresseux [lacune d'un demi-vers] et des torrents jaillissent des parois rocheuses. »<sup>13</sup> Une telle irrésolution ne pouvait rester impunie : Moïse et son frère Aaron, dont la foi a été trop faible pour « sanctifier » (*ἀγιάσαι* / *sanctificare*) le Seigneur devant les fils d'Israël, périront avant de fouler la Terre promise (Nb 20, 12-13), et le lieu du prodige sera désormais appelé « Eau de la contestation » (*ὑδωρ ἀντιλογίας* LXX / *aqua maledictionis* ITALIA / *aqua contradictionis* VULGATA). En Ex 17, 7, parce que le peuple a injustement blâmé le Seigneur et son représentant, Moïse décide de nommer l'endroit « Tentation et Injure » (*πειρασμὸς καὶ λοιδορήσις* LXX / *temptatio et maledictio* ITALIA). Le miracle du rocher, avec cette tonalité spécifique, s'avère particulièrement bien adapté à la typologie pétriniennne mise en œuvre par les images chrétiennes. Comme Moïse, Pierre, souvent habité par le doute (Mt 14, 30-31 ; 16, 22 ; 26, 33-75), reste toutefois le premier des apôtres, celui auquel Jésus confie les rênes de son Église (Mt 16, 18 ; 19, 27-28). En dépit de ses faiblesses, il aime sincèrement son maître (Jn 21, 15 sq.), se montre prêt à tout pour le suivre (Jn 13, 6-9 ; 13, 37) et n'hésite pas à reconnaître en lui le Messie et le Fils de Dieu (Mt 16, 16 sq.).

#### □ *Iudaea phalanx*

Les nouvelles formules iconographiques mises au point à Rome au début du IV<sup>e</sup> siècle, sur les sarcophages en particulier, introduisent plusieurs petits personnages agenouillés devant la source miraculeuse (fig. 3-5). Ces “assoiffés” adoptent le costume des soldats en campagne : pantalons, courte tunique à manches serrée à la taille, chlamyde rejetée sur les épaules (fig. 3). Leur tête est fréquemment couverte du *pileus Pannonicus* (sorte de calot en feutre ou en peau<sup>14</sup>). On retrouve ces soldats, debout de part et d'autre de Pierre (fig. 4), dans une scène souvent associée à celle du miracle de l'eau. De nombreux commentateurs croient y reconnaître l'arrestation de Pierre<sup>15</sup>. Cette lecture a été disqualifiée à juste titre par Charles Pietri<sup>16</sup>. On peut également, avec lui, rejeter deux autres lectures censées expliquer la présence des soldats.

La première<sup>17</sup> reconnaît dans la scène de la source le baptême du centurion Corneille et de ses gens par Pierre (Ac 10, 1 sq.), un récit n'ayant pourtant guère de rapports avec les images du IV<sup>e</sup> siècle. Les *Actes des Apôtres* évoquent d'abord une foule compacte de païens, soldats et civils mêlés, recevant l'Esprit Saint comme à la Pentecôte : on les entend « parler en langues et magnifier Dieu » (10, 46). Pierre, ensuite, « ordonne de les baptiser » (Ac 10, 47 : *et iussit eos baptizari*), ce qui signifie qu'il n'opère pas lui-même. Enfin — et surtout — l'apôtre dans les *Actes* ne fait jaillir aucune source.

Une seconde lecture se réfère cette fois à une légende tardive dans laquelle Pierre, plusieurs mois après son arrestation, baptise ses deux gardiens Procès et Martinien en faisant

<sup>13</sup> CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, IV (*Numeri*), vv. 498-503, éd. Rudolf PEIPER, *CSEL* 23, 1881, p. 134.

<sup>14</sup> VÉGÈCE, *Epitoma rei militaris*, livre I, ch. 20 : « L'habitude est restée, pratiquement jusqu'à aujourd'hui, de faire porter à tous les soldats des bonnets en peau appelés “pannoniens” (*pilleis, quos Pannonicos uocabant, ex pellibus*). » C'était, selon Végèce, une manière de faciliter le port du casque au moment des combats : « ainsi, le casque ne paraissait pas lourd au soldat qui portait toujours quelque chose sur sa tête ».

<sup>15</sup> D'autres exemples dans Jean-Pierre CAILLET, *La vie d'éternité. La sculpture funéraire dans l'Antiquité chrétienne* (photographies de Helmuth Nils LOOSE), Paris / Genève, 1990, p. 14, fig. 7 ; p. 9, fig. 4 ; p. 87, fig. 74.

<sup>16</sup> Charles PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 122), Rome, 1976, t. 1, pp. 341 sq.

<sup>17</sup> Joseph WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi*, vol. 1, Rome, 1929, p. 110.

jaillir l'eau de la roche qui constituait les murs de son cachot<sup>18</sup>. Cette interprétation n'a pas lieu d'être retenue<sup>19</sup>. La légende sur laquelle elle s'appuie pose tout de même question. On peut se demander, avec Pio Franchi de' Cavalieri<sup>20</sup>, si les scènes sculptées au IV<sup>e</sup> siècle — et rapidement tombées en désuétude dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle — ne l'ont pas de quelque manière inspirée. En resserrant par la typologie les liens unissant Moïse et Pierre, l'iconographie a fini par gratifier l'apôtre d'un miracle qu'aucun texte ne lui connaissait auparavant. Au VI<sup>e</sup> siècle, ces vieilles images étaient finalement à même d'inspirer l'hagiographe : Procès et Martinien, chargés avec d'autres soldats de garder les apôtres Pierre et Paul, viennent leur réclamer le baptême. Les autres prisonniers se jettent eux aussi aux pieds des apôtres : « Donnez-nous de l'eau, nous mourons de soif ! ». Après une prière, « le bienheureux Pierre reproduisit dans sa gèole le signe de la croix sur le rocher tarpéien, et sur l'heure les eaux s'écoulèrent du rocher : les bienheureux Procès et Martinien furent baptisés par le bienheureux Pierre »<sup>21</sup>. Le baptême est ici associé, comme dans l'iconographie, au jaillissement d'une source miraculeuse et à la consommation d'eau. La coïncidence n'est sans doute pas fortuite.

Il reste qu'au moment où les sarcophages ont été sculptés, cette pieuse légende n'existait pas. La présence des soldats doit — et peut — s'expliquer par le seul recours à la typologie<sup>22</sup>. Sur notre figure 4, les deux soldats qui appréhendent Moïse-Pierre se distinguent par le port de la barbe : celui de droite en est pourvu, l'autre non. La même distinction prévaut chez les deux personnages agenouillés devant la source. À n'en pas douter, les deux soldats menaçants de la première scène sont également ceux que Moïse-Pierre abreuve dans la seconde. La séquence biblique peut suffire à expliquer ces deux temps de l'image : dans la première scène, il y a tout lieu de reconnaître Moïse inquiet et injurié par les fils d'Israël qui lui réclament de l'eau (Ex 17, 2-3 ; Nb 20, 3-4). La paraphrase de Cyprianus Gallus brode habilement le motif : « Après cela, les enseignes s'ébranlent, et une longue colonne se met en route pour Raphidin grillée par le soleil et dépourvue d'eau. Le peuple s'en ressent et décoche des paroles acerbes contre son chef, en réclamant de l'eau. Et l'on ne se contente pas de murmurer ; on en vient pratiquement aux mains : le prêtre, craignant que des pierres ne soient lancées contre lui, s'adresse au Dieu très haut et implore des torrents pour ces syrtés desséchées. »<sup>23</sup> Cyprianus Gallus, comme d'autres auteurs de l'Antiquité, se représente les pérégrinations des Hébreux au désert comme celles d'une armée en campagne. Le passage que nous venons de citer imagine une colonne de soldats (*agmen*) marchant derrière ses enseignes (*signa*). Le poème sur les Nombres plante un décor analogue : « la phalange juive

<sup>18</sup> Cette interprétation obtient encore les suffrages d'Erich DINKLER, « Die ersten Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates », *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, XI (1938), pp. 18 et 78, et de VAN MOORSEL (n. 7), pp. 237 et 242. Un premier état de la légende serait le *De sanctis Processo et Martiniano martyribus Romae* (BHL 6947 = *Acta Sanctorum Julii*, I, Anvers, 1719, pp. 303-304) dont plusieurs éléments sont repris à la fin du VI<sup>e</sup> siècle par le Pseudo-Lin (Aarne Henrik SALONIUS, *Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum*, Helsinki, 1926).

<sup>19</sup> Procès et Martinien n'apparaissent qu'à deux reprises dans le répertoire iconographique (à Rome aux IX<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.). Ces images n'ont rien à voir avec les scènes du miracle de l'eau de l'époque impériale. Voir Barbara DEIMLING, « Sts Processus and Martinianus in the Sancta Sanctorum », *The Burlington Magazine*, CXL (Juillet 1998), pp. 471-473.

<sup>20</sup> Travaux de 1909 et 1953, voir Agostino AMORE, « Processo e Martiniano », *Bibliotheca Sanctorum* (Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense), vol. 10, Rome, 1968, pp. 1138-1140.

<sup>21</sup> *De sanctis Processo et Martiniano*, §§ 1-2. Chez le Pseudo-Lin, Procès et Martinien se contentent d'évoquer leur baptême passé : « Car, après que, dans cette prison voisine du Mamertin, tu nous as, nous qui croyons, baptisés au nom de la Sainte Trinité dans la source que les prières et l'admirable signe de la croix ont fait sortir du rocher [...] ». (*Martyrium beati Petri apostoli*, ch. 5, éd. cit. n. 18, p. 26)

<sup>22</sup> À la suite de Charles Pietri, c'est la solution privilégiée par Jean-Pierre Caillet (*op. cit.* n. 15, pp. 66-67).

<sup>23</sup> CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, II (*Exodus*), vv. 644-650, éd. cit. n. 13, p. 79.

(*Iudaea phalanx*) s'avance à travers les plaines désertes »<sup>24</sup>. Un peu plus loin, le Seigneur dénonce le manque de fermeté d'esprit (*mens haut firma*) des chefs d'Israël qui n'ont pas cru que l'eau pourrait jaillir du rocher : Moïse et Aaron n'ont pas honoré (*honorem impertire*) comme il convenait « l'*imperium* du Seigneur suprême », alors même « qu'il aurait fallu lui ajouter foi (*cui credere*) en présence des armées juives (*coram Iudaea acies*) »<sup>25</sup>. Le vocabulaire militaire trouve, on l'a vu, son pendant dans l'iconographie, et facilite le développement du thème de la *militia Christi*.

□ *In castris Domini militare*

À vrai dire, le genre martial était appelé par la structure même du *Livre de l'Exode*. Le chapitre 17, qui raconte le miracle de l'eau en 7 versets, se poursuit en effet avec le récit du combat des Hébreux contre Amaleq, dans lequel les auteurs chrétiens ont reconnu, dès le II<sup>e</sup> siècle, une préfiguration de la crucifixion victorieuse du Christ<sup>26</sup>. Miracle de la source et victoire sur Amaleq s'accomplissent tous deux grâce au *ῥάβδος τοῦ Θεοῦ* : « Une verge de bois fait sourdre du rocher spirituel (*ex spiritali petra*, cf. 1 Co 10, 4) l'onde salutaire et, pour vaincre Amaleq, Moïse étend les bras au long de la verge (*circa uirgam*) en écartant les mains »<sup>27</sup>. Cette séquence offrait aux commentateurs l'occasion de développer une typologie liée au thème bien connu de la *militia Christi*<sup>28</sup>. C'est ce que fait Origène dans sa onzième *Homélie sur l'Exode*, conservée dans la traduction de Rufin. Le début du récit, qui parle des campements (Ex 17, 1 *παρεμβολαί* / *castra*) successifs établis dans le désert de Sin, lui évoque les campements d'une armée en campagne. Comme les Hébreux, celui qui veut suivre le Christ doit, « sur le chemin de cette vie, toujours être en armes, toujours se tenir dans les camps » (*semper esse debet armatus et stare semper in castris*), et être conscient qu'il sert comme soldat dans les camps du Seigneur (*scias te in castris Domini militare*). On pense aux scènes de serment militaire qui figurent parfois à proximité du miracle de la source sur les sarcophages<sup>29</sup>. La section suivante est consacrée au miracle de l'eau proprement dit, au cours duquel Moïse « montra aux Hébreux la pierre qui est le Christ » (*ostendit ei petram, qui est Christus*, cf. 1 Co 10, 4). De même que le côté du Christ a été frappé, il fallait que le rocher soit frappé pour faire jaillir les sources du Nouveau Testament. Lorsqu'il en vient à parler du combat contre les Amalécites, Origène rappelle les miracles précédents — celui de la manne (Ex 16, 4 sq.) et de la source — qu'il interprète comme une préparation au combat spirituel : « Avant que le peuple ait mangé le pain du ciel et bu l'eau du rocher (*biberet aquam de petra*), on ne raconte pas que le peuple ait combattu. [...] Donc, toi aussi, quand tu commenceras de manger la manne, le pain céleste de la parole de Dieu, et de boire l'eau du rocher, quand tu aborderas l'intérieur de la doctrine spirituelle (*cumque ad interiora doctrinae*

<sup>24</sup> CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, IV (*Numeri*), v. 490, éd. cit. n. 13, p. 134. En II, 501, c'est la *Iudaea cohors* qui traverse la mer Rouge.

<sup>25</sup> *Ibid.*, IV, 506-509, pp. 134-135.

<sup>26</sup> Par ses mains levées (en forme de croix, *τύπος σταυροῦ*, glosent les auteurs chrétiens), Moïse assure la victoire de son peuple (*Épître de Barnabé*, ch. 12, § 2b ; JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 111, § 2 ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, ch. 18, § 6).

<sup>27</sup> FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, ch. 27, § 3, éd. et trad. Robert TURCAN, CUF, 1982.

<sup>28</sup> AdOLF VON HARNACK, *Militia Christi. The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries* (1905), trad. David MCINNES GRACIE, Philadelphia, 1981.

<sup>29</sup> Pierre est assis, un livre ouvert sur ses genoux. Un soldat, debout devant lui, touche le livre de sa main droite. Il ne s'agit pas d'une scène d'enseignement, d'une *cathedra Petri*, comme on a coutume de le dire. Pierre est ici représenté comme le « *dux exercitus* faisant prêter aux soldats le serment de fidélité à l'empereur divin et à la loi nouvelle dont il est le porte-parole » (Charles PIETRI, « Le serment du soldat chrétien : les épisodes de la *militia Christi* sur les sarcophages », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, II (1962), pp. 649-664, ici p. 651).

*spiritalis accesseris*), attends-toi au combat, prépare-toi à la guerre (*sperato pugnam et praepara te ad bellum*). »<sup>30</sup>

Origène voit dans la manne et l'eau du désert les figures d'un aliment spirituel qui peut rappeler, sans que cela soit explicitement dit, la nourriture eucharistique<sup>31</sup>. L'eau constitue d'ailleurs une oblation à part entière dans la communion post-baptismale décrite par la *Tradition apostolique*<sup>32</sup> : au moment où les nouveaux baptisés sont admis au repas eucharistique, on présente à l'évêque, pour qu'il les consacre, le pain et les trois boissons qui seront consommées (vin trempé, lait et miel mélangés, eau). Le texte précise que l'eau est donnée « pour signifier le bain, afin que l'homme intérieur, c'est-à-dire l'âme, obtienne les mêmes effets que le corps. »<sup>33</sup> Boire la coupe d'eau permet donc d'intérioriser les effets du baptême. On buvait apparemment une coupe d'eau vive après (ou pendant) le baptême dans plusieurs communautés gnostiques<sup>34</sup>. Plusieurs actes apocryphes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles font état d'une eucharistie sous les seules espèces du pain et de l'eau<sup>35</sup>. Justin pourrait lui aussi décrire une eucharistie où l'on n'offrait que « du pain et une coupe d'eau »<sup>36</sup>. Le fait est clairement établi en Afrique du Nord, où Cyprien fut contraint de faire circuler une longue encyclique pour faire cesser « l'usage de certains qui ont pensé jadis que l'on devait offrir de l'eau seulement dans le calice du Seigneur (*in calice dominico aquam solam*) »<sup>37</sup>. Cet usage prévalait peut-être dans l'entourage de Tertullien<sup>38</sup>.

<sup>30</sup> ORIGÈNE, *Homélie 11 sur l'Exode*, § 3, éd. et trad. Marcel BORRET, SC 321, 1985, pp. 330-333.

<sup>31</sup> Origène associe divers aliments au corps et au sang du Christ (céréales, pain, eau, vin, boisson et rafraîchissement). Mais le rituel eucharistique ne l'intéresse pas en tant que tel. L'alimentation devient sous sa plume absorption du *Logos*, assimilation progressive de la connaissance spirituelle. Voir les textes réunis par Hans Urs VON BALTHASAR, *Origen, Spirit and Fire : A Thematic Anthology of His Writings*, trad. Robert J. DALY, Washington, 2001<sup>2</sup>, pp. 261-263.

<sup>32</sup> Il est aujourd'hui admis que ce texte, attribué tardivement (et faussement) à Hippolyte de Rome, est une compilation de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Les *ordines* rassemblés dans cet ouvrage ne proviennent pas d'un seul milieu et s'échelonnent vraisemblablement sur deux siècles (milieu II<sup>e</sup> s. - milieu IV<sup>e</sup> s.). Voir Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship : Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York : Oxford University Press, 2002<sup>2</sup>, pp. 80-83 ; Paul F. BRADSHAW, Maxwell E. JOHNSON, Edwards PHILLIPS, *Apostolic Tradition : A Commentary*, Minneapolis, 2002.

<sup>33</sup> *Tradition apostolique*, ch. 21, éd. et trad. Bernard BOTTE, SC 11bis, 1968, p. 93.

<sup>34</sup> PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, V, ch. 19, § 21 : les Séthiens prétendent que le Verbe de Dieu a été contraint de descendre dans la matrice d'une vierge. Après ces « infâmes mystères, il s'est lavé et a bu la coupe d'eau vive jaillissante (τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου), que doit absolument boire quiconque veut se dépouiller de la forme servile et se revêtir d'un vêtement céleste » ; V, ch. 27, § 2 : dans les mystères du gnostique Justin, après que l'initié a prêté serment, il comparaît devant le Bon (πρὸς τὸν ἀγαθόν), voit des choses ineffables, « puis il boit de l'eau vive, de cette eau qui est un bain pour eux, à ce qu'ils prétendent (ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι), et qui est une source d'eau vive jaillissante (πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου). » (trad. revue Auguste SIOUVILLE, 1, Paris, 1928, pp. 189 et 207)

<sup>35</sup> *Actes de l'apôtre Pierre et de Simon*, ch. 2 ; *Actes syriaques de Judas Thomas*, ch. 121 ; *Martyre de Pione de Smyrne*, ch. 3.

<sup>36</sup> JUSTIN, *Première apologie*, 65, § 4 : « du pain et une coupe d'eau [et de vin coupé d'eau] (ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος [καὶ κράματος]). » Les mots entre crochets sont une glose d'après Adolf VON HARNACK, « Brod und Wasser : die Eucharistischen Elemente bei Justin », *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristliche Literatur*, VII, 2 (1891), pp. 115-144. Cette démonstration, qui a souvent agacé — voir par exemple la recension hargneuse d'Arthur C. HEADLAM dans *The Classical Review*, VII (1893), pp. 62-64 — a été réhabilitée par Andrew MCGOWAN, *Ascetic Eucharists : Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, New York, 1999, p. 152, lequel reçoit les suffrages de BRADSHAW (n. 32), p. 69, n. 108.

<sup>37</sup> CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettre 63*, ch. 14, § 1. Cette lettre de dix-neuf chapitres, entièrement consacrée à cette question, accumule les citations vétéro-testamentaires faisant allusion à la vigne et au vin, tout en mettant en avant l'autorité des synoptiques.

<sup>38</sup> Andrew MCGOWAN, « Water in the Desert : Wine, Eucharist and Sacrifice in Tertullian and Cyprian », *Devotion and Dissent : The Practice of Christianity in Roman Africa* (Annual Meeting of the American

Nous disposons désormais des principales clés de lecture. Augustin (Moïse figure de Pierre en proie au doute), Cyprianus Gallus (les Hébreux en armes, Moïse appréhendé par les siens) et enfin Origène (boire au rocher pour se préparer au combat spirituel) permettent de mieux comprendre la logique qui a prévalu chez les imagiers romains des premières décennies du IV<sup>e</sup> siècle. Mais une particularité iconographique reste à expliquer : pourquoi cette pierre suspendue en l'air (fig. 4 et 5), si fréquente sur les sarcophages du IV<sup>e</sup> siècle ?

□ *Spiritualis petra*

On peut, dans un premier temps, expliquer cette “pierre suspendue” par l'évolution de la plastique. Les premières occurrences peintes du miracle de l'eau se contentent d'esquisser un monticule rudimentaire à deux pentes ou une portion de rocaïlle appuyée contre le cadre de l'image (fig. 1 et 2). La base du rocher tend déjà à disparaître derrière le torrent qui s'en échappe. Au IV<sup>e</sup> siècle, les sculpteurs sont souvent amenés, en simplifiant et en stylisant progressivement le motif, à n'en conserver que la partie supérieure : l'eau ne jaillit plus que d'une pierre courtaude en suspension (fig. 4) ou d'une sorte de calebasse renversée (fig. 5). Deux éléments verticaux encadrent désormais les petits personnages agenouillés, Moïse d'un côté, la source de l'autre. Le miracle de la source forme ainsi une scène compacte et quadrangulaire facile à insérer dans les registres en bandeau des sarcophages, souvent saturés de personnages debout les uns à côté des autres. On la place de préférence à l'extrémité latérale du registre, car le flot ondoyant jailli du rocher, qui fait presque office de colonne torse, s'adapte parfaitement à l'arête verticale des angles du sarcophage.

La “pierre suspendue”, de plus en plus fréquente au IV<sup>e</sup> siècle, n'éclipse pas totalement l'ancienne formule<sup>39</sup>. Mais son beau succès ne saurait être seulement attribué à l'évolution formelle du motif. La “pierre suspendue” a aussi plu pour son aptitude à signifier : il s'agit, à l'évidence, d'une image particulièrement parlante. Que pouvait-on lui faire dire ?

La signification la plus obvie est celle d'une eau venue des régions supérieures. La *Genèse* (1, 6-8) affirmait très clairement l'existence d'eaux situées au-dessus du ciel, séparées des eaux terrestres par le *στερέωμα* / *firmamentum*, cette solide carène dont les trappes (*καταράκται* / *cataractae*) s'ouvrent brutalement au moment du Déluge (Gn 7, 11-12). Lorsque Jésus est baptisé (Mt 3, 16), les cieux s'ouvrent pour laisser passer la colombe du Saint Esprit et la voix du Père. Le Baptiste a beau puiser son eau dans le Jourdain, certaines images, qui reprennent la formule de la pierre suspendue et qui sont, comme à Arles (fig. 6a), explicitement mises en parallèle avec le miracle de l'eau, donnent l'impression que Jésus est baptisé avec des eaux célestes. On retrouve de telles eaux dans le songe annonçant à Grégoire l'Illuminateur le baptême imminent de l'Arménie : « Je voyais le ciel entrouvert en forme de voûte, et les eaux au-dessus du ciel jaillissant de tous côtés sur la terre. »<sup>40</sup> Une autre version du même songe donne le tableau suivant : « [...] un coup de tonnerre très violent se fit soudainement entendre, un fracas pareil au grondement de la mer, au bruit des vagues agitées. Le firmament voûté du ciel (*τὸ σκηνοειδὲς στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ*) s'ouvrit et un homme éclatant de lumière descendit [...]. Je contemplai le firmament du ciel ouvert et les eaux qui sont au-dessus du firmament divisées comme le sont les ravins vers les cimes des montagnes. »<sup>41</sup> Sur

---

Academy of Religion, 22 nov. 1998), édition électronique <http://people.vanderbilt.edu/~james.p.burns/chroma/-eucharist/euchMcGowan.html>.

<sup>39</sup> Plusieurs images du IV<sup>e</sup> siècle détournent encore la base du massif rocheux.

<sup>40</sup> *Vie grecque* (milieu du V<sup>e</sup> s.), § 58, éd. Gérard GARITTE, *Documents pour l'étude du Livre d'Agathange* (coll. Studi i Testi, 127), Cité du Vatican, 1946, p. 58.

<sup>41</sup> *Livre d'Agathange* (version grecque, V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> s.), § 112, éd. Guy LAFONTAINE, *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange*, Louvain-La-Neuve, 1973, p. 279.

une pierre tombale d'Aquilée (IV<sup>e</sup> siècle), une jeune fille nue est baptisée par un torrent qui se déverse sur elle depuis une sphère étoilée, image du firmament où vole la colombe du Saint Esprit<sup>42</sup>. Les codes iconographiques sont ici choisis et agencés de manière tout à fait explicite.

Une deuxième signification possible est celle de la « pierre ambulante », la *petra consequens* de 1 Co 10, 4. Cette hypothèse implique cependant une certaine prise de distance par rapport à des traditions littéraires qui, nous allons le voir, n'envisagent pas explicitement la *petra consequens* comme un objet volant.

On a lu plus haut Firmicus Maternus et Origène faire allusion à 1 Co 10, 4 où Paul reconnaît dans le rocher une figure du Christ (*petra autem erat Christus*) et où il donne cette curieuse précision : « ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnaient » (ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας / *bibebant autem de spiritali, consequente eos, petra*). La *petra consequens* de Paul témoigne d'une tradition dont le Talmud et les *targumim* rendent plusieurs échos. Les notices rabbiniques qui nous sont parvenues — notons que certaines d'entre elles sont très tardives — glosent avant tout sur le puits de Nb 21, 16-17 avec lequel Moïse aurait abreuvé le peuple sur ordre du Seigneur. Du sommaire établi par E. E. Ellis<sup>43</sup>, on peut retenir les éléments suivants, allégués çà et là par les rabbis : un puits mobile en forme de rocher et ressemblant à une cerce de tamis aurait été donné aux Israélites dans le désert. De la taille d'un four ou d'une ruche, il avançait derrière Israël en roulant sur les collines et les vallées. Une fois le campement installé, il s'établissait face au Tabernacle. Lorsque les princes l'invoquaient — « Monte, ô puits ! » — l'eau s'écoulait de ses nombreuses ouvertures comme d'une gourde. Le puits rendait de nombreux services ; en particulier, il abreuvait chacun à la porte de sa tente, en divisant ses eaux en douze torrents (les rabbis s'inspirent ici des douze sources d'Élim<sup>44</sup>). Il donnait naissance à une rivière qui coulait jusqu'à la mer et dont les rives fertiles produisaient une herbe déodorante, des fruits, des plantes et des arbres dont on faisait des parfums. Son eau possédait des vertus curatives. Bien qu'il ne soit pas plus large qu'une ruche, ce fidèle serviteur d'Israël parvint un jour à noyer toute une vallée, emportant les ennemis d'Israël comme la mer Rouge. À la mort de Miryam, le puits s'assécha et disparut (on glose ici Nb 20, 1-2 : « Miryam mourut ... il n'y avait pas d'eau »). Mais il fut restauré par égard pour les patriarches et poursuivit sa route jusqu'au Lac de Tibériade où il s'établit définitivement. Celui qui a une bonne vue peut monter sur l'une des montagnes qui entourent le lac et l'apercevoir dans les profondeurs de l'eau.

À la synagogue de Doura Europos, un panneau illustre certaines de ces traditions<sup>45</sup> : devant le Tabernacle, Moïse touche de son bâton l'eau d'un puits d'où s'écoulent douze torrents alimentant les douze tribus d'Israël. Chaque tribu est représentée par un orant debout devant sa tente. Cette formule originale, restée sans équivalent dans la peinture et la sculpture de la fin de l'Antiquité, condense trois épisodes bibliques : Ex 15, 27 (les Israélites trouvent douze sources à Élim), Ex 17, 6 + Nb 20, 11 (Moïse fait jaillir l'eau du rocher avec son

---

<sup>42</sup> Alfonso M. FAUSONE, *Die Taufe in der frühchristlichen Sepulkralkunst. Eine archäologisch - ikonologische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas* (Studi di Antichità Cristiana, 35), Città del Vaticano, 1982, pp. 176-178. Le bon pasteur à droite figurerait le Fils, l'homme en toge et à la tête nimbée à gauche représenterait le Père. La jeune défunte serait donc baptisée sous les auspices de la Trinité, dans un paysage paradisiaque évoqué par des arbustes, des végétaux et des brebis.

<sup>43</sup> Edward Earle ELLIS, « A Note on First Corinthians 10:4 », *Journal of Biblical Literature*, 76, 1 (1957), pp. 53-56.

<sup>44</sup> Ex 15, 27 LXX « Et ils vinrent à Elim, et il y avait là douze sources d'eaux et soixante-dix troncs de palmiers ; ils campèrent là près des eaux. » Rien de plus dans le texte biblique.

<sup>45</sup> Voir Joseph GUTMANN, « The Illustrated Midrash in the Dura Synagogue Paintings : A New Dimension for the Study of Judaism », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, L (1983), pp. 91-104, spéc. pp. 98-100.

bâton), Nb 21, 16-17 (Moïse rassemble le peuple et l'abreuve au puits). L'*Exagôgè* d'Ézéchiel le Tragique (Alexandrie, II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) opérait déjà à partir d'Ex 15, 27 le raccourci suivant : « Une généreuse et luxuriante contrée puise douze sources d'une seule pierre. »<sup>46</sup> Deux versets coraniques font de même, cette fois à partir d'Ex 17, 6 + Nb 20, 11 : « Moïse demanda à boire pour son peuple. Nous lui avons dit : "Frappe le rocher avec ton bâton". Douze sources en jaillirent : chacun sut où il devait boire. »<sup>47</sup>

À partir de quels matériaux la *petra consequens* de 1 Co 10, 4 a-t-elle été conçue ? Il est impossible de le savoir précisément. Les traditions rabbiniques, on l'a vu, attribuent au puits en forme de rocher (ou de tamis) un mode de locomotion terrestre et non aérien. La *petra consequens* a donc beau être dite *πνευματική* / *spiritalis*, on peut penser que Paul l'imaginait lui aussi rouler par monts et par vaux à la suite des fils d'Israël. Aucun auteur chrétien postérieur n'a entrepris de trancher cette question. Tertullien, par exemple, se contente de paraphraser Paul : l'eau baptismale, « c'est cette eau qui coulait du rocher accompagnant le peuple (*de comite petra populo*) : en effet, si le rocher est le Christ, indubitablement nous voyons le baptême célébré par cette eau contenue en Christ. »<sup>48</sup> Rien pour autant ne s'opposait à ce que la *petra consequens* fût aérienne : la manne et les cailles étaient bien tombées du ciel ; pourquoi pas l'eau ? Enfin, puisque, toujours d'après 1 Co 10, 4, la pierre était le Christ, on ne pouvait décidément pas lui refuser la place éminente que lui donnait l'iconographie.

\*

\* \*

---

<sup>46</sup> ÉZÉCHIEL LE TRAGIQUE, *Exagôgè*, 249-250, ap. EUSÈBE, *Préparation évangélique*, IX, ch. 29, § 16 : *δαψιλῆς χῶρος βαθύς, πηγὰς ἀφύσσων δώδεκ' ἐκ μιᾶς πέτρας*.

<sup>47</sup> *Coran*, II, 60 = VII, 160, trad. Denise MASSON, Paris, 1967, pp. 12 et 204.

<sup>48</sup> TERTULLIEN, *De baptismo*, ch. 9, § 3.

□ *Petra genetrix*

La pierre et le rocher occupent également une place importante dans les mystères de Mithra où ce dernier était dit « né d'une pierre »<sup>49</sup>. Cette naissance, fréquemment illustrée dans le répertoire mithriaque<sup>50</sup>, montre Mithra plus ou moins juvénile, nu, brandissant une torche, un poignard ou un arc<sup>51</sup>, coiffé de son bonnet phrygien, et surgissant de la *petra genetrix*<sup>52</sup> dans laquelle ses membres inférieurs sont souvent encore à moitié enfoncés. Un dieu barbu, portant la toge et reposant paisiblement sur son flanc, domine fréquemment la scène. C'est Saturne patronnant le premier âge de l'humanité, l'*aurea aetas* chantée par les poètes<sup>53</sup>, âge d'abondance qui voyait la terre produire toutes choses d'elle-même, sans travail, et les hommes goûter ses fruits dans la paix et l'insouciance.

Mithra naît-il sous le règne de Saturne ? Le calendrier romain inciterait à le penser<sup>54</sup>. L'iconographie veut peut-être aussi (ou seulement) signifier que la venue de Mithra inaugure un nouvel âge d'or pour l'humanité, que Mithra est un nouveau Saturne. Certains reliefs le montrent surgissant du rocher à travers le cercle du zodiaque et portant le globe du *κοσμοκράτωρ*. D'autres images de prédelle en font un moissonneur et un protecteur des fruits. Dans les *Métamorphoses*, l'*aurea aetas* profite à l'homme nouvellement créé. *Natus homo est*, mais comment ? Ovide envisage deux possibilités : soit le démiurge a directement formé l'homme « d'une semence divine » (*diuino semine*), soit la terre (*tellus*), récemment séparée du ciel, était encore porteuse de *semina caeli*, et l'un des Titans, en la mélangeant avec l'eau, a pu modeler l'homme « à l'image des dieux » (*in effigiem deorum*)<sup>55</sup>. Selon toute vraisemblance, la pierre qui engendre Mithra constitue elle aussi une figure de la terre féconde<sup>56</sup> ou même fécondée, comme le suggère une notice malheureusement corrompue transmise par un Pseudo-Plutarque postérieur au II<sup>e</sup> siècle : « À proximité de l'Araxe [fleuve d'Arménie] se trouve la montagne Diorphon qui tient son nom de Diorphos né de la terre, à propos duquel on rapporte l'histoire suivante : Mithra voulait avoir un fils. Haïssant le sexe féminin, il entreprit de saillir une pierre (*πέτρα τινὶ προσεξέσθωρεν*). Devenue grosse, la pierre produisit, après le temps imparti, l'enfant nommé Diorphos. Lequel, parvenu à maturité, périt après avoir vaillamment provoqué Arès au combat. Par dessein des dieux, il fut transformé en cette montagne qui porte son nom. »<sup>57</sup> Dans ce récit s'entremêlent des éléments provenant non

<sup>49</sup> JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 70, § 1 : ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι ; FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, ch. 20, §§ 1 et 5 : θεὸς ἐκ πέτρας ; IOANNES LYDUS, *De mensibus*, IV, ch. 30 : τὸν πετρογενῆ Μίθραν.

<sup>50</sup> Ilaria NERI, « Mithra petrogenito. Origine iconographica e aspetti culturali della nascita dalla pietra », *Ostraka. Rivista di Antichità* (Naples), IX, 1 (2000), pp. 227-245 ; Maarten Jozef VERMASEREN, « The Miraculous Birth of Mithras », *Mnemosyne. Bibliotheca classica Batava*, 4<sup>e</sup> serie, III (1950), pp. 285-301.

<sup>51</sup> Tous ces attributs annoncent les exploits futurs du dieu : office solaire (torche), sacrifice du taureau (poignard), jaillissement de la source et chasse (arc).

<sup>52</sup> Comme l'appelle l'inscription qui figure sur la base d'un Mithra pétrogène provenant du *mithreum* de S. Stefano Rotondo à Rome. La *genetrix* est également invoquée dans une dizaine d'inscriptions mithriaques.

<sup>53</sup> OVIDE, *Métamorphoses*, I, v. 89-112.

<sup>54</sup> Mithra, dont on célèbre la naissance le 25 décembre, lorsque *Sol inuictus* prend au solstice le pas sur les longues nuits d'hiver, est donc "né" juste après les Saturnales (17-19 décembre) dont les réjouissances étaient, entre autres, censées rappeler l'*aurea aetas*.

<sup>55</sup> OVIDE, *Métamorphoses*, I, v. 78-83.

<sup>56</sup> Alison B. GRIFFITH, « Completing the Picture : Women and the Femal Principle in the Mithraic Cult », *Numen*, 53, 2006, p. 71.

<sup>57</sup> PSEUDO-PLUTARQUE, *De fluviis*, ch. 23 (sur l'Araxe), § 4.

seulement du culte de Mithra, mais aussi du mythe hellénistique de la Magna Mater<sup>58</sup>. Les cosmogonies grecques, orientales, égyptiennes et plus tard gnostiques sont coutumières du fait : la semence d'un dieu, répandue sur la terre, ou introduite dans le monde sensible, engendre un autre dieu, un héros, ou une lignée d'êtres vivants. Dans ces conditions, la *petra genatrix* ne peut représenter la voûte céleste<sup>59</sup>. Mithra n'est pas descendu du ciel. Il surgit au contraire de la *petra-tellus*<sup>60</sup>. Par ses exploits, il préserve et, si besoin, renouvelle la fécondité originelle de cette terre qui l'a engendré. Le *spelaeum* où les mystères étaient célébrés n'était-il pas susceptible d'évoquer l'intérieur même du rocher d'où Mithra était sorti ?<sup>61</sup>

Les auteurs chrétiens se sont plusieurs fois élevés contre le *deus inuictus de petra natus*<sup>62</sup>. Ils y ont vu un pastiche diabolique, une contre-figure de la typologie en vertu de laquelle *petra est Christus*. Ainsi Justin : « Lorsque ceux qui confèrent les mystères de Mithra disent qu'il est né d'une pierre (λέγωσιν ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτόν) [...] est-ce que je ne sais pas qu'ils imitent la parole de Daniel : “Une pierre, et ce ne fut pas par les mains de l'homme, a été arrachée à la grande montagne” (Dn 2, 34 Λίθος ἄνευ χειρῶν ἐτμήθη ἐξ ὄρους μεγάλου). »<sup>63</sup> Firmicus Maternus ajoute pour sa part : « Le symbole d'un autre sacrement païen est “le dieu né de la pierre”. Pourquoi donc, au nom d'une croyance adultérée, détournerez-vous le sens d'un mystère saint et vénérable au profit de cérémonies sacrilèges ? Il est une autre pierre (*alius est lapis*) que Dieu a promis d'envoyer à la Jérusalem future, pour en consolider les fondements. C'est le Christ qui nous est signifié dans le symbole de cette pierre vénérable. »<sup>64</sup>

#### □ *Fons concludit petris*

L'iconographie chrétienne du miracle de l'Exode, telle que nous la connaissons au IV<sup>e</sup> siècle, présente des ressemblances frappantes avec une autre scène fameuse du répertoire mithriaque : parmi les petits panneaux de prédelle qui encadrent le grand relief de la tauroctonie figure habituellement la scène dite du “miracle de l'eau” (fig. 7-10). La composition la plus fréquente réunit deux petits personnages en costume perse. Le premier,

<sup>58</sup> Voir ARNOBE, *Contre les Nations* (vers 300 apr. J.-C.), V, ch. 5, §§ 3-4, qui cite l'Eumolpide Timothée (vers 300 av. J.-C.) : aux confins de la Phrygie se trouvait une pierre (*petra quaedam*) immense nommée Agdos. C'est là qu'après le déluge Deucalion et Pyrrha ramassèrent les pierres qu'ils jetèrent çà et là pour reconstituer la race humaine. Une de ces pierres, « divinement animée » (*animata diuinitus*), devint la Magna Mater. Alors que celle-ci dormait au sommet de l'Agdus, Jupiter tenta vainement d'abuser d'elle. Une lutte s'engagea et Jupiter, « vaincu, répandit sa jouissance sur la pierre » (*voluptatem in lapidem fudit uictus*). La pierre, fécondée, donna naissance à un enfant qui prit le nom d'Agdistis. Inflexible et violent, hermaphrodite, doué d'une libido effrénée et monstrueuse, il fut châtié par les dieux.

<sup>59</sup> Comme le pense VERMASEREN (n. 50), p. 287.

<sup>60</sup> Sur le lien entre pierre et terre, voir par exemple OVIDE, *Métamorphoses*, I, vv. 393-394 (Deucalion interprétant l'oracle de Thémis) : « Notre “grande mère”, c'est la terre (*magna parens, terra est*) ; les pierres, dans le corps de la terre, sont, je pense, ce qui a été appelé “os” (*lapides in corpore terrae ossa reor dici*). » Également PORPHYRE, *L'autre des Nymphes dans l'Odyssee*, § 5 : la matière dont est constitué le monde peut être symbolisée par la terre, la pierre ou la roche.

<sup>61</sup> Comme le suggère David ULANSEY, *The Origins of the Mithraic Mysteries : Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford, 1989, pp. 35-36. Contra Alfred LOISY, « Mithra », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV (1913), p. 504.

<sup>62</sup> L'expression est de COMMODIEN, *Instructiones* (milieu III<sup>e</sup> s.), I, § 12. En huit vers formant l'acrostiche IVINCTVS, cet auteur (africain ?) raille ce dieu né d'une pierre et de rien d'autre : celui qu'on prétend vaincu (*inuictus*) a donc été vaincu par une pierre (*uicit petra deum*) !

<sup>63</sup> JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 70, § 1, trad. Georges ARCHAMBAULT revue par Élisabeth GAUCHÉ, Paris, 1994.

<sup>64</sup> FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, ch. 20, § 1, éd. et trad. Robert TURCAN, CUF, 1982, p. 122.

agenouillé aux pieds de Mithra, implore son secours. Le second s'abreuve déjà au torrent que les flèches du dieu ont fait jaillir d'un rocher. Le thème est essentiellement représenté par des reliefs ou des fragments de reliefs rhénans et danubiens dont certains remontent au milieu du II<sup>e</sup> siècle<sup>65</sup>. Il est également attesté à Rome<sup>66</sup> et à Doura Europos<sup>67</sup>.

Une inscription peinte sur les murs du *mithraeum* de S. Prisca à Rome fait clairement allusion à cette scène : « Source enclose dans la roche, toi qui as nourri de nectar les frères jumeaux » (*Fons concludit petris qui geminos aluisti nectare fratres*)<sup>68</sup>. Ce fragment d'hymne développait le thème de la fertilité générale des êtres vivants, comme le montre la première ligne conservée : « Terre fertile, Palès qui génère toutes choses » (*Fecunda tellus cuncta qua[e] generat Pales*)<sup>69</sup>. Or, dans le mithracisme, le lieu de fertilité par excellence est la grotte où sont célébrés les mystères : le lieu d'assemblée, le *mithraeum*, est en effet conçu sur le modèle d'un *spelaeum*<sup>70</sup>, et ce dernier constitue à son tour l'image réduite du cosmos<sup>71</sup>. Un certain Eubule, auteur, à la fin du I<sup>er</sup> siècle, d'une *Enquête sur Mithra* en plusieurs livres, prétend que « Zoroastre avait consacré à Mithra, créateur et père de toutes choses, un antre naturel fleuri et pourvu de sources (πηγάς ἔχον) »<sup>72</sup>. Et dans cette grotte, poursuit Eubule, il faut reconnaître l'image de l'univers façonné par Mithra<sup>73</sup>. Ce symbolisme témoigne de l'*interpretatio Platonica* — on pense évidemment à la caverne de la *République* — mise en œuvre à différents niveaux par les concepteurs et/ou commentateurs des mystères de Mithra<sup>74</sup>.

Qui sont les deux « frères jumeaux » abreuvés à la source ? Probablement pas Cautès et Cautopatès, les deux aspects du soleil ascendant et descendant, toujours reconnaissables à leurs attributs (torche levée pour le premier, baissée pour le second). Dans les cosmogonies de l'Avesta, des couples de jumeaux (humains ou demi-dieux) sont souvent placés aux origines de l'humanité<sup>75</sup>. Mais ces paires incestueuses réunissent les deux sexes, ce qui n'est pas le cas des « abreuvés » de Mithra. En outre, la disposition des images de prédelle suggère que l'âge d'or de Saturne est depuis longtemps révolu lorsque le miracle de l'eau a lieu : on voit auparavant le dieu remettre son pouvoir entre les mains de son fils Jupiter. Ce dernier patronne désormais un âge d'argent moins aimable que le précédent, âge qui voit l'éternel printemps céder la place aux quatre saisons, l'homme souffrir du chaud et du froid, être contraint de labourer et de semer pour se nourrir, rechercher des abris dont les premiers furent

<sup>65</sup> CIMRM 2, 1960, *index*, p. 411, s. v. *watermiracle* ; Rainer VOLLKOMMER, « Mithras », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VI, 1, Zurich / Munich, 1992, pp. 610-611 (*Wasserwunder*, n° 333-361).

<sup>66</sup> Palazzo Barberini, fresque du *mithraeum* (CIMRM 1, n° 390).

<sup>67</sup> VOLLKOMMER (n. 65), n° 333.

<sup>68</sup> S. Prisca, paroi K.2, couche inférieure (vers 195), l. 4, Maarten Jozef VERMASEREN et Carel Claudius VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde, 1965, p. 187 et commentaire, pp. 193-200.

<sup>69</sup> On suit ici la lecture défendue par Hans Dieter BETZ, « The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament », *Novum Testamentum*, 10, 1 (1968), p. 64, n. 2.

<sup>70</sup> Dans le décor des *mithraea*, mosaïques, coquillages et rocaïles évoquaient parfois l'intérieur d'un nymphée : Julien RIES, *Le culte de Mithra en Orient et en Occident* (Centre d'Histoire des Religions Louvain-La-Neuve. Collection information et enseignement, 10), Louvain-La-Neuve, 1979, pp. 152-158.

<sup>71</sup> Comme l'a très bien montré Richard L. GORDON, « The Sacred Geography of a Mithreum : the Exemple of Sette Sfere », *Journal of Mithraic Studies*, I (1976), pp. 118-165.

<sup>72</sup> EUBULE (fin I<sup>er</sup> s. apr. J.-C.) ap. PORPHYRE, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, § 6.

<sup>73</sup> *Ibid.* : εἰκόνα φέροντος αὐτῶ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε.

<sup>74</sup> Sur Eubule, voir Robert TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO, 47), Leyde, 1975, p. 26.

<sup>75</sup> Brigitte D'ARX, « Mystère du choix de la deuxième vertu. Courte réflexion sur l'inceste à l'iranienne », *Barbares et civilisés dans l'Antiquité* (Cahiers Kubaba, 7), Paris, 2005, pp. 248-265.

« des cavernes (*antra*), d'épais feuillages, et des rameaux entrelacés d'écorce »<sup>76</sup>. Les difficultés s'accroissent ensuite avec l'âge d'airain et l'âge de fer. Jupiter doit combattre les géants anguipèdes (I, 184) — ce combat est parfois représenté sur les prédelles mithriaques avant le miracle de l'eau — et anéantir, par le déluge, le genre humain trop féroce pour mériter de survivre. Seuls seront épargnés les pieux Deucalion et Pyrrha.

La geste de Yima<sup>77</sup> offre un autre parallèle avestique, plus parlant que le premier. Ce Yima, jumeau primordial héroïque, parvint à obtenir d'Ahura Mazdâ neuf cents ans d'immortalité pour l'humanité : hommes, bêtes, eau et nourriture, préservés des contingences, croissaient sans discontinuer, au point qu'il fallut élargir la terre à plusieurs reprises pour les accueillir tous. Cet âge pourrait être comparé au *statu quo ante* de l'*aurea aetas*. Mais un grand hiver s'annonce, qui doit anéantir toute vie. Ahûra Mazda commande à Yima de construire un *vara*, vaste caverne artificielle contenant des astres, une rivière, des prairies et un véritable plan d'urbanisme, pour y abriter, avec le plus beau bétail et les meilleures semences, les hommes les plus intègres au moral comme au physique, et perpétuer ainsi la race iranienne<sup>78</sup>. En s'inspirant librement de cette légende, et en se rappelant les mots attribués à Eubule<sup>79</sup>, on pourrait proposer de voir dans les deux jumeaux abreuvés par Mithra l'heureux reste de l'humanité préservé des calamités survenues après l'âge d'or. Pour eux, Mithra-démiurge met en ordre un *spelaeum*-cosmos fertilisé par les sources que ses flèches ont le pouvoir de faire jaillir. Un tel canevas pouvait se prêter à diverses lectures. On a vu que l'inscription de S. Prisca parle d'une source de nectar, une manière sans doute de célébrer en Mithra un nouveau Tantale<sup>80</sup>, mais un Tantale qui parvient à ses fins. Faut-il en conclure que l'eau prodiguée par Mithra provient du monde céleste, et donc envisager la roche qu'il perce de ses flèches comme une sorte de *στειρόωμα* entourant le monde sensible ? Cette lecture semble induite par certaines images où le rocher, comme sur les sarcophages chrétiens, prend parfois l'aspect d'une rocaille en surplomb (voir fig. 7 et, à un moindre degré, fig. 9) ou celui d'une nuée (fig. 10).

□ *Signat illic in fontibus milites suos*

Nous avons montré ailleurs<sup>81</sup> qu'une allusion au miracle de l'eau gisait très probablement dans un passage de Tertullien où, dès les premières éditions antiques, on a cru lire la mention d'un marquage infligé à l'un des grades initiatiques du mithriacisme, celui du *Miles* (Soldat). À en croire le texte reçu du *De praescr.* 40, 4, le diable, dans les mystères de Mithra, « marque au front ses soldats » (*signat ... in frontibus milites suos*)<sup>82</sup>. L'hypothèse d'une cautérisation ou d'un tatouage rituel s'est imposée comme une évidence chez la plupart des mithriacisants. Elle ne résiste pourtant pas aux autres documents allégués en sa faveur. En outre, des arguments philologiques invitent à corriger le texte du *De praescr.* 40, 4 de la manière suivante : *signat illic in fontibus milites suos* : « c'est chez Mithra, dans des sources, que le diable scelle / parachève ses soldats ». L'acception *signare* = “confirmer”, “para-

<sup>76</sup> OVIDE, *Métamorphoses*, I, vv. 121-122.

<sup>77</sup> *Vidēvdād* 2.

<sup>78</sup> Jean KELLENS, « Le jumeau primordial : un problème de mythologie comparée indo-iranienne », *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 6<sup>e</sup> série, XI (2000), pp. 243-254.

<sup>79</sup> Voir *supra* n. 72.

<sup>80</sup> PINDARE, *Olympiques*, I, vv. 62-66 : Tantale fut châtié, entre autres pour avoir osé « dérober aux Immortels et prodiguer à ses compagnons le nectar et l'ambrosie qui l'avaient préservé de la mort ».

<sup>81</sup> Voir RENAUT (n. 6).

<sup>82</sup> TERTULLIEN, *Prescription contre les hérétiques*, ch. 40, § 4 : « et, si je me souviens encore de Mithra, c'est là-bas (*ou* : chez lui) qu'il (i.e. le diable) marque au front ses soldats (*et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos*) ».

chever” (dérivée de *σφραγίζειν* = “sceller”, “attester”) apparaît à plusieurs reprises dans l’œuvre de Tertullien<sup>83</sup>, en particulier dans un autre passage du *De praescr.* (36, 5) consacré au *sacramentum* chrétien. Ces deux passages, qui se font incontestablement écho, veulent souligner les ressemblances que les mystères de Mithra entretiennent avec les rites de l’initiation chrétienne :

<p>Initiation mithriaque (40, § 4) Sujet : <i>Diabolus</i></p> <p>a) <i>signat illic in fontibus milites suos,</i></p> <p>b) <i>celebrat et panis oblationem</i></p> <p>c) <i>et imaginem resurrectionis inducit</i></p> <p>d) <i>et sub gladio redimit coronam</i></p>	<p>Initiation chrétienne (36, § 5) Sujet : <i>Ecclesia</i></p> <p>a) <i>inde potat fidem ; eam aqua signat, sancto spiritu uestit,</i><sup>84</sup></p> <p>b) <i>eucharistia pascit,</i></p> <p>c) <i>nouit ... carnis resurrectionem</i></p> <p>d) <i>martyrium exhortatur</i></p>
---	---

Par le fait du diable, falsificateur œuvrant au profit du paganisme, les *sacramenta* chrétien et mithriaque en seraient venus à partager quatre traits communs : a) le parachèvement initiatique (*signare*) par l’eau — b) l’offrande de pain — c) une doctrine de la résurrection — d) l’exhortation au combat. Cet éventail de correspondances permet d’établir une équivalence étroite entre le perfectionnement de la foi dans l’eau du baptême (*fidem aqua signat*) et le perfectionnement des “soldats” abreuvés à la source de Mithra (*signat in fontibus milites suos*).

Le culte de Mithra, importé en Afrique par l’armée romaine dès le dernier quart du II<sup>e</sup> siècle, y était faiblement mais sûrement implanté. Que valait l’information dont disposait Tertullien ? A-t-il eu accès à l’enseignement dispensé par les mystagogues de Mithra ? Ou bien se contente-t-il, comme les modernes, de gloser à partir de l’iconographie ? La formule *signat illic in fontibus milites suos* peut en effet être comprise comme une lecture personnelle, subjective, de la scène du miracle de l’eau.

Pourquoi Tertullien parle-t-il de *milites* ? Il existait certes dans les mystères de Mithra un grade de *Miles*, mais l’inscription de S. Prisca, on l’a vu, se contente de parler de *gemini fratres*. Tertullien prétend ailleurs dévoiler l’un des rites d’initiation au grade de *Miles*. Il y est question d’une couronne remise par glaive interposé (ou sous la menace d’un glaive), rite dans lequel Tertullien dénonce un pastiche du martyr chrétien<sup>85</sup>. Cet élément réapparaît à la fin de la liste du *De praescr.* 40, 4 (d). En somme, à lire Tertullien, on pourrait être tenté de rapporter les quatre items a, b, c et d au seul grade de *Miles*. Sans aucune garantie toutefois : Tertullien, qui ne connaît guère que les grades du Soldat et du Lion<sup>86</sup>, peut être soupçonné d’avoir considérablement simplifié la réalité.

À supposer que Tertullien n’ait eu accès qu’à l’image du miracle de l’eau, il était suffisamment outillé pour en proposer une lecture personnelle. En tant qu’observateur extérieur, les deux Perses abreuvés par Mithra pouvaient lui apparaître comme deux jeunes

<sup>83</sup> Par exemple TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. 9, § 10 : « C’est maintenant le sang tiré d’une cuisse ouverte, recueilli dans la main et donné à boire, qui confirme (*signat*) les entaillés de Bellone ». Cette acception est celle de *σφραγίζειν* / *signare* et *σφραγίς* / *signaculum* dans les épîtres pauliniennes et dans l’évangile de Jean (Michel TRIMAILLE, « Sceau dans le Nouveau Testament », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, XII, Paris, 1996, col. 212-228). Au II<sup>e</sup> siècle, ce vocabulaire, qui s’applique désormais à l’initiation baptismale, ne renvoie encore à aucun rite de signation. Tertullien est le premier à mentionner cette pratique (*De cor.*, ch. 3, § 4 ; *Adu. Marc.*, III, ch. 22, §§ 6-7 ; *Ad uxor.*, II, ch. 5, § 3). L’acception de *signare* dans le *De praescr.* reste cependant celle, abstraite, du Nouveau Testament.

<sup>84</sup> « C’est de cela (i.e. le symbole de foi, la Loi, les prophètes, les écrits évangéliques et apostoliques) qu’elle (i.e. l’Église) abreuve la foi ; cette foi, elle la confirme avec l’eau, elle la revêt du Saint-Esprit ».

<sup>85</sup> TERTULLIEN, *De corona*, ch. 15, §§ 3-4. Sur l’expression difficile *coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii*, voir le commentaire de Jacques FONTAINE dans son édition (Paris, 1966, pp. 180-182).

<sup>86</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion*, I, ch. 13, § 5.

recrues scellant leur engagement dans l'autre du dieu perse où ce dernier a fait jaillir une source<sup>87</sup>. En tant que polémiste soucieux d'établir un parallèle entre les deux initiations, les eaux offertes aux compagnons de Mithra appelaient forcément une comparaison avec le baptême chrétien. Tertullien mentionne en effet la *signatio in fontibus* juste après avoir reproché au diable de baptiser ses fidèles et de leur promettre l'éviction des fautes par le bain (*De praescr.* 40, 3). Tertullien affirme ailleurs que « c'est par un bain (*lauacrum*) que [les païens] sont initiés à certains mystères, comme ceux d'une Isis ou d'un Mithra »<sup>88</sup>. Apulée confirme effectivement l'existence d'un bain de purification imposé au seuil de l'initiation isiaque<sup>89</sup>. On serait cependant bien en peine de trouver, dans les mystères de Mithra, le baptême par aspersion forgé de toutes pièces par Maarten Jozef Vermaseren<sup>90</sup>.

L'alimentation en eau des *mithraea* revêtait une importance toute particulière. Souvent édifiés près d'une source, divers récipients, vasques ou cratères, y ont été retrouvés. Porphyre donne cette précision intéressante : « chez Mithra on remplace la source par un cratère »<sup>91</sup>. À Dieburg (fig. 11), une statuette représente Mithra appuyant son arc sur un autel et tenant une flèche dans sa main droite ; à ses pieds, un récipient à anses que l'on peut interpréter, avec Porphyre, comme substitut ou réceptacle de l'eau miraculeuse. L'iconographie du miracle de la source suggère une simple consommation d'eau, et non un bain. Justin confirme cette impression : « C'est précisément cela [i. e. l'eucharistie] que les mauvais démons ont imité et transmis aux mystères de Mithra : en effet, [...] on présente dans (leurs) cérémonies d'initiation du pain et une coupe d'eau en prononçant certaines formules. »<sup>92</sup> Ailleurs, Justin dénonce cette offrande effectuée dans le *spelaeum* comme un pastiche de la prophétie d'Isaïe (33, 16) : « celui-là habitera dans la caverne élevée de la forte pierre. Le pain lui sera donné, et l'eau constante »<sup>93</sup>. Un *spelaeum*, de l'eau, du pain : ces éléments se retrouvent dans le *De praescr.* 40, 4 : « Et, si je me souviens encore de Mithra, c'est chez lui, dans des sources, que le diable confirme ses soldats, qu'il célèbre aussi une offrande de pain, qu'il met en scène une image de la résurrection, qu'il couronne sous le glaive. » Comme le suggère notre traduction, le complément de lieu *illic in fontibus* pourrait gouverner l'ensemble de la période. Ce complément évoque aisément, par métonymie, les *spelaea* où sont célébrés les mystères de Mithra. Sources et grottes sont en effet indissociables dans l'Antiquité. Naturelles ou artificielles, elles constituent un des lieux privilégiés où s'exercent le culte et la mantique<sup>94</sup>.

Nous avons vu plus haut que, dans certains groupes chrétiens, l'eau était parfois consommée en lieu et place — ou à côté — du vin eucharistique<sup>95</sup>. La *signatio in fontibus* correspond d'ailleurs littéralement, dans le *De praescr.*, à une *signatio* de la foi abreuvée :

<sup>87</sup> Les rites de passage, l'éducation et l'entraînement des jeunes aristocrates au métier des armes chez les Perses jouissaient d'une haute réputation dans le monde gréco-romain. Voir Pierre BRIANT, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996, pp. 339-342.

<sup>88</sup> TERTULLIEN, *De baptismo*, ch. 5, § 1.

<sup>89</sup> APULÉE, *Métamorphoses*, XI, ch. 23, §§ 1-2 : le prêtre purifie le myste en lui aspergeant tout le corps et en invoquant pour lui la bienveillance des dieux. Suivent des instructions secrètes et une période d'abstinence. Cette phase préparatoire permet de vivre l'initiation proprement dite en état de pureté.

<sup>90</sup> Maarten Jozef VERMASEREN et Carel Claudius VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde, 1965, p. 141 : extrapolation à partir d'une vasque de 70 cm de diamètre retrouvée dans la salle Y du *mithraeum* de S. Prisca.

<sup>91</sup> PORPHYRE, *L'autre des Nymphes dans l'Odyssée*, § 17 : dans l'autre des Nymphes (*Odyssée*, XIII, 105), « les cratères sont le symbole des sources, comme lorsque chez Mithra on remplace la source par un cratère » (τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων, καθὼς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται).

<sup>92</sup> JUSTIN, *Première Apologie*, ch. 66, § 4.

<sup>93</sup> JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 70, §§ 2-3 : οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. Ἄριστος δοθήσεται αὐτῷ, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν.

<sup>94</sup> George Wicker ELDERKIN, « The Natural and the Artificial Grotto », *Hesperia*, X, 2 (1941), pp. 125-137.

<sup>95</sup> Voir la section intitulée *In castris Domini militare*.

*inde potat fidem ; eam aqua signat.* Tertullien n'ignore sans doute pas que le miracle de Mithra constitue avant tout un *refrigerium*. Mais une eau donnée à boire suffit à lui évoquer le baptême. C'est le cas, nous l'avons vu, à propos du miracle de l'eau accompli au désert : dans cette eau jaillissant de la *petra-Christus*, Tertullien n'hésite pas à reconnaître une célébration du baptême<sup>96</sup>.

En affirmant que, pour imiter le *sacramentum* chrétien, le diable, chez Mithra, « *signat in fontibus milites suos* », Tertullien laisse entendre, en négatif, que le *sacramentum* des *milites Christi* se trouve lui aussi parachevé dans l'eau. Le chrétien sert comme soldat (*militans*), et le serment (*sacramentum*) qu'il a prêté lui interdit de reculer devant l'ennemi. Si le chrétien ne craint pas la mort, et si son sacrifice plaît à Dieu, c'est parce que ce dernier « l'a confirmé par un tel serment » (*tali sacramento eum consignavit*)<sup>97</sup>. Ce serment et cette *consignatio* — on retrouve ici la terminologie du sceau dérivée de *σφραγίς / σφραγίζειν* — sont actualisés par le baptême : le bain est « scellement / confirmation de la foi » (*obsignatio fidei*)<sup>98</sup>, et il y a donc un « sceau du bain » (*signaculum lauacri*)<sup>99</sup>.

Ainsi rattachée au thème des soldats du Christ dont l'engagement est sanctionné par l'eau du baptême, la formule *signat illic in fontibus milites suos* correspond avant tout au regard subjectif que Tertullien porte sur sa documentation. Elle n'apporte pas d'éclairage nouveau sur la scène du miracle de Mithra en tant que telle. Tertullien interprète très librement le matériel mithriaque dont il dispose pour nourrir sa démonstration. Ses coreligionnaires et lui font de même lorsqu'ils recherchent dans l'Ancien Testament des figures de la Nouvelle Alliance. La figure vététotestamentaire du baptême offerte par le miracle de l'eau au désert constitue d'ailleurs un troisième terme possible de la comparaison tentée par Tertullien. L'image de Mithra abreuvant ses compagnons avait en effet toutes les chances de rappeler à un lecteur du Pentateuque la source jaillie du rocher par le bâton de Moïse. Dans ce cas, la mention des *milites* pourrait avoir été appelée par le thème de la *militia Christi* appliqué au commentaire typologique de l'épisode biblique. Tertullien connaissait vraisemblablement cette exégèse. Origène, on l'a vu, l'utilise une trentaine d'années plus tard dans ses sermons<sup>100</sup>. Le jeu de correspondances mis en œuvre par Tertullien, tel que nous l'envisageons, peut donc être représenté de la manière suivante :

Mythe	Exégèse	Rite
Miracle de l'eau (Mithra)	<i>signatio militum Mithrae</i>	initiation du myste
Miracle de l'eau (Moïse)	<i>sacramentum militum Christi</i>	baptême du néophyte

\*

\* \*

<sup>96</sup> Voir *supra*, n. 48.

<sup>97</sup> TERTULLIEN, *Scorpiace*, ch. 4, § 5. Sur le thème de la *militia Christi* chez Tertullien, voir HARNACK (n. 28), pp. 52-59.

<sup>98</sup> TERTULLIEN, *De paenitentia*, ch. 6, § 14.

<sup>99</sup> TERTULLIEN, *De pudicitia*, ch. 9, § 11.

<sup>100</sup> Voir à nouveau la section intitulée *In castris Domini militare*.

## CONCLUSION

La formule restaurée de Tertullien, *signat in fontibus milites suos*, peut être considérée comme une glose faite sur l'image du miracle de Mithra. La mention des *milites*, que la documentation spécifiquement mithriaque n'impose pas, trahit une libre interprétation marquée au coin de la *militia Christi*, interprétation appelée par le rapprochement du miracle de Mithra avec l'épisode biblique du rocher frappé par Moïse dans lequel l'exégèse chrétienne voyait une préfigure du baptême des soldats du Christ. À l'époque où écrit Tertullien, cette lecture typologique n'a pas encore trouvé sa formulation iconographique. Lorsque, au début du IV<sup>e</sup> siècle, elle est adoptée par les ateliers de sculpture, elle y est affirmée sans détour : Pierre se substitue à Moïse, et plusieurs petits soldats viennent s'abreuver à la source miraculeuse. Cette nouvelle formule présente des similitudes frappantes avec l'iconographie du miracle de Mithra. Elle apparaît au moment où le culte du dieu perse est sur le déclin, avant de refaire brièvement surface dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>101</sup>. Les ateliers de sculpture ont-ils profité de cette conjoncture pour ressortir d'anciens modèles mithriaques ? Cette hypothèse séduisante se heurte à plusieurs obstacles. Tout d'abord, de tels modèles n'apparaissent pas d'une grande utilité : les *milites Christi* sont certes agenouillés et quasiment vêtus comme les *gemini fratres* de Mithra (*pileus Pannonicus* excepté), mais Moïse-Pierre n'a ni le vêtement, ni l'attitude de Mithra sagittaire. Le motif du rocher aérien a beau être attesté dans les deux traditions, il ne s'impose jamais comme une formule systématique et figée : il résulte, on l'a vu, d'une stylisation formelle, susceptible de se produire indépendamment dans l'une et l'autre tradition. Enfin, ces deux images de miracle s'avèrent profondément enracinées dans leur milieu d'origine. La source générée par le dieu sagittaire apparaît comme l'une des phases importantes de la (re)mise en ordre du monde opérée par Mithra au profit de l'humanité menacée. L'eau salutaire offerte aux jumeaux, célébrée au *mithraeum* de S. Prisca, faisait peut-être l'objet d'un rite commémoratif spécifique. Mais rien ne permet de dire, comme le prétend Tertullien, qu'elle était spécialement dévolue à l'initiation du *Miles*. Quant au miracle de Moïse, bien représenté dans la littérature chrétienne des premiers siècles, il a suscité une typologie baptismale très consistante que les imagiers des sarcophages, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, associent fréquemment au thème de la *militia Christi*. Pour se constituer dans les commentaires et dans l'iconographie, cette typologie n'avait nullement besoin de recourir au répertoire et à la mythologie des mystères de Mithra.

La comparaison mise au point par Tertullien reste isolée dans la culture chrétienne antique. Obscure, laconique, victime de la signation chrétienne et du marquage des soldats<sup>102</sup>, elle n'a pas survécu aux copistes de *De praescriptione*. Mithra sagittaire et sa source n'avaient plus guère de chance de refaire surface par la suite. Les images de Mithra, que les mystes avaient su garder indéchiffrables au plus grand nombre, étaient en passe de tomber dans l'oubli, et l'argument du plagiat, il faut le reconnaître, pouvait se retourner contre le camp en faveur duquel il était avancé : à force d'inventorier tout ce qui, dans le paganisme, ressemblait au mystère chrétien, et de prétendre, sans toujours convaincre, que ces éléments de rite ou de doctrine, qui avaient pourtant le bénéfice de l'antériorité, n'étaient que d'odieuses falsifications inspirées par le diable, les docteurs de l'Église risquaient d'alourdir — à leur corps

---

<sup>101</sup> Dans les années qui suivent le règne de Julien, plusieurs sénateurs issus de grandes familles aristocratiques financent et animent des *mithraea*. Les mesures contre le paganisme de la fin du IV<sup>e</sup> siècle auront bientôt raison des derniers *cultores Mithrae*. Voir Alison B. GRIFFITH, « Mithraism in the Private and Public Lives of 4th-c. Senators in Rome », *Electronic Journal of Mithraic Studies*, 1, 2000 (<http://www.uhu.es/ejms/Papers/Volume1-Papers/ABGMS.DOC>)

<sup>102</sup> À partir du milieu (ou de la fin) du IV<sup>e</sup> siècle, lorsque l'Empire marque ses nouvelles recrues, *milites signare* appelle tout naturellement l'idée d'un marquage matériel. En outre, depuis le début du III<sup>e</sup> siècle, on signe au front les néophytes. Ces *realia* expliquent aisément la mélecture *frontibus* pour *fontibus*, apparue très tôt dans la tradition manuscrite.

défendant ! — la dette que le christianisme avaient contractée auprès des cultes hellénistiques et romains. L'exemple du miracle de l'eau montre, à leur décharge, que l'initiation chrétienne était capable de se trouver, au sein même de la tradition biblique, des modèles et des figures qui ne devaient rien au paganisme. Parfois, de curieuses coïncidences se faisaient jour, et, plutôt que d'approfondir l'examen, nos docteurs ont préféré attribuer au diable ce dont seul le hasard était responsable. Un hasard que l'importante offre religieuse de l'époque impériale n'avait pas besoin de forcer : quand toutes les chapelles mettaient en scène des héros ou des prophètes, quand toutes ou presque manipulaient des symboles aussi courants que ceux de la pierre et de l'eau, il ne fallait pas longtemps pour qu'un Moïse et un Mithra se voient crédités des mêmes prodiges.

\*

\* \*

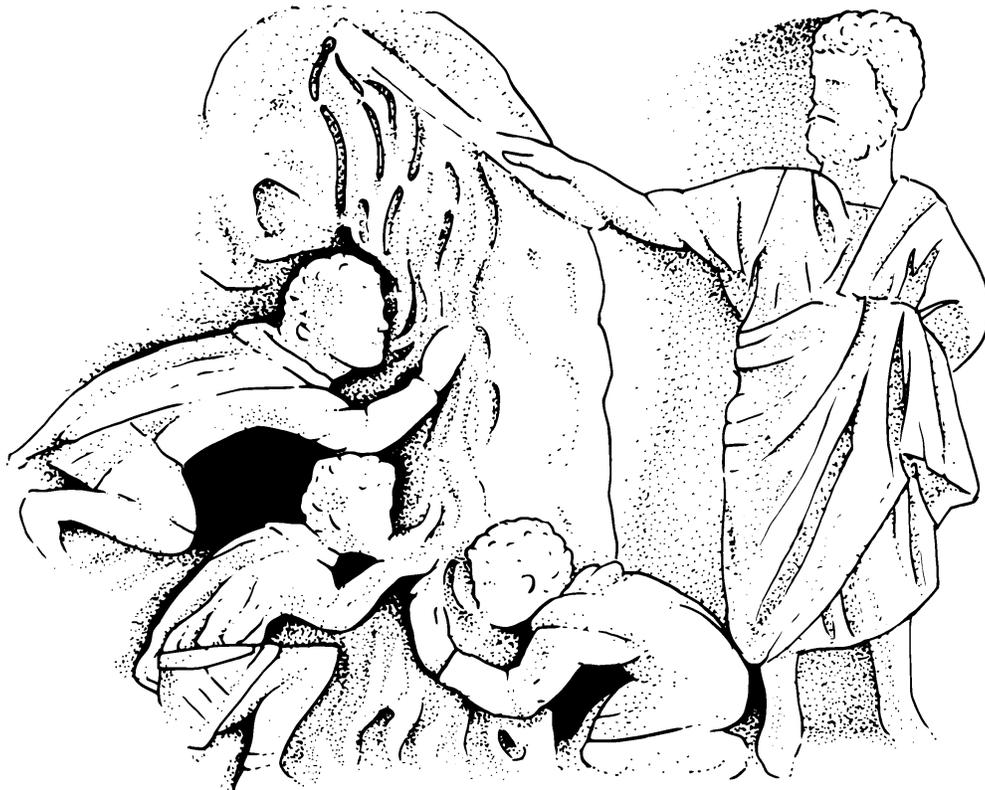
PLANCHE I : MOÏSE-PIERRE



1. Catacombe de Priscille, chapelle grecque, deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle. Dessin Luc Renaut.



2. Catacombe Saints-Pierre-et-Marcellin, vers 300. Dessin Luc Renaut.



3. Sarcophage dit "du cycle de Jonas" (Vatican, Museo Pio cristiano, n° 119), vers 300. Dessin Luc Renaut.

PLANCHE II : MOÏSE-PIERRE



4. Sarcophage romain, première moitié du IV<sup>e</sup> siècle  
(Vatican, Museo Pio cristiano, n° 135).  
Cliché CESCМ - Piotr Skubiszewski.



5. Sarcophage romain, première moitié du IV<sup>e</sup> siècle  
(Vatican, Museo Pio cristiano, n° 160).  
Cliché CESCМ - Piotr Skubiszewski.



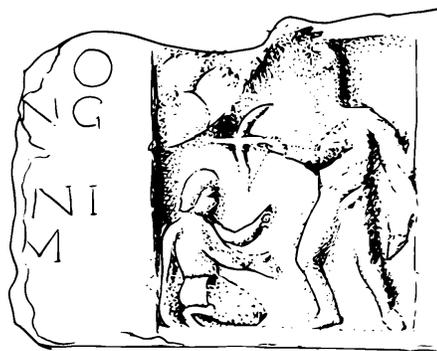
6a. Sarcophage dit "de l'Anastasis", atelier romain,  
dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, petit côté gauche  
(Arles, Musée de l'Arles antique)



6b. Sarcophage dit "de l'Anastasis", atelier romain,  
dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, petit côté droit  
(Arles, Musée de l'Arles antique)

fig. 6a et 6b : gravures de Pierre Fritel publiées dans Edmond Le BLANT,  
*Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, Paris, 1878, pl. XV.

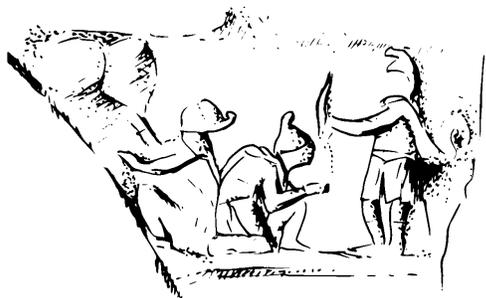
PLANCHE III : MITHRA



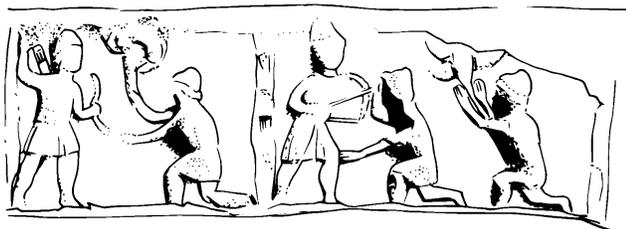
7. Mayence, *CIMRM 2*, n° 1225.  
Dessin Luc Renault.



8. Poetovio, *CIMRM 2*, n° 1584.  
Dessin Luc Renault.



9. Osterburken, *CIMRM 2*, n° 1292.  
Dessin Luc Renault.



10. Besigheim, *CIMRM 2*, n° 1301.  
Dessin Luc Renault.



11. Dieburg, *CIMRM 2*, n° 1249.  
Dessin Luc Renault.