

De la maison-église à la basilique

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Introduction : quand l'espace devient sacré

Le chapitre précédent a montré comment le sacerdoce universel des premières communautés — où l'ensemble des baptisés constituait un « peuple de prêtres » selon l'image de la Première lettre de Pierre — s'est progressivement contracté en un clergé ordonné, distinct des laïcs et investi d'une fonction sacrale exclusive. Cette mutation des personnes ne s'est pas produite dans le vide. Elle a eu son corrélat matériel et spatial : à mesure que se constituait une caste sacerdotale, l'espace où elle officiait se transformait lui aussi. Le présent chapitre suit cette transformation dans la pierre, du modeste cadre domestique des premières assemblées jusqu'aux vastes nefs des basiliques du IV^e siècle.

Il existe en effet une corrélation profonde, presque organique, entre la manière dont une communauté conçoit la médiation du sacré et la manière dont elle bâtit ses lieux de réunion. Là où le sacré est diffus, partagé, accessible à tous, l'espace reste flexible, domestique, polyvalent. Là où le sacré se concentre en des personnes, des objets et des gestes réservés, l'espace se hiérarchise, se cloisonne, s'oriente. La question que pose ce chapitre est donc la suivante : qu'est-ce que la transformation architecturale du lieu de culte chrétien révèle de la transformation théologique du christianisme lui-même ? Et dans quelle mesure cette transformation correspond-elle, ou s'éloigne-t-elle, de ce que l'on peut reconstituer de la pratique de Jésus et des premières générations de ses disciples ?

L'enjeu n'est pas mince pour la thèse d'ensemble d'Fontes. Si le passage de la **maison-église** à la **basilique** ne constitue qu'un changement d'échelle commandé par la croissance numérique, il est théologiquement neutre. Mais si ce passage charrie avec lui une re-sacralisation de l'espace — un retour vers une conception du saint comme lieu séparé, gardé, réservé, que les Évangiles présentent précisément comme dépassée par la personne du Christ — alors il faut interroger sa légitimité au regard des sources mêmes du christianisme. C'est cette seconde hypothèse que l'archéologie et l'histoire de l'architecture invitent à prendre au sérieux.

I. La maison comme premier espace chrétien

Les écrits du Nouveau Testament ne connaissent pas de temple chrétien. Ils connaissent des maisons. Lorsque Paul salue, à la fin de ses lettres, « l'église qui se réunit dans leur maison » — celle de Prisca et Aquila à Rome comme à Éphèse, celle de Nymphas à Laodicée, celle de Philémon à Colosses — il emploie une expression qui dit tout : l'**ekklēsia**, l'assemblée, n'a pas d'autre contenant que l'espace domestique de l'un de ses membres. Le mot grec lui-même désigne le rassemblement des personnes, jamais le bâtiment qui les abrite. Pendant près de deux siècles, le christianisme demeure ce que les historiens appellent un mouvement « sans temple, sans autel et sans prêtres » au sens que les contemporains païens donnaient à ces termes — au point que certains auteurs antiques rangeaient les chrétiens parmi les athées.

Cette domesticité n'est pas un pis-aller imposé par la persécution, même si la clandestinité la renforce. Elle découle d'une conviction théologique. Pour les premiers chrétiens, la présence divine ne réside plus dans un édifice mais dans la communauté assemblée et dans le corps de chaque croyant. « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu ? », écrit Paul aux Corinthiens, transférant au collectif des fidèles une qualité que le judaïsme du Second Temple réservait au sanctuaire de Jérusalem. Le repas eucharistique se tient autour d'une table

ordinaire, dans la salle à manger — le **triclinium** — de la maison la plus vaste de la communauté. Rien, dans la disposition de ces lieux, ne sépare un espace saint d'un espace profane. Le seuil qui compte est celui du baptême, non celui d'une enceinte de pierre.

L'organisation sociale de ces communautés épouse celle de la maisonnée gréco-romaine, la **domus**, structure de base de la société antique. Le maître de maison qui ouvre son foyer à l'assemblée — souvent un patron au sens romain, parfois une femme de statut, comme Lydie à Philippiques — exerce de ce fait un rôle de premier plan. Cette imbrication explique à la fois la vitalité du christianisme primitif, qui se diffuse par les réseaux familiaux et clientéaires, et certaines de ses tensions, lorsque l'autorité du maître de maison entre en concurrence avec celle des itinérants ou des ministres reconnus. Mais le point décisif demeure : l'espace de culte est un espace de vie, perméable, réversible, où l'on mange, où l'on dort, où l'on travaille les jours ordinaires.

Cette configuration interdit toute séparation rituelle de l'espace. Il n'y a pas de parvis des gentils, pas de Saint, pas de Saint des Saints, pas de voile qui dérobe à la vue l'objet sacré. La géographie du sacré héritée du Temple de Jérusalem, faite de cercles concentriques de pureté croissante, est purement et simplement absente. C'est ce que retiennent les historiens lorsqu'ils décrivent le christianisme pré-constantinien comme un culte « non spatialisé » : le saint n'est pas un lieu où l'on entre, mais un événement qui advient lorsque l'assemblée se rassemble au nom du Christ.

II. L'archéologie de Doura-Europos et le premier seuil

La rareté des vestiges matériels des deux premiers siècles tient précisément à cette domesticité : une maison-église ne se distingue archéologiquement en rien d'une maison ordinaire. C'est pourquoi le site de **Doura-Europos**, ville-garnison romaine sur l'Euphrate détruite par les Sassanides vers 256, occupe une place exceptionnelle. On y a mis au jour la plus ancienne

maison-église identifiable comme telle, datée des années 230-240. Le bâtiment était à l'origine une demeure privée tout à fait banale, organisée autour d'une cour ; vers 240, il a fait l'objet d'aménagements limités mais significatifs pour son usage communautaire.

Ce qui rend Doura-Europos précieux, c'est qu'il fixe un moment de transition. La maison reste une maison : sa façade ne se distingue pas de celle des immeubles voisins, et rien, depuis la rue, ne signale une fonction religieuse. Mais à l'intérieur, deux pièces ont été transformées. Une cloison a été abattue pour créer une salle d'assemblée plus vaste, capable d'accueillir une cinquantaine de personnes, dotée d'une légère estrade à une extrémité — peut-être pour le lecteur ou le président de l'assemblée. Surtout, une pièce distincte a été aménagée en **baptistère**, avec une cuve sous un dais et un décor peint : le Bon Pasteur, la guérison du paralytique, les femmes au tombeau. Ce sont les plus anciennes peintures chrétiennes datables avec certitude.

L'apparition de cette pièce spécialisée marque un premier seuil dans la sacralisation de l'espace. Tant que tout se déroulait dans une salle polyvalente, aucun lieu n'était soustrait à l'usage profane. Le baptistère, lui, est un espace dédié, conçu pour un seul rite, orné d'images qui en commentent le sens. Il introduit une discontinuité : une partie de la maison cesse d'être ordinaire. Les archéologues qui ont étudié ce site, à commencer par les fouilleurs de Yale dans les années 1930 puis leurs successeurs, ont souligné qu'on assiste là à l'embryon d'une distinction entre espace consacré et espace commun, encore modeste mais déjà réelle.

Il faut cependant mesurer la portée de ce seuil. À Doura, la transformation reste réversible et discrète ; elle n'affecte ni la silhouette extérieure du bâtiment ni son insertion dans le tissu urbain. La communauté ne possède pas un monument mais une maison adaptée — ce que les sources latines appelleront la **domus ecclesiae**, la « maison de l'église », par opposition à la **domus Dei**, la « maison de Dieu » des siècles suivants. La nuance terminologique, sur laquelle on reviendra, condense toute la mutation à venir : on passe de la maison où l'Église se réunit à la maison qui appartient à Dieu et le contient.

III. Capharnaüm, les tituli et la mémoire des lieux

D'autres sites permettent de prolonger et de nuancer le tableau. À **Capharnaüm**, en Galilée, les fouilles franciscaines ont dégagé sous une église octogonale byzantine les vestiges d'une maison du I^e siècle dont l'une des pièces, dès la fin du I^e ou le II^e siècle, présente des transformations singulières : enduits de plâtre, graffiti chrétiens en plusieurs langues invoquant le Christ et Pierre, mobilier domestique évacué. Les fouilleurs, Virgilio Corbo et Stanislao Loffreda, y ont reconnu une **domus-ecclesia** vénérée, possiblement identifiée par la tradition locale comme la « maison de Pierre » mentionnée dans les Évangiles comme lieu de séjour de Jésus à Capharnaüm.

Au-delà de la question, indécidable avec certitude, de l'authenticité de cette identification, le site illustre un phénomène majeur : la **sacralisation par la mémoire**. Une maison ordinaire devient un lieu de culte non parce qu'on y a construit un sanctuaire, mais parce qu'on y commémore un événement ou une présence. Le sacré, ici, ne tient pas à une consécration rituelle mais à un souvenir attaché au lieu. C'est une forme de sacralisation que les Évangiles eux-mêmes ne récusent pas frontalement, mais qui amorce un glissement : le saint redevient localisable, attaché à une topographie, alors même que la prédication de Jésus à la Samaritaine — « ni sur cette montagne, ni à Jérusalem » — semblait l'en avoir détaché.

À Rome, la mémoire des lieux prend la forme des **tituli**, ces églises domestiques désignées par le nom de leur propriétaire ou fondateur — *titulus Clementis*, *titulus Praxedis*, *titulus Pudentis*. Sous plusieurs basiliques romaines, l'archéologie a retrouvé les structures de maisons privées et d'immeubles de rapport, les *insulae*, sur lesquels se sont greffés les édifices de culte ultérieurs. La continuité matérielle est frappante : les grandes églises titulaires de Rome poussent souvent sur l'emplacement même des maisons-églises pré-constantiniennes, comme si la pierre conservait la trace de l'assemblée première. Mais cette continuité topographique masque une rupture fonctionnelle, car ce qui était une maison habitée devient un édifice exclusivement culturel.

L'examen croisé de ces sites — Doura, Capharnaüm, les tituli romains — dessine ainsi une trajectoire commune avant même le tournant constantinien. Partout, on observe le passage d'un espace domestique intégralement profane à un espace progressivement soustrait à l'usage ordinaire, par aménagement, par dédicace ou par mémoire. La re-sacralisation de l'espace n'attend donc pas Constantin pour commencer ; l'empereur ne l'invente pas, il l'amplifie et lui donne une forme monumentale.

IV. Le tournant constantinien et l'adoption de la forme basilicale

La conversion de Constantin et l'édit de tolérance de Milan en 313 changent radicalement les conditions matérielles du culte chrétien. La « paix de l'Église » met fin aux persécutions, restitue aux communautés les biens confisqués et, surtout, ouvre l'ère du mécénat impérial. L'empereur lui-même finance la construction d'édifices d'une ampleur sans précédent : la basilique du Latran à Rome, dédiée vers 318, l'ancienne basilique Saint-Pierre élevée sur la tombe vénérée de l'apôtre, le Saint-Sépulcre et la basilique de la Nativité en Terre sainte. En quelques décennies, le christianisme passe d'un culte sans architecture à un culte doté de l'architecture la plus prestigieuse de l'Empire.

Le choix du modèle architectural est lourd de signification. Les chrétiens n'adoptent ni le plan ni le langage du **temple** païen — bâtiment clos abritant la statue du dieu, devant lequel le peuple sacrifiait à l'extérieur — précisément parce que ce modèle incarnait tout ce dont ils se distinguaient. Ils retiennent au contraire la **basilique** civile, vaste salle rectangulaire à nefs séparées par des colonnades, terminée par une abside, qui servait de tribunal, de marché couvert et de lieu de réception impérial. La basilique était l'espace du pouvoir public, le cadre où l'on rendait la justice et où l'on accueillait le souverain. En s'y installant, le culte chrétien revêt les habits du pouvoir.

Ce choix, souvent présenté comme purement pratique — la basilique offrait le volume requis pour de grandes assemblées —, est aussi profondément idéologique. L'historien de l'art Richard Krautheimer a montré que la basilique chrétienne n'est pas une simple copie de la basilique civile, mais une réinterprétation : l'abside, qui abritait jadis le tribunal du magistrat ou l'effigie de l'empereur, accueille désormais le siège de l'évêque et l'autel. Le Christ y est figuré en majesté, trônant comme un souverain céleste, dans une iconographie directement empruntée au cérémonial impérial. La transposition est explicite : l'évêque siège là où siégeait le juge, le Christ règne là où régnait César.

Ce transfert sémantique manifeste, dans la pierre, le mouvement d'**hellénisation et d'impérialisation** que ce chapitre et le suivant ont pour objet d'analyser. L'espace de l'assemblée fraternelle devient l'espace de la cour. L'orientation longitudinale de la basilique, qui conduit le regard depuis l'entrée jusqu'à l'abside lointaine, organise une procession solennelle vers un point focal réservé. La disposition même du bâtiment incline à la hiérarchie : il y a désormais un sens de circulation, un point d'aboutissement, un lieu vers lequel tout converge et dont la dignité dépasse celle du reste de l'édifice. La géographie égalitaire de la maison cède à une géographie de la révérence.

V. De la **domus ecclesiae** à la **domus Dei** : la consécration de l'espace

Le glissement terminologique évoqué plus haut prend ici toute sa portée théologique. Tant que l'on parlait de **domus ecclesiae**, la « maison de l'assemblée », l'accent portait sur les personnes réunies : le lieu n'était que le contenant accidentel d'une communauté qui constituait, elle, le véritable temple. Avec la **domus Dei**, la « maison de Dieu », l'accent se déplace vers l'édifice lui-même, désormais conçu comme demeure de la présence divine. Le bâtiment n'abrite plus seulement l'Église ; il devient sacré en lui-même, indépendamment de l'assemblée qui s'y réunit.

Cette mutation s'accompagne de l'apparition de rites de **consécration** des édifices et des autels. On ne se contente plus d'utiliser un espace ; on le sépare rituellement du monde profane, on l'oint, on le dédie, on y dépose des reliques. L'autel cesse d'être la table du repas commun pour devenir le lieu fixe et consacré du sacrifice, souvent érigé au-dessus de la tombe d'un martyr — point de jonction entre le ciel et la terre. La logique est celle d'une re-sacralisation systématique : ce qui était commun devient réservé, ce qui était mobile devient fixe, ce qui était partagé devient gardé. Le liturgiste Jacob Milgrom, étudiant les catégories du sacré dans le monde biblique, a montré combien la distinction entre le saint et le profane structurait l'ancien système sacerdotal ; or c'est précisément cette distinction, abolie en droit par la prédication évangélique, que l'architecture chrétienne du IV^e siècle réintroduit dans les faits.

Le corollaire spatial de cette consécration est la **clôture** progressive de l'espace réservé. Le sanctuaire — la zone de l'abside et de l'autel — se distingue de plus en plus nettement de la nef où se tient le peuple. Des barrières basses, les *cancelli* qui donneront le mot « chancel », puis des clôtures plus hautes séparent le clergé des fidèles. En Orient, cette séparation aboutira à l'**iconostase**, mur d'icônes percé de portes qui dérobe au regard l'autel pendant les moments les plus solennels de la liturgie. La parenté avec le **voile du Temple** de Jérusalem, qui séparait le Saint des Saints du reste du sanctuaire, n'a pas échappé aux contemporains : les Pères de l'Église l'ont au contraire revendiquée, lisant la basilique comme l'accomplissement du Temple plutôt que comme son dépassement.

Or les Évangiles synoptiques rapportent que, à la mort de Jésus, « le voile du Temple se déchira en deux, du haut en bas ». Les exégètes y reconnaissent un symbole théologique majeur : l'abolition de la séparation entre l'homme et Dieu, la fin du système des barrières de pureté, l'accès désormais direct au sanctuaire céleste. Comme l'a souligné Raymond Brown dans son commentaire de la Passion, ce déchirement signifie que la médiation du Temple est devenue caduque, le Christ se substituant à lui comme nouveau lieu de la présence divine. Il y

a donc une tension réelle, que la recherche historique met en lumière sans la résoudre, entre cette théologie du voile déchiré et l'architecture chrétienne qui, à partir du IV^e siècle, reconstruit méthodiquement des voiles, des clôtures et des Saints des Saints.

VI. Le bâtiment comme image de l'Église : ecclésiologie de la pierre

L'architecture n'est jamais neutre : elle énonce une théologie. La basilique chrétienne, à mesure qu'elle se développe, devient le support d'une véritable **ecclésiologie de la pierre**, une manière de penser l'Église à travers le bâtiment qui la figure. Les Pères de l'Église, et notamment Eusèbe de Césarée dans le discours qu'il prononce pour la dédicace de la cathédrale de Tyr, lisent l'édifice comme une allégorie du Corps mystique : les colonnes sont les apôtres et les évêques, l'évêque est la tête, le peuple est la matière vivante assemblée par l'architecte divin. Le bâtiment devient le miroir de l'institution.

Cette lecture allégorique a des effets concrets sur la disposition des lieux. Si le bâtiment figure l'Église comme corps hiérarchisé, alors l'ordonnancement de l'espace doit refléter cette hiérarchie. La place de chacun dans la nef, la distance qui le sépare de l'autel, son droit ou non à franchir le chancel deviennent des marqueurs de statut ecclésial. Les catéchumènes sont relégués dans les zones périphériques ou renvoyés avant la liturgie eucharistique ; les pénitents occupent des espaces distincts ; le clergé seul accède au sanctuaire. L'espace ordonne et stratifie la communauté qu'il abrite, là où la maison-église, par sa polyvalence même, ne connaissait que la table commune.

On mesure ici le renversement par rapport à la conception paulinienne. Pour Paul, le temple, c'était la communauté elle-même, et chaque croyant en était une pierre vivante — image que reprend la Première lettre de Pierre en parlant des fidèles comme de « pierres vivantes » édifiées en maison spirituelle. Le bâtiment de pierre n'était qu'une métaphore du peuple. Avec l'ecclésiologie basilicale, la métaphore s'inverse et se réifie : c'est désormais le peuple qui est

pensé à l'image du bâtiment, hiérarchisé comme lui, ordonné comme lui autour d'un sanctuaire réservé. La pierre, de symbole de la communauté, devient le modèle qui la discipline.

Ce renversement ne procède d'aucune décision concertée ni d'aucune rupture brutale. Il résulte de l'accumulation de gestes apparemment anodins — aménager une pièce, consacrer un autel, élever une barrière, peindre un Christ en majesté — dont chacun, pris isolément, pouvait sembler répondre à un besoin pratique ou pieux. C'est leur convergence qui dessine une transformation de fond, à laquelle les acteurs eux-mêmes n'avaient sans doute pas pleinement conscience de participer. L'histoire de l'architecture chrétienne offre en cela un cas d'école de mutation théologique opérée par la matière, où la pierre précède et façonne le dogme autant qu'elle le traduit.

VII. Le retour du paradigme du Temple

Il reste à nommer ce qui se joue dans cette mutation : le retour, sous une forme christianisée, du **paradigme du Temple** de Jérusalem que le christianisme primitif avait pourtant dépassé. Ce retour ne se fait pas par emprunt direct — les chrétiens ne reconstruisent pas le Temple — mais par réactivation de sa structure profonde, faite de séparation, d'orientation et de gradation de la sainteté. Les Pères eux-mêmes encouragent cette relecture, multipliant les correspondances entre l'édifice chrétien et le sanctuaire mosaïque.

L'**orientation liturgique** en offre l'exemple le plus net. Dès le III^e siècle, la prière chrétienne se tourne vers l'Orient, vers le soleil levant interprété comme figure du Christ ressuscité et de sa venue glorieuse. La basilique organise architecturalement cette orientation : l'autel et l'abside sont placés à l'est, et l'assemblée tout entière fait face à la même direction. Cette polarisation de l'espace, absente de la maison-église où l'on se disposait autour d'une table, restaure une géographie sacrée du cosmos analogue à celle qui réglait l'orientation du Temple et du tabernacle du désert.

Le parallèle avec le **tabernacle** et le Saint des Saints se prolonge dans la conception de l'autel comme lieu de la présence la plus intense, soustrait au regard et à l'approche du commun. De même que l'arche d'alliance reposait dans le saint des saints où seul le grand prêtre pénétrait une fois l'an, l'autel consacré devient le foyer d'une sainteté réservée au clergé. Le sacerdoce ordonné, dont le chapitre précédent a retracé l'émergence, trouve dans cette architecture son inscription spatiale : il y a désormais un lieu où seuls les prêtres entrent, comme il y a une fonction que seuls les prêtres exercent. La hiérarchie des personnes et la hiérarchie des espaces se confortent mutuellement.

Ce retour du paradigme du Temple n'est pas en soi une trahison — il s'enracine dans une exégèse qui voit dans le Christ et son Église l'accomplissement des figures de l'Ancienne Alliance. Mais il pose une question que la recherche historique ne peut éluder : l'accomplissement annoncé par les Évangiles consistait-il à reconstruire le Temple sous une forme nouvelle, ou à le rendre définitivement superflu ? Lorsque Jésus annonce qu'il détruira ce sanctuaire et le relèvera en trois jours, l'évangéliste précise qu'« il parlait du sanctuaire de son corps ». Le lieu de la présence, dans cette perspective, n'est plus un édifice mais une personne, et par extension le corps ecclésial qui prolonge le sien. La basilique, en redonnant à la pierre la dignité du sanctuaire, risque de recouvrir cette intuition fondatrice du voile même qu'elle prétend accomplir.

Conclusion : ce que l'architecture change pour lire l'Église

Ce chapitre a montré que le passage de la maison-église à la basilique ne fut pas un simple ajustement d'échelle commandé par la croissance des communautés, mais une mutation théologique profonde inscrite dans la matière. L'archéologie de Doura-Europos, de Capharnaüm et des tituli romains révèle que la sacralisation de l'espace commence avant Constantin, par aménagement, dédicace et mémoire. Le tournant constantinien l'amplifie et lui donne une forme monumentale en adoptant le langage du pouvoir impérial : la basilique

transpose dans la pierre le mouvement d'impérialisation de l'Église. Et la consécration des édifices, la clôture des sanctuaires, le retour de l'orientation liturgique et du paradigme du Temple réintroduisent méthodiquement la séparation entre le saint et le profane que la prédication évangélique avait abolie.

Cette analyse touche au cœur de la thèse de Fontes. Identifier ce qui, dans l'Église catholique, est fidèle au message de Jésus ou s'en est éloigné suppose de distinguer, dans l'héritage architectural et liturgique, ce qui prolonge l'intuition du « temple détruit et relevé en trois jours » de ce qui la recouvre. L'Église primitive savait, parce que ses Écritures le proclamaient, que le voile du Temple s'était déchiré — signe que la médiation du Temple comme institution lévitique avait été accomplie et dépassée — et que la présence divine habitait désormais un corps ressuscité et une communauté de baptisés. Cette re-lecture ne nourrit aucune hostilité à l'égard de la doctrine catholique de la présence réelle, qui concerne les espèces eucharistiques et non les pierres d'un édifice. Elle invite plutôt à distinguer deux régimes de présence : la présence sacramentelle du Christ dans l'eucharistie, réelle et incontestable selon la foi catholique, et la sacralisation du bâtiment lui-même, que la tradition ancienne liait à la communauté assemblée et non à l'espace vide. Lorsque la basilique reconstruit des voiles, des chancels et des Saints des Saints, elle ne pêche pas par malice mais par oubli : elle laisse la pierre redire ce que l'Évangile avait déclaré accompli. Une réforme légitime ne consisterait pas à détruire les basiliques, mais à réapprendre à les habiter selon leur vérité première — comme la maison de l'assemblée où la présence eucharistique est portée par une communauté vivante, et non comme un espace sacré autonome dont la sainteté préexisterait à la prière des fidèles.

Cette re-sacralisation de l'espace n'a pourtant pas opéré seule. Elle s'inscrit dans une dynamique plus vaste où le christianisme épouse les formes du pouvoir romain : son architecture, son cérémonial, sa langue du commandement. Le chapitre suivant suivra ce mouvement jusqu'à son terme institutionnel, en analysant comment le tournant

constantinien, au-delà de la pierre, a transformé l'Église elle-même en une structure de pouvoir calquée sur l'Empire — comment, en d'autres termes, l'assemblée des disciples est devenue une Église impériale.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Richard Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture (1965) ; L. Michael White, The Social Origins of Christian Architecture (1990) ; Carl H. Kraeling, The Christian Building at Dura-Europos (1967) ; Virgilio Corbo & Stanislao Loffreda, Cafarnao (1975) ; Jacob Milgrom, Leviticus (1991) ; Raymond E. Brown, The Death of the Messiah (1994) ; Robin Margaret Jensen, Understanding Early Christian Art (2000) ; Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique (livre X, discours de Tyr).