

## LE CHRISTIANISME PRIMITIF ET LA MYTHOLOGIE GRÉCO-ROMAINE : REJET, RÉINTERPRÉTATION ET STRATÉGIE APOLOGÉTIQUE

Marko MARINA \*

Cet article explore le rapport entre le christianisme primitif (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle) et la mythologie gréco-romaine, en s'appuyant sur l'analyse des stratégies polémiques de penseurs chrétiens tels que Justin Martyr, Origène et Clément d'Alexandrie. Bien que les récits fondateurs de la foi chrétienne aient émergé dans un monde culturellement marqué par l'hellénisme et l'influence romaine, ces auteurs ont cherché à définir l'identité chrétienne en opposition aux traditions mythologiques gréco-romaines. L'article s'ouvre par une réflexion théorique sur la nature et les fonctions du mythe dans les sociétés anciennes, en mobilisant les approches de Mircea Eliade et Joseph Campbell pour mieux saisir le rapport entre mythe, histoire et identité religieuse. Il examine comment les notions de mythos et logos ont évolué au sein de la pensée gréco-romaine et comment ces concepts ont été réappropriés par les intellectuels chrétiens pour affirmer la supériorité de la révélation biblique. Le rejet des mythes gréco-romains par le christianisme primitif n'était pas uniquement une position théologique, mais également une stratégie visant à délégitimer les cadres religieux et culturels qui dominaient l'Empire romain. En analysant les dimensions théologiques, sociales et politiques de ce discours anti-mythologique, cet article contribue à une meilleure compréhension des processus d'autodéfinition et de différenciation culturelle qui ont façonné l'identité chrétienne dans l'Antiquité tardive.

**Mots-clés :** Christianisme primitif ; Mythologie gréco-romaine ; Stratégie apologétique ; Mircea Eliade ; Joseph Campbell

---

\* Marko Marina, PhD, University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies, Zagreb, Croatia; [mmarina@fhs.hr](mailto:mmarina@fhs.hr)

## Introduction

Au début du IV<sup>e</sup> siècle, à une époque de profondes transformations marquée par la conversion de Constantin au christianisme, Lactance formula une critique radicale des divinités païennes et des mythes qui leur étaient associés :

Regnare in coelo Iouem vulgus existimat: id et doctis pariter et indoctis persuasum est, quod et religio ipsa et preces et hymni et delubra et simulacra demonstrant. eundem tamen Saturno et Rhea genitum confitentur. quomodo potest deus videri, aut ut ait poeta, « Hominum rerumque repertor », ante cuius ortum infinita hominum millia fuerunt? eorum scilicet, qui Saturno regnante vixerunt et priores luce quam Iupiter sunt potiti.<sup>1</sup>

En mettant en lumière les contradictions internes des traditions religieuses gréco-romaines, Lactance s'efforce de discréditer les fondements théologiques du paganisme, démontrant que les mythes, loin de transmettre une vérité divine, révèlent un système intellectuellement et moralement défailant. Son objectif, comme l'ont montré Anthony Bowen et Peter Garnsey, est de libérer l'humanité de l'emprise de la religion païenne en dévoilant les mécanismes idéologiques qui en assurent la permanence.<sup>2</sup> Par ailleurs, la remise en cause de Jupiter par Lactance dépasse la seule sphère théologique et prend une dimension politique subversive.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lactance, *Divinarum institutionum* 1, 11, 5-7. Pour une analyse approfondie de la signification historique de la conversion de Constantin et de son impact sur le monde romain tardif, voir Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007. Il observe (p. 11) : « Quel homme fut donc ce Constantin dont le rôle fut décisif? Loin d'être le calculateur cynique ou le superstitieux qu'on disait encore récemment, ce fut, à mon avis, un homme qui voyait grand ; sa conversion lui permettait de participer à ce qu'il considérait comme une épopée surnaturelle, d'en prendre la direction et d'assurer ainsi le salut de l'humanité ; il avait le sentiment que, pour ce salut, son règne était religieusement une époque charnière où lui-même avait un rôle immense à jouer ».

<sup>2</sup> Anthony Bowen et Peter Garnsey, *Lactantius : Divine Institutes* (Liverpool : Liverpool University Press, 2004), 7. Pour une analyse approfondie des conceptions de Lactance sur la mythologie gréco-romaine, voir Michel Jean-Louis Perrin, « Rôle et fonction de la mythologie chez Lactance (env. 250-325), rhéteur, polémiste, apologiste et historien », *Pallas – Revue d'études antiques* 78 (2008) : 361-370.

<sup>3</sup> Voir Brent Nongbri, *Before Religion : A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013). Nongbri souligne que, dans l'Antiquité, il n'existait pas de catégorie conceptuelle distincte opposant le « religieux » au « séculier ». Voir également Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome II : pouvoir, droit, religion* (Paris : Les Editions de Minuit, 1969), 265. « Il n'y a pas – c'est une constatation immédiate – de terme indo-européen commun pour religion ».

Toutefois, la méthode de Lactance repose sur une profonde appropriation de la pensée classique : il mobilise les outils de la raison gréco-romaine pour réfuter le paganisme selon ses propres principes. Sa démarche illustre une stratégie plus large des intellectuels chrétiens, qui, dès le II<sup>e</sup> siècle, ont défini leur identité religieuse en opposition aux traditions mythologiques de l'Antiquité.<sup>4</sup> Des auteurs comme Justin Martyr, Origène et Clément d'Alexandrie ont ainsi transformé le rejet du mythe en instrument d'autodéfinition du christianisme. C'est dans ce cadre que la présente étude analysera comment les penseurs chrétiens ont rejeté, réinterprété ou récupéré la mythologie gréco-romaine afin de forger une vision chrétienne de la vérité et de l'histoire. Avant d'aborder ces études de cas spécifiques, il convient toutefois de s'arrêter sur les modèles théoriques du mythe qui ont façonné à la fois le discours païen et la pensée chrétienne dans l'Antiquité.

## 1. Approches théoriques du mythe et du sacré

Depuis le XX<sup>e</sup> siècle, l'étude des mythes et des récits sacrés a été profondément marquée par les travaux de Mircea Eliade et de Joseph Campbell, dont les analyses offrent un cadre conceptuel indispensable pour comprendre la fonction religieuse et culturelle du mythe. Bien qu'élaborées à l'époque moderne, leurs approches permettent d'éclairer certains aspects du rapport que les premiers auteurs chrétiens entretenaient avec la tradition mythologique du monde antique.

S'appuyant sur la notion de numineux formulée par Rudolf Otto, Eliade définit le sacré non comme une simple construction sociale ou psychologique, mais comme une réalité ontologique qui se manifeste dans le monde profane.<sup>5</sup> Le sacré et le profane constituent, selon lui, deux modalités distinctes de l'ex-

<sup>4</sup> Voir Judith Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford : Oxford University Press, 2004).

<sup>5</sup> Voir Mircea Eliade, *La sacré et le profane* (Paris : Gallimard, 1965). Dans son introduction, Eliade souligne (p. 16) avec insistance l'importance fondamentale de l'œuvre d'Otto : « Le retentissement mondial du livre de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), est dans toutes les mémoires. Son succès était dû sans doute à la nouveauté et à l'originalité de la perspective. Au lieu d'étudier les idées de Dieu et de religion, Rudolf Otto analysait les modalités de l'expérience religieuse. Doué d'une grande finesse psychologique et fort d'une double préparation de théologien et d'historien des religions, il avait réussi à en dégager le contenu et les caractères spécifiques. Négligeant le côté rationnel et spéculatif de la religion, il éclairait vigoureusement le côté irrationnel. Otto avait lu Luther, et il avait compris ce que veut dire, pour un croyant, le "Dieu vivant". Ce n'était pas le Dieu des philosophes, le Dieu d'un Érasme ; ce n'était pas une idée, une notion abstraite, une simple allégorie morale. C'était une terrible puissance, manifestée dans la "colère" divine ». Voir également : Mircea Eliade, *Aspects du mythe* (Paris : Gallimard, 1963).

périence humaine.<sup>6</sup> L'« hiérophanie », manifestation du sacré dans l'espace, confère à certains lieux une valeur absolue et ordonne le monde en instaurant une rupture avec la quotidienneté.<sup>7</sup> De même, la distinction entre temps sacré et temps profane traduit deux manières d'habiter l'histoire : le premier, cyclique et réversible, renvoie au temps des origines (*illud tempus*) sans cesse réactualisé par le rituel ; le second, linéaire, appartient au domaine de l'expérience ordinaire.<sup>8</sup> Ainsi, par la répétition rituelle, l'homme religieux se relie à l'acte fondateur et transforme le chaos en cosmos.

Au cœur de la pensée d'Eliade se trouve une conception du mythe comme récit fondateur.<sup>9</sup> Contrairement aux interprétations qui réduisent souvent le mythe à une fiction ou à un récit symbolique sans fondement historique, Eliade insiste sur son caractère sacré et fondateur. Selon lui, le mythe est avant tout une histoire vraie, non pas au sens d'un récit historiquement attesté, mais en tant que récit paradigmatique, relatant des événements qui ont eu lieu dans un temps primordial et qui structurent l'ordre du monde.<sup>10</sup> Le récit mythique

---

<sup>6</sup> Eliade, *La sacré et le profane*, 16-17. « Ce n'est pas le rapport entre les éléments non-rationnel et rationnel de la religion qui nous intéresse, mais le sacré dans sa totalité. Or, la première définition que l'on puisse donner du sacré, c'est qu'il s'oppose au profane [...] L'homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se manifeste, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane. »

<sup>7</sup> Eliade, *La sacré et le profane*, 15.

<sup>8</sup> Eliade, *La sacré et le profane*, 73-77.

<sup>9</sup> Eliade, *La sacré et le profane*, 84-93 ; Eliade, *Aspects du mythe*, 9-32. Dans *Aspects du mythe*, Eliade (p. 14) observe : « Le mythe est une réalité culturelle extrêmement complexe, qui peut être abordée et interprétée dans des perspectives multiples et complémentaires ».

<sup>10</sup> Déterminer si les anciens croyaient véritablement en leurs mythes et récits sacrés demeure une question complexe. Toutefois, leurs actions semblent parler plus éloquemment que leurs paroles. En ce sens, je rejoins l'analyse de Sarah I. Johnston, qui observe : « I define "belief in something" as the conviction that the thing really exists outside of the imagination, but behind that deceptively simple phrase lurks another problem: How do we know whether people really believe in something? [...] The problem becomes particularly fraught when we study ancient beliefs because of the differences between pre-and post-Enlightenment assumptions about the universe, its inhabitants, and how we might gain knowledge of them. Even a vigilant scholar has to work hard to avoid slipping into the assumption that ancient Greeks of average intelligence couldn't "really" have believed that Heracles slew a nine-headed water snake or that Zeus might see – and punish – bad behavior towards a guest [...] In the end, I think, the best we can do to determine what people "really believe" is simply to accept what they say about the topic themselves [...] Whatever else scholars have argued that these rituals accomplished (social cohesion or ideological formation or reduction of anxiety or displacement of authority onto abstractions, and so on), we must assume that a majority of those who participated in them were doing so because they believed that the recipients of the rituals existed and were paying attention ». Voir Sarah I. Johnston, *The Story of Myth* (Cambridge : Harvard University Press, 2018), 18-19. Voir également Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination Constituante* (Paris : Editions du Seuil, 1983).

ne se contente pas d'expliquer l'origine des choses ; il sert de modèle d'action et oriente l'existence humaine. Par le rite, cette histoire exemplaire est sans cesse rejouée et actualisée : le mythe et le rituel sont indissociables, le premier fournissant la structure narrative, le second assurant sa revivification au sein de la communauté. Eliade souligne enfin que ces schèmes mythiques ne disparaissent pas dans les sociétés modernes : sous des formes sécularisées, ils continuent d'organiser les imaginaires collectifs et d'imprégner les récits politiques, culturels et idéologiques.<sup>11</sup> Ainsi, la permanence du sacré révèle la continuité d'une expérience humaine fondamentale, celle du besoin de donner sens au monde en le rattachant à un ordre transcendantal.

Un autre théoricien majeur ayant profondément renouvelé notre compréhension du mythe est Joseph Campbell.<sup>12</sup> Dans une perspective anthropologique et psychologique, Campbell conçoit les récits religieux comme des structures universelles façonnant à la fois l'expérience individuelle et la cohésion sociale. Contrairement à Eliade, qui insiste sur la réalité ontologique du sacré et sur sa manifestation dans le temps et l'espace, Campbell aborde le mythe avant tout comme un langage symbolique permettant aux sociétés humaines d'interpréter le monde et d'organiser la vie collective. Dans *The Power of Myth*, il distingue quatre fonctions principales du récit mythique. La première, religieuse ou mystique, suscite chez l'individu un sentiment de révérence devant le mystère de l'existence.<sup>13</sup> La deuxième, cosmologique, propose une représentation ordonnée du monde et de son origine.<sup>14</sup> La troisième, sociologique, définit les valeurs et les normes qui régulent la vie communautaire.<sup>15</sup> Enfin, la quatrième, pédagogique, accompagne l'homme dans les grandes étapes de son parcours existentiel.<sup>16</sup> Ces fonctions montrent que le mythe n'est pas un simple vestige du passé : il relie l'homme au cosmos, à la société et à lui-même, assurant la continuité du sens et la stabilité des repères symboliques.

<sup>11</sup> Eliade, *Aspects du mythe*, 30-31.

<sup>12</sup> Joseph Campbell, *The Power of Myth* (New York City : Anchor Books, 1991). Cet ouvrage est la version écrite d'une série documentaire en six parties, diffusée sur PBS et récompensée à plusieurs reprises, dans laquelle le journaliste Bill Moyers explore la richesse des enseignements issus des décennies de recherche de Joseph Campbell sur la mythologie mondiale.

<sup>13</sup> Campbell, *The Power of Myth*, 22-23. « Myth opens the world to the dimension of mystery, to the realization of the mystery that underlies ».

<sup>14</sup> Campbell, *The Power of Myth*, 23.

<sup>15</sup> Parmi les premiers penseurs à avoir souligné le rôle fondamental du mythe dans la cohésion sociale, figure le sociologue français Émile Durkheim. Ses travaux ont jeté les bases de l'analyse du mythe en tant que mécanisme essentiel de renforcement de l'identité collective et des valeurs partagées. Pour une analyse plus approfondie, voir la note 19.

<sup>16</sup> Campbell, *The Power of Myth*, 23

La célèbre théorie *campbellienne* du voyage du héros illustre cette dimension initiatique : à travers l'épreuve, la mort symbolique et le retour, le héros traverse une transformation intérieure qui reflète la dynamique même de l'existence humaine.<sup>17</sup> Ce schéma, commun à de nombreuses traditions, manifeste la capacité du mythe à exprimer de manière narrative les crises et les passages de la vie. Alors qu'Eliade conçoit le mythe comme la réactivation cyclique d'un passé sacré immuable, Campbell met davantage l'accent sur sa fonction dynamique et transformatrice. Le premier voit dans le rituel le moyen d'abolir le temps historique pour rejoindre l'origine ; le second y lit la quête d'un accomplissement intérieur et d'une intégration psychologique. Tous deux, cependant, reconnaissent au mythe une portée universelle : celle d'un langage symbolique qui structure la perception humaine du monde et fonde la possibilité même du sens. L'évocation de ces deux approches ne vise pas à projeter leurs catégories sur les auteurs chrétiens de l'Antiquité, mais à offrir un cadre herméneutique permettant d'évaluer comment ces derniers ont compris, rejeté ou transformé la fonction du mythe dans leur propre horizon religieux.

## 2. Mythe et histoire : D'Homère à Justin de Naplouse et Origène

Dans le célèbre ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, le sociologue français Émile Durkheim décrit la mythologie comme le noyau de toutes les formes de religiosité :

L'idée même qu'il y a des dieux, des êtres spirituels, préposés aux divers départements de la nature, de quelque manière qu'ils soient représentés, est essentiellement mythique. Or, si l'on retranche des religions du passé tout ce qui tient à la notion des dieux conçus comme agents cosmiques, que reste-t-il ? Tous les mythes, même ceux que nous trouvons les plus déraisonnables, ont été des objets de foi. L'homme y a cru, non moins qu'à ses propres sensations ; il a réglé d'après eux sa conduite. Il est donc impossible, en dépit des apparences, qu'ils soient sans fondement objectif.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Joseph Campbell, *The Hero With a Thousand Faces* (Princeton : Princeton University Press, 2004), 28.

<sup>18</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris : PUF, 1912), 117. Pour en savoir plus sur les vues de Durkheim concernant la religion et le mythe, voir Peter Berger et Brigitte Berger, *Sociology : A Biographical Approach* (New York City : Penguin Books, 1976), 377-386.

Mais comment définir le mythe ?<sup>19</sup> Existe-t-il même une définition simple de ce concept qui, comme le remarque à juste titre Durkheim, est une forme puissante de représentation collective de la société ?<sup>20</sup> *L'Encyclopédie Larousse en ligne* définit le mythe comme : « récit mettant en scène des êtres surnaturels, des actions imaginaires, des fantasmes collectifs, etc ». <sup>21</sup> Le retour aux sources antiques dans l'esprit du slogan humaniste médiéval *ad fontes* nous révèle les points clés du changement de sens du terme « mythe ». <sup>22</sup>

Aux débuts de la littérature grecque, le mythe n'était pas exclusivement associé à la fiction, au mensonge ou à un événement dépourvu de fondement historique. Ainsi, par exemple, pour le père de la littérature grecque, Hérodote, le mythe est compris comme une simple déclaration ou histoire qui peut ou non être fondée sur des événements réels. En réponse à la question d'Hector sur l'endroit où se trouve sa femme Andromaque, la servante répond :

τὸν δ' αὐτ' ὀτρηνή ταμίη πρὸς μῦθον ἔειπεν: "Ἐκτορ ἐπεὶ μάλ' ἄνωγας ἀληθέα μυθήσασθαι, οὐτέ πη ἐς γαλῶν οὔτ' εἰνατέρων εὐπέπλων οὔτ' ἐς Ἀθηναίης ἐξοίχεται, ἐνθά περ ἄλλαι Τρῳαί εὐπλόκαμοι δεινὴν θεὸν ἰλάσκονται, ἀλλ' ἐπὶ πύργον ἔβη μέγαν Ἰλίου, οὐνεκ' ἄκουσε τείρεσθαι Τρῶας, μέγα δὲ κράτος εἶναι Ἀχαιῶν. ἦ μὲν δὴ πρὸς τεῖχος ἐπειγομένη ἀφικάνει μαινομένη ἔϊκυῖα: φέρει δ' ἅμα παῖδα τιθήνη."<sup>23</sup>

Cependant, avec l'émergence de la prose issue de la tradition orale, commence à se dessiner une distinction entre le mythe en tant que description d'événements douteusement historiques associés aux anciens poètes grecs et

<sup>19</sup> Eliade observe : « Il serait difficile de trouver une définition du mythe qui soit acceptée par tous les savants et soit en même temps accessible aux non-spécialistes ». Voir Eliade, *Aspects du mythe*, 14. Pour la définition du mythe selon Eliade, voir note 22.

<sup>20</sup> Durkheim, *Les formes élémentaires*, 28. « Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes. Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux : elles doivent être, elles aussi, des choses sociales, des produits de la pensée collective. » Pour une présentation synthétique et approfondie de la conception durkheimienne de la religion, voir Pals, *Eight Theories of Religion*, 85-117.

<sup>21</sup> « Mythe », Larousse, en ligne, <https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/mythe/72474> [consulté le 6 novembre 2023].

<sup>22</sup> Ken Dowden et Niall Livingstone, « Thinking Through Myth, Thinking Myth Through, » dans *A Companion to Greek Mythology*, éd. Ken Dowden et Niall Livingstone (Malden : Wiley-Blackwell, 2011), 3.

<sup>23</sup> Homère *Iliade* 6, 381-385. Dans ce contexte, le terme *μῦθον* se réfère à n'importe quel mot, discours ou récit prononcé. Ainsi, sa vérité ou sa fausseté n'est pas présumée.

le terme *Λόγος* qui devient une partie intégrante du genre prose.<sup>24</sup> Ce sont précisément les auteurs d'œuvres en prose qui ont rattaché celles-ci à une catégorie correspondant à ce dernier terme, soulignant qu'ils écrivaient l'histoire.<sup>25</sup> Ensuite, Thucydide a renforcé davantage la dichotomie entre le mythe et la vérité en accusant les anciens poètes grecs de préférer les histoires mythologiques flattant l'oreille aux événements historiques authentiques.<sup>26</sup> En outre, comme le remarque à juste titre Vernant, l'historien grec s'est efforcé de se distancier du lointain passé accessible uniquement à travers le mythe.<sup>27</sup> Par conséquent, selon Thucydide, une telle forme figée d'authenticité douteuse ne devrait pas être l'objet principal des recherches des historiens.

Selon l'interprétation de Ken Dowden :

This development of the word *logos* to cover extended utterances pushed back the frontiers of the *mythos*. Though fifth-century tragedians, in their archaic way, might preserve something of its original application, by now *mythos* was usually applied to fiction – the sort of material associated with the early verse writers.<sup>28</sup>

Dans ce processus de mutation sémantique, Platon a également joué un rôle important. Poursuivant la critique des mythes grecs initiée par Xénophane au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Platon a souligné un écart intellectuel encore plus fort entre le *mythe* (« *μῦθος* ») qu'il attribuait principalement aux poètes et la *philosophie* (« *φιλοσοφία* ») qui, pour Platon, représentait la quête de la sagesse et de la vérité menant l'homme à une vie juste ou moralement correcte.<sup>29</sup> Dans son œuvre *La République*, le philosophe grec conclut :

---

<sup>24</sup> Ken Dowden, *The Uses of Greek Mythology* (London : Routledge, 1992), 8-9.

<sup>25</sup> Expliquant le rôle des habitants d'Argos dans les guerres gréco-perses, Hérodote 7, 152, 10 note : « ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γὰρ μὲν οὐ παντάπασι ὀφείλω ». Dans ce contexte, l'utilisation par Hérodote du terme *λέγειν* est significative.

<sup>26</sup> Thucydide, *La guerre du Péloponnèse* 1, 21. Il est intéressant de noter que Thucydide ne s'est pas rangé dans l'une ou l'autre de ces catégories. Cependant, Simon Hornblower souligne que la distinction entre les logographes et Thucydide était seulement d'ordre formel. Voir Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides* (Oxford : Oxford University Press, 2003), 58-59.

<sup>27</sup> Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (Paris : PUF, 2004), 200-201.

<sup>28</sup> Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, 3.

<sup>29</sup> Pour en savoir plus sur les pensées de Platon concernant la mythologie grecque, voir Luc Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe* (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), 184-195. Il note que Platon a souligné que les poètes étaient les créateurs les plus importants des mythes anciens. Xénophane en particulier a critiqué la représentation anthropomorphe des dieux grecs. Pour plus d'informations sur les vues de Xénophane, voir James H. Leshner, « Xenophanes' Skepticism, » *Phronesis* 23 (1978) : 1-21.

προσείπωμεν δὲ αὐτῆ, μὴ καὶ τινα σκληρότητα ἡμῶν καὶ ἀγροικίαν καταγῶ, ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικὴ καὶ γὰρ ἡ λακέρυζα πρὸς δεσπόταν κύων ἐκείνη κραυγάζουσα καὶ μέγας ἐν ἀφρόνων κενεαγορίαισι καὶ ὁ τῶν διασόφων ὄχλος κρατῶν, καὶ οἱ λεπτῶς μεριμνῶντες ὅτι ἄρα πένονται, καὶ ἄλλα μυρία σημεῖα παλαιᾶς ἐναντιώσεως τούτων.<sup>30</sup>

La division entre mythe et vérité était également acceptée à la fin de la période hellénistique. Ainsi, par exemple, lors de la catégorisation de trois types de récits, le rhéteur grec Asclépiade a défini le mythe comme une « δὲ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις ». <sup>31</sup> De manière similaire, Aelius Théon a défini le mythe comme une « histoire fausse », mais une histoire qui peut néanmoins offrir une image plus profonde de la vérité. <sup>32</sup> Cette dernière observation nous met en garde contre le fait de créer des distinctions strictes entre vérité et mythe lorsqu'il s'agit de la société antique. En effet, Platon soutenait que les récits mythologiques pouvaient contenir des éléments de vérité. <sup>33</sup> De plus, les stoïciens, par une interprétation allégorique des récits mythologiques, cherchaient à « préserver » leur pertinence sociale et à les rendre ainsi intemporels. <sup>34</sup> Des individus comme Lucius Sénèque, par exemple, interprétaient les travaux d'Héraclès principalement comme des symboles plus profonds des luttes auxquelles chaque homme est confronté dans sa vie. <sup>35</sup>

Enfin, malgré les critiques des sceptiques comme Xénophane, toutes les grandes écoles philosophiques ont continué d'accepter l'existence des dieux et l'importance des rituels religieux. Même les sceptiques les plus radicaux n'ont pas ouvertement nié les dieux, car cela aurait certainement induit un athéisme

<sup>30</sup> Platon, *La République* 10, 8.

<sup>31</sup> Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 1, 264.

<sup>32</sup> Aelius Théon, *Progymnasmata* 4,72 : « μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν ».

<sup>33</sup> Platon, *La République* 2, 17.

<sup>34</sup> Luc Brisson propose une définition de l'allégorie: « l'allégorie désigne le procédé de style qui permet d'exprimer une chose en semblant en dire une autre ; au sens large, c'est le mode d'interprétation consistant à découvrir dans un texte une allégorie au sens strict ». Voir Brisson, *Introduction*, 84.

<sup>35</sup> Néanmoins, les interprétations allégoriques n'ont pas été universellement approuvées par les philosophes. Plutarque, en particulier, les considérait comme dangereuses, pouvant potentiellement guider les individus vers une perte de foi dans le divin. Il critiquait surtout la tendance des stoïciens à réduire les divinités à de simples phénomènes naturels. Pour approfondir, voir David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revisions in Ancient Alexandria* (Berkeley : University of California Press, 1992), 58-66. Cf. Jean Pépin, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris : Études Augustiniennes, 1958), 178-184.

qui n'a jamais connu une grande popularité dans l'Antiquité.<sup>36</sup> Comment les premiers chrétiens abordaient-ils la mythologie grecque ? Selon eux, la vie de Jésus ressemblait-elle aux récits des héros mythologiques de l'Antiquité ?

## 2.1. Qu'est-ce qu'Athènes a à voir avec Jérusalem ? Jésus, les Évangiles et la mythologie grecque

La mythologie grecque n'était pas seulement la base de la poésie antique mais a également été un élément important du système éducatif grec pendant des siècles, avant l'avènement du christianisme. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que, malgré le scepticisme philosophique à l'égard de certains de ses aspects, la mythologie grecque jouissait toujours d'un statut important dans la société. Après tout, les tentatives des différentes écoles philosophiques de revitaliser les mythes célèbres à travers leurs propres méthodes d'interprétation montrent clairement que même les critiques les considéraient comme le tissu conjonctif du monde gréco-romain. Le christianisme a donc dû faire face dès le début à une culture où le discours sur les mythes et les dieux était omniprésent.<sup>37</sup> De nombreux foyers étaient encore ornés, de diverses manières, par des motifs mythologiques. Ces derniers ne se contentaient pas de transmettre des légendes du passé ; ils les faisaient également revivre, servant de phares pour des leçons morales.<sup>38</sup> Même les cultes à mystères, dont la popularité entre le IIe et le IVe siècle a incité l'historien français Henri-Irénée Marrou à inventer l'expression « la nouvelle religiosité », s'appuyaient profondément sur les traditions mythologiques de la société antique.<sup>39</sup>

Dans l'analyse de l'attitude initiale envers la mythologie grecque, il est important de souligner que la dichotomie entre le christianisme palestinien

---

<sup>36</sup> Voir : Arthur A. Long, *From Epicurus to Epictetus : Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford : Oxford University Press, 2006), 114-127.

<sup>37</sup> Johnston, *The Story of Myth*, 148. « The story world of Greek myth was the ideal companion for a religious system whose conceptions of divinity were anchored not by sacred texts or canons of doctrine, but rather by shared beliefs ».

<sup>38</sup> Pour en savoir plus sur les mythes grecs durant le début de l'Empire romain, voir Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1990), 9.

<sup>39</sup> Henri- Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ?* (Paris : Editions du Seuil, 1977), 73. Le rôle primordial des religions à mystères, enracinées dans les traditions mythologiques du monde ancien, est élucidé par Hugo Rahner de la manière suivante : « Whatever may be said about the history and meaning of the Greek mysteries, they are the profoundest expression of piety, the most significant factor in the shaping of life that the yearning spirit of Greece produced. » Voir Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (New York City : Biblo and Tannen, 1971), xviii. Traduit par Brian Battershaw.

(juif) et l'hellénisation ultérieure de la nouvelle religion est fondamentalement erronée.<sup>40</sup> Comme l'a démontré correctement Martin Hengel, le judaïsme avait déjà connu un processus d'hellénisation des siècles avant que Jésus de Nazareth ne prêche en Galilée et en Judée.<sup>41</sup> De plus, les élans missionnaires des chrétiens au Ier siècle n'ont pas trouvé un terrain fertile auprès de la population juive. Cela a conduit à une situation où, dès la fin de ce siècle, la plupart des convertis au christianisme venaient de milieux païens.<sup>42</sup> Ces convertis qui avaient de fait grandi avec les motifs de la mythologie grecque, les héros tels que Hercule et Achille, connaissaient donc l'importance essentielle de leur propre tradition mythologique.

Dans le cadre du processus de christianisation accompagné d'une intensité de l'élan missionnaire sans précédent dans le monde antique, le christianisme ne pouvait éviter les contacts avec la mythologie grecque.<sup>43</sup> Il s'est avéré que ce contact fut dès le début marqué par une attitude négative de la part des premiers auteurs chrétiens qui, malgré son rôle essentiel dans le monde gréco-romain, abordèrent la tradition mythologique ancienne avec un haut degré de scepticisme, voire d'animosité. Un tel point de vue remonte même aux apôtres, notamment Paul, qui a donné une directive très claire à la communauté de Corinthe au milieu du Ier siècle : « ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίους

<sup>40</sup> Larry W. Hurtado, « New Testament Christology : A Critique of Bousset's Influence, » *Theological Studies* 40 (1979) : 309.

<sup>41</sup> Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus : Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palastinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr.* (Tübingen : J.C. B. Mohr, 1969), 193. « Das gesamte Judentum ab etwa der Mitte des 3. Jh.s v. Chr. müßte im starken Sinne als „hellenistisches Judentum“ bezeichnet werden, und man sollte besser zwischen dem griechisch-sprechenden Judentum der westlichen Diaspora und dem aramäisch/hebräisch-sprechenden Judentum Palästinas bzw. Babyloniens unterscheiden. Aber auch diese Distinktion ist einseitig. Jerusalem war seit der Ptolemäerzeit eine Stadt, in der in steigendem Maße Griechisch gesprochen wurde ».

<sup>42</sup> Cf. Rodney Stark, *The Rise of Christianity : How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (San Francisco : HarperCollins, 1997), 49-72. Pour une critique approfondie de la théorie de Stark, voir Adele Reinhartz, « Rodney Stark and The Mission to the Jews, » dans *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, éd. Leif E. Vaage (Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2006), 197-212. Dans le but de préserver une représentation objective des religions polythéistes anciennes, cette étude évite consciemment les termes 'païens' et 'paganisme', reconnaissant que leur utilisation est principalement ancrée dans une perspective christianisée qui peut occulter la réalité nuancée de ces traditions.

<sup>43</sup> Pour plus de détails sur les activités missionnaires des premiers chrétiens, voir Martin Goodman, *Mission and Conversion : Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford : Clarendon Press, 1994). Cf. John Dickson, *Mission-Commitment n Ancient Judaism and in the Pauline Communities* (Tübingen : Mohr Siebeck, 2003).

καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν], οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι ». <sup>44</sup>  
L'auteur de *La Première épître de Pierre* rejette les accusations de ceux qui prétendent que les chrétiens prêchent « des fables sophistiquées » (« σεσοφισμένοις μύθοις »). <sup>45</sup>

Avec l'émergence des apologistes du début du II<sup>e</sup> siècle, des attitudes élaborées envers les mythes grecs se développent, qui peuvent toujours se résumer à des termes négatifs et des critiques sévères. <sup>46</sup> L'exemple qui illustre le mieux cette réalité est peut-être celui de Justin de Naplouse – un philosophe et enseignant chrétien qui a travaillé à Rome au milieu du II<sup>e</sup> siècle. Étant donné que les évangiles canoniques, qui étaient largement acceptés comme des textes faisant autorité au sein de l'Église jusqu'au milieu du II<sup>e</sup> siècle, constituaient la base du récit de la vie de Jésus, il était nécessaire de les catégoriser dans un cadre de genre spécifique. Les premiers auteurs chrétiens ont unanimement rejeté l'idée selon laquelle les évangiles appartenaient à la catégorie des mythes. Pour Justin, ils étaient principalement τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων – une expression que Justin répète à plusieurs reprises. <sup>47</sup> En l'utilisant, Justin non seulement éloigne les textes évangéliques de la catégorie des mythes, mais cherche également à souligner leur fiabilité historique. En effet, Wally V. Cirafesi et Gregory P. Fewster ont soutenu à juste titre que le fait de considérer les évangiles comme des souvenirs des apôtres constituait un aspect crucial de la stratégie rhétorique de Justin, dont le but principal était de confirmer l'authenticité historique de ces textes. <sup>48</sup>

À première vue, la position de Justin sur la mythologie grecque semble ambiguë car elle paraît accepter l'idée d'une similitude entre le christianisme

---

<sup>44</sup> 1 Cor 10,20. Lors de la citation des textes du Nouveau Testament, j'ai utilisé l'édition critique suivante : *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, 28<sup>e</sup> édition, Stuttgart, 2012. Cette édition, reconnue comme référence académique, est utilisée tout au long de cet article. Pour la traduction française des textes du Nouveau Testament, j'ai utilisé l'édition *La Bible de Jérusalem* disponible en ligne : <https://gratis.bible/fr/dejer/>.

<sup>45</sup> 2 Pet 1,16. Pour plus d'informations sur le concept de mythe dans les écrits du Nouveau Testament, voir Charles K. Barrett « Myth and the New Testament : The Greek Word μῦθος, » *The Expository Times* 68 (1957) : 345-348.

<sup>46</sup> Pour approfondir, voir Gilles Dorival, « L'apologétique chrétienne et la culture grecque, » dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, éd. Bernard Pouderon et Joseph Doré, Paris : Beauchesne, 1998, 423-465.

<sup>47</sup> Justin de Naplouse, *Les Apologies* 1, 66, 3 ; 1, 67, 3-4 ; *Le Dialogue avec Tryphon* 100, 4 ; 101, 3 ; 102, 5 ; 104, 1 ; 105, 1 ; 106, 1 ; 107, 1.

<sup>48</sup> Wally V. Cirafesi et Gregory P. Fewster, « Justin's ἀπομνημονεύματα and Ancient Greco-Roman Memoirs, » *Early Christianity* 7 (2016) : 186-212.

d'une part et la philosophie grecque, la religion et les mythes d'autre part.<sup>49</sup> Cependant, la raison fondamentale en est la défense contre la critique selon laquelle le christianisme est une nouvelle religion sans fondement dans la tradition.<sup>50</sup> Et pourtant, cela ouvre la voie aux critiques affirmant que le christianisme est simplement une forme inférieure (plagiée) de religion, dépourvue d'authenticité véritable. Pour anticiper ce problème rhétorique, Justin consacre beaucoup de temps à élaborer l'argument selon lequel le christianisme est enraciné dans la tradition de l'Ancien Testament du judaïsme, que même les anciens Grecs connaissent.<sup>51</sup>

Derrière la reconnaissance superficielle des similitudes se cache la critique dévastatrice par Justin des mythes grecs, qui, selon lui, sont principalement le produit de démons maléfiques responsables de tous les maux et malheurs du monde.<sup>52</sup> Ainsi, Justin s'appuie seulement partiellement sur la stratégie d'interprétation des mythes popularisée par Plutarque. Cependant, contrairement

<sup>49</sup> Justin de Naplouse, *Les Apologies* 1, 20, 1-5. Καί Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσττης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλευσιν διὰ πυρός ἔφασαν. Οἱ λεγόμενοι δὲ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεόν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὐτὸν πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν ; ἡμεῖς δὲ κρεῖττόν τι τῶν μεταβαλλόμενων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν. Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ἡμῶν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἕνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θεῖ [οὔτε]ρ] ὡς καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισοῦμεθα ?

<sup>50</sup> Contrairement aux normes prévalentes dans la société occidentale contemporaine, les sociétés de l'antiquité tenaient en haute estime les traditions de leurs ancêtres. Cette révérence pour les coutumes ancestrales est particulièrement évidente dans l'éthos romain de respect pour la tradition. Thomas R. Martin explicite cela dans son analyse notant l'égard romain pour la dignitas. Ce terme englobe une forme de distinction sociale accordée à ceux au sein de l'Empire romain qui, par leur conduite, exemplifiaient et soutenaient les valeurs traditionnelles. Voir Thomas R. Martin, *Ancient Rome : From Romulus to Justinian* (New Haven : Yale University Press, 2012), 22.

<sup>51</sup> Justin de Naplouse, *Les Apologies* 1, 30-31. Ceci est ce que les chercheurs désignent généralement comme l'argument de Justin fondé sur la prophétie, où il soutient que la vie de Jésus a été prédite par les prophètes juifs, dont la sagesse dépasse même celle des philosophes grecs. Par exemple, il affirme : « Ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὔρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον, γεννώμενον διὰ παρθένου καὶ ἀνδρούμενον καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα καὶ φθονούμενον καὶ ἀγνοούμενον καὶ σταυρούμενον Ἰησοῦν τὸν ἡμέτερον Χριστόν, καὶ ἀποθνήσκοντα καὶ ἀνεγειρόμενον καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενον καὶ υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον, καὶ τινὰς πεμπομένους ὑπ' αὐτοῦ εἰς παν γένος ἀνθρώπων κηρύσσοντας ταῦτα, καὶ τοὺς ἐξ ἔθνῶν ἀνθρώπους μᾶλλον αὐτῷ πιστεύειν ».

<sup>52</sup> Theodor Korteweg, « Justin Martyr and his Demon-Ridden Universe, » dans *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, eds. Nienke Vos et Willemien Otten, Leiden : Brill, 2011, 143-158. Korteweg décrit avec perspicacité que l'élément central de la cosmologie de Justin le Martyr réside dans la conviction de l'influence maligne omniprésente des démons à travers le cosmos. En ce qui concerne le cœur thématique de cet article, Korteweg éclaire (pp. 147) la perspective de Justin sur la mythologie grecque comme une manifestation d'un monde

au biographe et philosophe grec qui a cherché à les revitaliser, Justin a un tout autre objectif.<sup>53</sup> Dans ce contexte, sa thèse selon laquelle les démons, en tant qu'êtres maléfiques qui trompent l'humanité, sont identifiés aux dieux gréco-romains, est cruciale.<sup>54</sup> De cette manière, l'apologiste chrétien des débuts de l'Église ne s'en prend pas seulement à l'idée philosophique du *concile divin*, mais aussi au rite concret du sacrifice, qui était au cœur de toutes les formes polythéistes de religiosité dans l'Empire romain.<sup>55</sup> Selon Justin, les rituels païens sont perçus uniquement comme des stratagèmes par lesquels les démons ou les dieux égarent les individus dans le péché et l'erreur.<sup>56</sup> Il est important de souligner que, du point de vue romain, ses conclusions pourraient être interprétées comme de l'impiété (ἀσέβεια), un terme qui, à cette époque, équivalait à une forme de trahison envers l'État. Comme le soutient Vernant :

Au niveau du culte public et de la religion de cité, la réponse va de soi. Sur ce plan la vie religieuse apparaît intégrée à la vie sociale et politique dont elle constitue un aspect. L'impiété (« ἀσέβεια »), faite envers les dieux, est aussi bien atteinte au groupe social, délit contre la cité.<sup>57</sup>

Enfin, Charles Munier propose une excellente conclusion sur l'attitude de Justin envers la mythologie gréco-romaine :

La mythologie, qui sert de support culturel au paganisme gréco-romain offre à Justin une cible de choix. L'apologiste ne cache pas son profond mépris pour les exploits amoureux prêtés à Dionysos, fils de Sémélé, à Apollon, fils de Létô, à Zeus lui-même, "parricide, fils de parricide, vaincu par l'amour des plaisirs les plus vils, les plus abjects". L'origine diabolique de ces fables, "écrites pour

---

décadent. Ce monde, selon Justin, est pris dans les machinations des divinités grecques, qu'il assimile synonymement à des forces démoniaques malveillantes.

<sup>53</sup> Litwa, *Jesus Deus : The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God* (Minneapolis : Fortress Press, 2014), 21. « Christians like Justin Martyr sometimes built bridges of conceptual similarity with their opponents, and then quickly rearranged the blocks to create walls of perceived superiority ».

<sup>54</sup> Justin de Naplouse, *Apologiae* 1, 10, 2; 9, 1.

<sup>55</sup> Fritz Graf, « Myth in Christian Authors » dans *A Companion to Greek Mythology*, eds. Ken Dowden et Niall Livingstone ; Malden : Willey Blackwell, 2011, 322-323. Il précise que, en assimilant les mythes et dieux gréco-romains à des démons maléfiques, Justin Martyr « radically devaluated the pagan stories, and with it the principal content of pagan education ».

<sup>56</sup> Justin de Naplouse, *Les Apologies* 2, 4, 4. Justin avance dans première *Apologie* 54, 1 que les démons ont intentionnellement cherché à subvertir les prophéties de l'Ancien Testament concernant Jésus en les intégrant dans leurs mythologies, tentant ainsi de le présenter comme l'un de leurs propres entités mythiques (et donc fallacieuses).

<sup>57</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris : Éditions La Découverte, 1988), 355-356.

corrompre et pervertir la jeunesse”, ne saurait faire de doute à ses yeux; c’est pourquoi il plaint sincèrement ceux qui prêtent foi à ces légendes et s’imaginent imiter les dieux quand ils s’abandonnent à leurs passions.<sup>58</sup>

Le rejet des mythes gréco-romains par Justin peut être analysé à travers le prisme de la notion de désacralisation du mythe formulée par Mircea Eliade, qui oppose la révélation historique et linéaire à la structure cyclique du mythe. Comme l’a souligné Eliade, les sociétés pré-modernes organisaient leur vision du monde autour de récits mythiques, qui permettaient de réactualiser les événements primordiaux et d’ancrer l’existence humaine dans un ordre cosmique. Or, l’apologétique justinienne reflète un glissement fondamental du mythe en tant que réactualisation du sacré vers une conception historique de la révélation divine. En insistant sur le fait que les évangiles sont ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων – des mémoires historiques plutôt que des mythes, Justin cherche explicitement à supplanter la temporalité cyclique du mythe par une conception linéaire et eschatologique de l’histoire chrétienne.<sup>59</sup>

Par ailleurs, l’explication démonologique que Justin propose des mythes païens s’inscrit parfaitement dans le cadre eliadien des hiérophanies dégradées ou corrompues. Selon Eliade, lorsqu’une tradition religieuse perd sa légitimité sacrée, ses mythes ne sont plus perçus comme des réactualisations du sacré mais comme des formes vides de signification ou des manifestations trompeuses du divin.<sup>60</sup> Justin applique précisément ce schéma : plutôt que de reconnaître les mythes grecs comme des expressions religieuses primitives mais légitimes, il les réduit à de simples fabrications démoniaques, des imitations fallacieuses destinées à détourner l’humanité de la véritable révélation

<sup>58</sup> Charles Munier, *L’Apologie de Saint Justin philosophe et martyr* (Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994), 59; Justin de Naplouse, *Les Apologies* 1, 21, 5 ; 25, 1-3.

<sup>59</sup> Henri-Charles Puech, « Gnosis and Time », dans *Man and Time : Papers from the Eranos Year*, éd. Joseph Campbell (Princeton : Princeton University Press, 1973), 46. « This Christian conception of time rests on a vision of the world very different from that of the Greeks. As opposed to the Greek view, the world of the Christians is created in time and must end in time. It begins with the first chapter of Genesis and ends in the eschatological perspectives of the Apocalypse. Moreover, the Creation, the Last Judgment, and the intermediary period extending from one to the other are all unique. This created, unique world, which began, which endures, and which will end in time, is finite, limited at both extremities of its history ». Il convient également de souligner que la conception chrétienne du temps repose sur un point de référence fixe : la vie et la mort de Jésus-Christ. Cet événement constitue l’axe central divisant l’histoire en deux périodes distinctes : l’ère de la Création (avant le Christ) et l’ère de la Parousie (après sa résurrection et dans l’attente de son retour).

<sup>60</sup> Eliade, *Aspects du mythe*, 240-241. Il préférerait utiliser l’expression « dégradation du sacré. » Voir également Mircea Eliade, *Le mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétition* (Paris : Gallimard, 1969), 41-48.

divine. Ce déplacement du mythe vers la sphère démoniaque ne relève pas d'un simple rejet, mais d'une réélaboration stratégique, visant à privatiser la sacralité au sein du christianisme et à invalider toute autre forme de médiation du divin.<sup>61</sup> En appliquant l'approche théorique de Campbell, notamment son concept de monomythe, la stratégie apologétique de Justin peut être interprétée comme une tentative de reconfiguration des récits mythiques en un événement historique unique : la vie, la mort et la résurrection du Christ.<sup>62</sup> Dans une perspective campbellienne, le christianisme primitif absorbe et restructure la fonction mythique, repositionnant Jésus comme le héros archétypal qui accomplit et dépasse toutes les attentes religieuses antérieures. Cependant, Justin ne mobilise pas le mythe comme une structure universelle de transformation – telle que l'entend Campbell – mais supprime sa légitimité sacrée au profit d'une révélation historique unique et irrévocable. En d'autres termes, la stratégie apologétique de Justin ne se limite pas à positionner le christianisme comme l'aboutissement des traditions religieuses antérieures ; elle vise plutôt à reconfigurer en profondeur le cadre même à travers lequel la vérité divine est comprise. Alors que, dans le modèle de Campbell, les mythes gréco-romains fonctionnent comme des structures archétypales guidant la transformation humaine, Justin les considère comme des récits fallacieux et trompeurs, destinés à dénaturer la vérité – une vérité qui, pour lui, se réalise pleinement dans l'événement historique unique que constitue la vie, la mort et la résurrection

---

<sup>61</sup> Ainsi que l'observe Eliade, l'homme ne peut vivre sans le sacré, celui-ci constituant un principe fondamental d'orientation et de structuration du sens dans le monde.

<sup>62</sup> La résurrection constitue avant tout l'événement central, que les premiers auteurs chrétiens considéraient comme inscrit dans une histoire récente. Voir Dag Øistein Endsjø, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity* (New York City : Palgrave Macmillan, 2009), 5. « The belief in the historical resurrection of Jesus and the future resurrection of the physical bodies of the dead represent maybe the most central tenet in the form of Christianity that by the 4th century emerged supreme ». Pour Justin, la résurrection de Jésus représente un événement unique, sans précédent ni équivalent, aussi bien dans la pensée eschatologique juive que dans les traditions mythologiques gréco-romaines. Voir Justin, *Le Dialogue avec Tryphon* 69, 1. « Εὖ ἴσθι οὖν, ὦ Τρύφων, λέγων ἐπέφερον, ὅτι ἂ παραποιήσας ὁ λεγόμενος διάβολος ἐν τοῖς Ἑλλῆσι λεχθῆναι ἐποίησεν, ὡς καὶ διὰ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μάγῳ ἐνήργησε καὶ διὰ τῶν ἐπὶ Ἡλίᾳ ψευδοπροφητῶν, καὶ ταῦτα βεβαίαν μου τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς γνῶσιν καὶ πίστιν κατέστησεν ». Dans la suite de ce chapitre, Justin soutient que les récits concernant d'autres héros et dieux mythologiques ne sont pas de simples inventions humaines, mais bien des fabrications délibérées orchestrées par le diable lui-même, visant à déformer la vérité divine et à détourner l'humanité de la connaissance du seul vrai Dieu. La diabolisation de l'« autre » constituait une stratégie récurrente chez les apologistes chrétiens des premiers siècles. Voir Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York City : Vintage Books, 1996), 149-178. Pour une analyse sociologique des processus de différenciation et de construction de l'identité à travers le contraste avec l'« autre », voir Jonathan Z. Smith, « Differential Equations : On Constructing the Other », dans *Relating Religion : Essays in the Study of Religion*, éd. Jonathan Z. Smith (Chicago : Chicago University Press, 2004), 230-250.

du Christ. Ainsi, la résurrection de Jésus n'est pas un paradigme mythologique appelé à se répéter selon un cycle éternel, mais un événement linéaire et irréversible qui reconfigure l'histoire elle-même.

Bien qu'il ait passé la majeure partie de son temps, selon son propre témoignage, dans une maison privée au-dessus d'un des thermes romains, l'attitude négative de Justin envers les mythes grecs a été adoptée par les auteurs paléochrétiens ultérieurs. Origène est peut-être le meilleur exemple de cette tendance, lui qui affirme en réponse à la critique juive<sup>63</sup> concernant la croyance en la résurrection corporelle du Christ :

Φήσομεν πρὸς τὸν Ἰουδαῖον ὅτι οὐς παρέθου μύθους εἶναι νενομίχαμεν, τὰ δὲ τῶν κοινῶν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς γραφῶν, ἐν αἷς οὐχ ὑμεῖς μόνοι ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς σεμνυνόμεθα, οὐδαμῶς μύθους εἶναι φαμεν.<sup>64</sup>

Origène a clairement cherché à discréditer tout lien ontologique entre le christianisme et les mythes grecs.<sup>65</sup> Ces derniers manquent d'authenticité historique et de rectitude morale, et, affirme Origène, ils ne peuvent être sauvés par aucune forme d'exégèse, y compris l'allégorie. Il est significatif que chez Origène, ces trois dimensions soient très proches. En d'autres termes, c'est précisément le caractère amoral des mythes grecs qui prouve leur non-authenticité historique, ce qui rend impossible toute stratégie allégorique. En réponse à l'observation de Celse selon laquelle les chrétiens tentent de sauver les doctrines irrationnelles de leur religion par une interprétation allégorique, Origène affirme :

Εἶτα ὡς εἰς τὸ μισεῖν μόνον καὶ ἀπεχθάνεσθαι τῷ κατ'Ἰουδαίου καὶ Χριστιανοῦς λόγῳ ἑαυτὸν ἐπιδεδωκώς, φησὶν ὅτι καὶ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν οἱ ἐπιεικέστεροι ταῦτ' ἀλληγοροῦσι· λέγει δὲ αἰσχynomένους ἐπὶ τούτοις καταφεύγειν ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν. Εἴποι δ' ἂν τις πρὸς αὐτὸν ὅτι, εἴπερ αἰσχύνῃς ἄξια τὰ κατὰ

<sup>63</sup> Origène répond à un texte juif anonyme utilisé par Celse dans sa critique contentieuse du christianisme. Plus précisément, il aborde l'affirmation selon laquelle la résurrection du Christ ne fait qu'écho aux récits fabriqués d'autres individus prétendument ressuscités. Pour un examen approfondi des textes juifs utilisés par Celse dans sa dénonciation du christianisme, consulter Lincoln Blumell, « A Jew in Celsus' True Doctrine ? An Examination of Jewish Anti-Christian polemic in the second century C.E., » *Studies in Religion* 36 (2007) : 297-315.

<sup>64</sup> Origène, *Contre Celse* 2, 58.

<sup>65</sup> Alain Le Boulluec, « La foi (*pistis*) entre croyance et savoir selon Origène dans le *Contre Celse*, » *Théologiques* 13, no. 1 (2005) : 60-65. Il observe (p. 64) : « L'erreur, pour Origène, et pour les allégoristes auxquels il se rallie, ne serait pas seulement de croire naïvement en la réalité des éléments de la fiction, mais aussi, et peut-être surtout, de ne pas croire en l'existence d'un sens caché sous les invraisemblances du récit, une fois qu'on a fait la part des traits qui sont là pour le plaisir du lecteur ».

τὴν πρώτην ἐκδοχὴν χρῆ λέγειν μύθων καὶ ἀναπλασμάτων, εἴτε δι' ὑπονοίας γεγραμμένων εἴτε ἄλλως ὅπως οὖν· ἐπὶ τίνων τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν ἑλληνικῶν χρῆ λέγειν ἱστοριῶν?<sup>66</sup>

Ensuite, Origène donne plusieurs exemples qu'il considère comme représentatifs de la corruption et de l'incorrection des mythes grecs, tels que les récits d'inceste et de tromperie entre les dieux.<sup>67</sup> En outre, Il réaffirme avec force la distinction fondamentale entre les mythes grecs et l'Écriture chrétienne, cette dernière s'ancrant progressivement dans l'histoire et acquérant une autorité irréfutable :

ἢ Ἡρόδοτος μὲν καὶ Πίνδαρος ἀψευδεῖν παρὰ σοὶ νομίζονται, οἱ δ' ἀποθνήσκουσιν μελετήσαντες ὑπὲρ τῶν Ἰησοῦ μαθημάτων καὶ τοιαῦτα περὶ ὧν ἐπέισθησαν τοῖς ἐξῆς καταλιπόντες γράμματα, περὶ πλασμάτων, ὡς οἶει, καὶ μύθων καὶ τερατειῶν τοσοῦτον ἀγωνίζονται, ὡς καὶ ζῆν περιστατικῶς δι' αὐτὰ καὶ ἀποθνήσκουσιν βιαίως; μέσον τοῖνυν σαυτὸν στήσας τῶν τε περὶ τοῦ Ἀριστέου γεγραμμένων καὶ τῶν περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορουμένων, ἴδε εἰ μὴ ἐκ τοῦ ἀποβάτος καὶ τῶν ὠγελουμένων εἰς ἡθῶν ἐπανόρθωσιν καὶ εὐλάβειαν τὴν πρὸς τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν ἔστιν εἰπεῖν ὅτι πιστευτέον μὲν ὡς οὐκ ἀθεεῖ γενομένοις τοῖς περὶ Ἰησοῦ ἱστορουμένοις οὐχὶ δὲ τοῖς περὶ τοῦ Προκοννησίου Ἀριστέου.<sup>68</sup>

Cependant, il est important de souligner qu'Origène n'a pas rejeté la stratégie de l'allégorie en soi, mais seulement dans le cas des mythes païens (grecs) que, en raison de leur corruption morale et de leur manque d'authenticité historique, aucune forme d'exégèse ne peut sauver, y compris l'allégorie :

Il a dès lors les coudées franches pour revendiquer au nom des chrétiens le droit à une allégorie biblique; à cette fin, il utilise habilement l'attitude contradictoire de Celse prétendant tout ensemble interdire l'allégorie chrétienne et promouvoir l'allégorie païenne; l'essentiel de son plaidoyer consistera à dire: alors que vous vous estimez fondés à interpréter symboliquement vos mythes, comment pouvez-vous sans ridicule nier que nous le soyons à exercer la même exégèse sur nos Écritures? Cette idée s'exprime ironiquement à chaque page du *Contra Celsum*.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Origène, *Contre Celse* 4, 48.

<sup>67</sup> Origène, *Contre Celse* 4, 48.

<sup>68</sup> Origène, *Contre Celse* 3, 27. Le contraste est manifeste : alors que les mythes grecs demeurent de simples récits fictifs, les Écritures chrétiennes exercent une influence tangible, éthique et théologique, en transformant les existences et en rapprochant les individus du Dieu unique.

<sup>69</sup> Pépin, *Mythe et allégorie*, 455-456.

Contrairement aux mythes grecs, pour Origène, les Évangiles sont avant tout des textes qui transmettent une histoire authentique. Carl J. Berglund a montré que la réflexion d'Origène sur les Évangiles peut être mieux comprise en analysant les méthodes philologiques antiques.<sup>70</sup> Sur le schéma des questions introductives standards utilisées par les philologues antiques, Origène a élaboré ses propres observations sur la nature du genre des textes évangéliques, qui indiquent que le philosophe chrétien d'Alexandrie a catégorisé les textes les plus anciens sur la vie de Jésus dans le cadre de l'historiographie antique.<sup>71</sup>

Le rejet des mythes gréco-romains par Origène, perçus à la fois comme moralement corrompus et historiquement inauthentiques, s'inscrit dans la distinction établie par Mircea Eliade entre le sacré et le profane, notamment dans la manière dont Origène construit une opposition hiérarchisée entre les récits bibliques et les mythes païens. Comme nous l'avons vu, dans le cadre théorique d'Eliade, le mythe ne se réduit pas à une simple narration, mais constitue un paradigme sacré structurant l'expérience humaine et reliant le croyant à une réalité transcendante. Or, pour Origène, la mythologie gréco-romaine échoue à remplir cette fonction, car sa dégradation morale la rend incapable de transmettre un savoir véritablement sacré.<sup>72</sup> En niant aux mythes

<sup>70</sup> Carl J. Berglund, « Understanding Origen : The Genre(s) of the Gospel in Light of Ancient Greek Philology and Modern Genre Theory, » *Scrinium. Revue de patrologie* 12 (2016) : 181-214.

<sup>71</sup> Berglund, « Understanding Origen », 207-212. Berglund conclut (pp. 212.) : « While Origen's designation of *ιστορία* does not allow us to claim that he viewed the Gospels as historiography in accordance with modern standards, his specification that the *πράγματα* ("events") in question are to be expressed through an *εικών ιστορική* ("accurate depiction"), and his evaluative question whether their authors are telling the truth (*ἀληθεύειν*), results in a genre definition comparable, at least, to the *Histories* of Herodotus. Origen viewed the Gospels as accounts of past events, intended to depict these events accurately ». De manière analogue, Le Boulluec, en analysant le débat d'Origène avec Celse, observe : « Une grande partie de la réplique d'Origène développe le débat sur les raisons de croire en la validité de cette « foi », en faisant appel d'une part à l'autorité des traditions et des documents, d'autre part aux preuves tirées de l'histoire. La question de la croyance, dans ses modalités diverses, y est centrale. L'effort est de rendre plausible, par des arguments rationnels, l'adhésion à cette « foi », de transformer ce qui fait de la « foi » une opinion individuelle et indécise, soumise à l'inconstance de l'affectivité, en une conviction rendue digne d'être partagée par les témoignages trouvés dans les concordances entre, d'un côté, les récits hérités et les événements qui sont la matière du croire et, de l'autre, l'examen des faits, en l'occurrence de l'expansion du christianisme. » Voir Le Boulluec, « La foi (*pistis*) entre croyance et savoir selon Origène dans le *Contre Celse* », 61.

<sup>72</sup> On pourrait soutenir que la distinction entre le sacré et le profane ne s'inscrivait pas, dans l'Antiquité, dans les mêmes termes que ceux qui émergeront plus tard dans la pensée chrétienne. En effet, dans le monde romain, la *religio* imprégnait presque tous les aspects de la société, brouillant ainsi les frontières entre vie religieuse et vie civique (voir note 3). Toutefois, cela ne signifie pas qu'aucune différenciation n'existait ; au contraire, les contours de ce

gréco-romains le statut de véritables hiérophanies, Origène procède à leur désacralisation, les réduisant à de simples distorsions et tromperies, plutôt qu'à des manifestations authentiques du divin. En revanche, les récits bibliques, en particulier les Évangiles, conservent leur fonction hiérophanique, puisqu'ils sont perçus comme des révélations divines historiquement fondées, et non comme de pures fabulations arbitraires. Ainsi, la stratégie apologétique d'Origène s'inscrit dans une dynamique plus large de désacralisation, telle que décrite par Eliade.

La poursuite de la critique des mythes par le christianisme primitif est également visible dans les travaux de Clément d'Alexandrie, un intellectuel éminent, philosophe et auteur prolifique qui a vécu et enseigné dans la capitale égyptienne jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle, date à laquelle il s'est installé à Césarée, où il est mort vers 214.<sup>73</sup> Bien que dans son œuvre *Protreptikos*, Clément ne traite pas de l'authenticité historique des événements décrits dans les Évangiles, son attitude envers les cultes à mystères qui reposent sur la tradition mythologique est importante :

καὶ ταῦτ ἔστι τὰ μυστήρια, συνελόντι φάναι, φόνοι καὶ τάφοι: οἱ δὲ ἱερεῖς οἱ τῶνδε, οὓς Ἄνακτοτελεστάς οἷς μέλον καλεῖν καλοῦσι, προσεπιτερευόνται τῇ συμφορᾷ, ὀλόριζον ἀπαγορεύοντες σέλινον ἐπὶ τραπέζης τιθέναι: οἴονται γὰρ

---

que l'on pourrait qualifier de « sacré » et de « profane » étaient définis non pas par un cadre théologique systématique, mais par des structures sociales, politiques et rituelles. Voir Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer* (München : C.H. Beck, 2006), 13-14 « Dieses Eingebettetsein von Religion in viele gesellschaftliche Lebensvollzüge bedeutet nicht, daß schlechthin alles religiös war. Es gab – das läßt sich archäologisch zeigen – Häuser ohne Hausaltar, es gab Mietskasernen, die keine archäologischen Spuren von solchen Kultstätten aufweisen; wir sind auch nicht berechtigt anzunehmen, daß jeder Mieter einen kleinen Hausaltar, einen kleinen Tragaltar mit hineingebracht und bei der nächsten Kündigung wieder mitgenommen hätte [...] Daß nicht einfach alles religiös ist, zeigt auch die Sprache. Es gibt den Begriff des *sacer*, des „Heiligen“. Sacer entstammt der Sprache des Eigentums: „Heilig“ ist, was Eigentum eines Gottes, einer Göttin ist. Zumeist handelt es sich um irgendein Grundstück, auf dem ein Tempel errichtet werden sollte, auf dem dann auch bestimmte Gegenstände, Weihgaben vor allem, Statuen „kon-sekriert“, somit in das Eigentum einer Gottheit überführt wurden. Selbstverständlich sind die Götter selbst nicht heilig, sie sind nicht sacer, sie sind ja nicht Besitzer ihrer selbst - zumindest ist das kein Gedanke, den man sinnvoll äußern würde. Der Gegenbegriff heißt *profanus*. Daring stecken zwei Wörter: *pro*, „vor, für“, und *fanum*, das Heiligtum: *Profanus* ist das, was vor, was außerhalb des Heiligtums, des heiligen Bezirkes steht ».

<sup>73</sup> Martin Pujula, *Körper und christliche Lebensweise: Clemens von Alexandria und sein Paidagogos* (Berlin : Walter de Gruyter, 2006) 14-22. Pujula souligne la rareté des informations concernant la vie de Clément d'Alexandrie, ce qui contribue aux défis d'établir l'année de sa naissance. Voir également Eric Osborn, *Clement of Alexandria* (Cambridge : Cambridge University Press, 2006), 1. « In spiritual matters, he [Clément] called for exploration and movement: he exhorted Greeks to turn to Christ, to follow Christian morals in every detail of behavior, and finally to become wise in the mysteries of Christ ».

δη ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ ἀπορρύντος τοῦ Κορυβαντικοῦ τὸ σέλινον ἐκπεφυκέναι: ὡσπερ ἀμέλει καὶ αἰθεσμοφοριάζουσαι τῆς ροιᾶς τοὺς κόκκους παραφυλάττουσιν ἐσθίειν τοὺς ἀποπεπτωκότας χαμαί, ἐκ τῶν τοῦ Διονύσου αἵματος σταγόνων βεβλαστηκέναι νομίζουσαι τὰς ροιάς.<sup>74</sup>

Dans la description des cultes à mystères, Clément a un discours très tranchant, fréquent parmi les apologistes chrétiens primitifs.<sup>75</sup> L'utilisation de deux termes est particulièrement importante: *φόννοι* (« les meurtres ») et *τάφοι* (« les ensevelissements »). En utilisant le terme *φόννοι*, Clément lie directement les rites à mystères à la violence et aux meurtres. Il est clair qu'il cherche ainsi à choquer ses lecteurs et à souligner le danger et la corruption des cultes à mystères et des traditions mythologiques qui les soutiennent. En combinaison avec *φόννοι*, le terme *τάφοι* renforce le topos de la mort que Clément associe aux cultes à mystère. De plus, il est possible qu'en utilisant ces termes, il ait également voulu souligner la nature secrète des rites à mystères, qu'il est préférable de cacher au public. En tout cas, Clément fait preuve d'une attitude extrêmement négative envers les cultes à mystères et les traditions mythologiques qui en constituent le cœur.<sup>76</sup>

L'offensive polémique de Clément d'Alexandrie contre les cultes à mystères et leurs fondements mythologiques s'inscrit dans la dynamique plus large du christianisme primitif visant à reconfigurer le paysage religieux de l'Antiquité. Comme nous l'avons déjà évoqué, ce processus s'inscrit pleine-

<sup>74</sup> Clément d'Alexandrie, *Proteptique* 2, 19, 1-3.

<sup>75</sup> Pour une exploration approfondie des stratégies rhétoriques utilisées par les apologistes chrétiens des premiers temps pour réfuter les enseignements hérétiques, consulter Outi Lehtipuu, « Who Has the Right to be Called a Christian ? Deviance and Christian Identity in Tertullian's *On the Prescription of Heretics*, » dans *Methods, Theories, Imagination : Social Scientific Approaches in Biblical Studies*, éd. David J. Chalcraft, Frauke Uhlenbruch et Rebecca S. Watson ; Phoenix : Phoenix University Press, 2014), 80-98.

<sup>76</sup> Cela ne signifie pas pour autant que Clément se soit entièrement détaché du milieu intellectuel et culturel gréco-romain – chose impossible dans le monde qui était le sien. Aussi percutante que puisse être la célèbre interrogation rhétorique de Tertullien (« Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? »), la réalité est que les premiers penseurs chrétiens étaient profondément ancrés dans leur environnement. Il était donc naturel qu'ils s'approprient, réinterprètent et réinvestissent les motifs, concepts et cadres linguistiques qui structuraient le vaste monde hellénistique de l'Empire romain. Voir Litwa, *Jesus Deus*, 20. « Ancient Jews and Christians, even if they assumed an oppositional stance toward the dominant (Hellenistic) culture, were still enmeshed in the ideational world of the οἰκουμένη. No big ugly epistemological ditch removed them from the basic cosmological, anthropological, and theological assumptions of their time – many of which were simply taken for granted. Such assumptions formed not so much the content of thought for ancient Mediterranean peoples as its framework. They were the loom on which the warp and woof of thought were woven; they formed a set of givens shaping how the world and the gods were perceived ».

ment dans l'analyse d'Eliade sur la désacralisation et la restructuration des cadres symboliques du sacré. Cependant, l'approche de Clément se distingue en ce qu'elle ne se limite pas à réfuter la légitimité théologique des traditions mythologiques mais cherche plutôt à discréditer intégralement leur dimension rituelle. En associant les rites à mystères à la violence (φόνοι) et à la mort (τάφοι), il ne se contente pas de délégitimer leurs prétentions sotériologiques, mais les présente également comme des pratiques fondamentalement corrompues, conçues pour tromper les initiés.

## Conclusion

Sur la base de l'analyse de la mythologie grecque et de sa réception dans le contexte du christianisme primitif, nous pouvons conclure que des auteurs tels que Justin de Naplouse, Origène et Clément étaient engagés dans un dialogue complexe avec la tradition mythologique du monde antique. Malgré l'acceptation initiale des similitudes entre le christianisme et les mythes grecs, ces auteurs ont néanmoins maintenu une attitude critique (souvent négative) envers les récits mythologiques et les rituels païens. Ce type d'approche n'était pas seulement le reflet d'une polémique théologique, mais aussi une tentative de la part des premiers intellectuels chrétiens de définir l'identité et les limites de la nouvelle religion dans le contexte d'une société profondément enracinée dans la mythologie. C'est précisément dans cette confrontation avec la tradition mythologique grecque que les premiers auteurs chrétiens ont développé des arguments complexes et sophistiqués qui ont contribué à préserver une certaine unicité du christianisme, qui devait trouver un moyen de s'intégrer dans le paysage culturel de l'époque sans perdre complètement sa propre identité.

## Bibliographie

### Sources

Aland, Barbara *et. al.* (éds.), *Novum Testamentum Graece*. Münster : German Bible Society, 2012.

Borret, Marcel (éd. et trad.). *Origène : Contre Celse. Tome I*. Paris : Éditions du Cerf, 1967.

Borret, Marcel (éd. et trad.). *Origène : Contre Celse. Tome II*. Paris : Éditions du Cerf, 1968.

De Romily, Jacqueline (éd. et trad.). *Thucydide : La Guerre du Péloponnèse. Tome I*. Paris : Les Belles Lettres, 2009.

Heck, Eberhard et Wlosok Antonie (éd. et trad.), *Lactance : Divinarum institutionum*. Berlin : De Gruyter, 2005.

Marcovich, Miroslav (éd.). *Iustini Martyris : Apologia pro Christianis. Iustini Martyris : Dialogus cum Tryphone*. Berlin : De Gruyter, 2005.

Mau, Jürgen (éd.). *Sextus Empiricus : Adversus Mathematicos*. Berlin : De Gruyter, 1912.

Mazon, Paul (éd. et trad.). *Homère : Iliade. Tome I*. Paris : Les Belles Lettres, 1967.

Mondésert, Claude (éd. et trad.). *Clément d'Alexandrie : Proteptique*. Paris : Éditions du Cerf, 1942.

Patillon, Michel et Bolognesi Giancarlo (éd. et trad.), *Aelius Théon : Pro-gymnasmata*. Paris : Les Belles Lettres, 1997.

Shorey, Paul (éd. et trad.). *Plato : The Republic. Books I-V*. Cambridge : Harvard University Press, 1942.

Shorey, Paul (éd. et trad.). *Plato : The Republic. Books VI-X*. Cambridge : Harvard University Press, 1942.

## Études

Barrett, Charles K. « Myth and the New Testament : The Greek Word *μυθος*, » *The Expository Times* 68 (1957) : 345-348.

Benveniste, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome II : pouvoir, droit, religion*. Paris : Les Editions de Minuit, 1969.

Berger, Peter. *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York City : Knopf Doubleday Publishing Group.

Berger Peter et Berger Brigitte, *Sociology : A Biographical Approach*. New York City : Penguin Books, 1976).

Berglund, Carl J. « Understanding Origen : The Genre(s) of the Gospel in Light of Ancient Greek Philology and Modern Genre Theory, » *Scrinium. Revue de patrologie* 12 (2016) : 181-214.

Blumell, Lincoln. « A Jew in Celsus' True Doctrine ? An Examination of Jewish Anti-Christian polemic in the second century C.E., » *Studies in Religion* 36 (2007) : 297-315.

Bowen Anthony et Garnsey Peter, *Lactantius : Divine Institutes*. Liverpool : Liverpool University Press, 2004.

Bowersock, Glen W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1990.

Brisson, Luc. *Introduction à la philosophie du mythe*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

Campbell, Joseph. *The Power of Myth*. New York City : Anchor Books, 1991.

Cirafesi, Wally V., et Fewster Gregory P. « Justin's ἀπομνημονεύματα and Ancient Greco-Roman Memoirs, » *Early Christianity* 7 (2016) : 186-212.

Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revisions in Ancient Alexandria*. Berkley : University of California Press, 1992.

Dickson, John. *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2003.

Dorival, Gilles. « L'apologétique chrétienne et la culture grecque. » Dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, éd. Bernard Pouderon et Joseph Doré, 423-465. Paris : Beauchesne, 1998.

Dowden, Ken. *The Uses of Greek Mythology*. London : Routledge, 1992.

Dowden Ken et Livingstone Niall. « Thinking Through Myth, Thinking Myth Through. » Dans *A Companion to Greek Mythology*, éd. Ken Dowden et Niall Livingstone, 3-24. Malden : Willey-Blackwell, 2011.

Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, 1912.

Eliade, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris : Gallimard, 1969.

Eliade, Mircea. *La sacré et le profane*. Paris : Gallimard, 1965.

Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, 1963.

Endsjø, Dag Ø. *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. New York City : Palgrave Macmillan, 2009.

Goodman, Martin. *Mission and Conversion : Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford : Clarendon Press, 1994.

Graf, Fritz. « Myth in Christian Authors. » Dans *A Companion to Greek Mythology*, éd. Ken Dowden et Niall Livingstone, 319-338. Malden : Willey Blackwell, 2011.

Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus : Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palastinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr.* Tübingen : J.C. B. Mohr, 1969.

Hornblower, Simon. *A Commentary on Thucydides*. Oxford : Oxford University Press, 2003.

Hurtado, Larry W. « New Testament Christology : A Critique of Bousset's Influence, » *Theological Studies* 40 (1979) : 306-317.

Johnston, Sarah I. *The Story of Myth*. Cambridge : Harvard University Press, 2018.

Korteweg, Theodor. « Justin Martyr and his Demon-Ridden Universe. » Dans *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, éd. Nienke Vos et Willemien Otten, 143-158. Leiden : Brill, 2011.

Le Boulluec, Alain. « La foi (pistis) entre croyance et savoir selon Origène dans le Contre Celse, » *Théologiques* 13, no. 1 (2005) : 59-78.

Lehtipuu, Outi. « Who Has the Right to be Called a Christian ? Deviance and Christian Identity in Tertullian's *On the Prescription of Heretics*. » Dans *Methods, Theories, Imagination : Social Scientific Approaches in Biblical Studies*, éd. David J. Chalcraft, Frauke Uhlenbruch et Rebecca S. Watson, 80-98. Phoenix : Phoenix University Press, 2014.

Leshner, James H. « Xenophanes' Skepticism, » *Phronesis* 23 (1978) : 1-21.

Lieu, Judith. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford : Oxford University Press, 2004.

Long, Arthur A. *From Epicurus to Epictetus : Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 2006.

Martin, Thomas R. *Ancient Rome : From Romulus to Justinian*. New Haven : Yale University Press, 2012.

Munier, Charles. *L'Apologie de Saint Justin philosophe et martyr*. Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994.

Nongbri, Brent. *Before Religion : A History of a Modern Concept*. New Haven : Yale University Press, 2013).

Osborn, Eric. *Clement of Alexandria*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

Pagels, Elaine. *The Origins of Satan*. New York City : Vintage Books, 1996.

Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*. Oxford : Oxford University Press.

Pépin, Jean. *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris : Études Augustiniennes, 1958.

Perrin, Jean-Louis Michel. « Rôle et fonction de la mythologie chez Lactance (env. 250-325), rhéteur, polémiste, apologiste et historien », *Pallas – Revue d'études antiques* 78 (2008) : 361-370.

Puech, Henri-Charles. « Gnosis and Time. » Dans *Man and Time : Papers from the Eranos Year*, éd. Joseph Campbell, 38-84. Princeton : Princeton University Press, 1973.

Pujiula, Martin. *Körper und christliche Lebensweise: Clemens von Alexandria und sein Paidagogos*. Berlin : Walter de Gruyter, 2006.

Rahner, Hugo. *Greek Myths and Christian Mystery*. New York City : Biblio and Tannen, 1971.

Rüpke, Jörg. *Die Religion der Römer*. München : C.H. Beck, 2006.

Smith, Jonathan Z. « Differential Equations : On Constructing the Other. » Dans *Relating Religion : Essays in the Study of Religion*, éd. Jonathan Z. Smith, 230-250. Chicago : Chicago University Press.

Stark, Rodney. *The Rise of Christianity : How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco : HarperCollins, 1997.

Vernant, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris : PUF, 2004.

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris : Éditions La Découverte, 1988.

Veyne, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination Constituyente*. Paris : Editions du Seuil, 1983.

## **EARLY CHRISTIANITY AND GRECO-ROMAN MYTHOLOGY: REJECTION, REINTERPRETATION, AND APOLOGETIC STRATEGY**

### **Summary**

This paper examines how early Christian intellectuals of the second and third centuries (particularly Justin Martyr, Origen, and Clement of Alexandria) confronted the pervasive influence of Greco-Roman mythology through strategies of rejection, reinterpretation, and apologetic transformation. In a world still saturated with the mythological imagination of Homer, Hesiod, and the mystery cults, these authors sought not only to distinguish Christian revelation from “pagan” religiosity but to redefine the very categories of myth, history, and divine truth. The study approaches this encounter through both a close reading of ancient sources and engagement with modern theoretical frameworks on myth developed by Mircea Eliade and Joseph Campbell. Their models, despite their modern origins, offer valuable tools for understanding how

early Christian writers negotiated the transition from a cyclical, symbolic understanding of the sacred to a linear, historical conception of divine revelation. For Justin Martyr, the Gospels were not mythic tales but *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, historically grounded “memoirs of the apostles.” By interpreting pagan myths as deceptive fabrications of demonic forces, Justin sought to desacralize Greco-Roman religious narratives and assert the uniqueness of Jesus’ life, death, and resurrection as an unrepeatable historical event. Origen, while sharing Justin’s polemical stance, further developed a hermeneutic distinction between *μῦθος* and *λόγος*, emphasizing the moral and historical authenticity of Scripture over against the immorality and fictitiousness of “pagan” myths. Clement of Alexandria extended this critique by exposing the initiatory violence and obscurity of mystery cults, thereby discrediting their ritual and soteriological claims. Through these interconnected yet distinct approaches, early Christian authors collectively performed a reconfiguration of the sacred. By rejecting myth as a legitimate form of divine mediation, they established a new epistemology of revelation. One that is grounded in linear history, moral coherence, historical figure from the near past, and divine incarnation. This shift marked a decisive moment in the intellectual history of late antiquity, replacing the mythic imagination that had structured the Greco-Roman worldview with a historical consciousness rooted in eschatological expectation. The paper argues that this process of desacralization was not merely a negation but a creative act of cultural transformation. By redefining the boundaries of the sacred and the profane, the early Christian apologists forged the conceptual foundations of Christian identity and its enduring claim to universality.

Keywords: early Christianity; Greco-Roman mythology; apologetics; Mircea Eliade; Origen