

Que pouvons-nous reconstituer du Syntagma contre les hérésies de Justin? : Un exemple

Autor(en): **Norelli, Enrico**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **57 (2007)**

Heft 2: **Justin Martyr : nouvelles hypothèses**

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381742>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QUE POUVONS-NOUS RECONSTITUER DU SYNTAGMA CONTRE LES HÉRÉSIES DE JUSTIN ?

Un exemple

ENRICO NORELLI

Résumé

Cet article s'insère dans une recherche en cours sur l'ouvrage perdu de Justin Martyr contre Marcion et toutes les hérésies. Des remarques sur les œuvres conservées de Justin (Apologies, Dialogue avec Tryphon) et des comparaisons avec d'autres auteurs qui ont écrit contre les hérésies peu après lui, en premier lieu Irénée de Lyon et Tertullien, permettent d'identifier des sections de texte qui semblent bien remonter au Syntagma de Justin. En particulier, le présent article dégage une ligne argumentative qui, en réfutant les objections marcionites contre la prescience du Créateur, développait le thème du libre arbitre des humains et des anges, ainsi que celui de la chute des anges rebelles, leur activité dans l'histoire du monde et leur châtement final.

Raisons et limites du présent exercice

Dans sa *Première Apologie* 26, Justin explique qu'après l'ascension de Jésus, les démons, dans leur effort constant de détourner les humains de Dieu, ont poussé des hommes à se faire passer pour des dieux : il mentionne Simon le Samaritain, Ménandre et Marcion, qui est encore vivant à l'époque où Justin écrit. C'est là sa thèse sur l'origine des hérésies ; il conclut : «du reste, nous avons composé un *Traité contre toutes les hérésies* (σύνταγμα κατά πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων) ; si vous voulez le lire, nous vous le ferons tenir»¹.

¹ *1 Apol* 26,8, trad. (ici et partout dans la présente étude) C. MUNIER, *Justin Martyr: Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Cerf, 2006. Toutes mes citations du texte grec de l'*Apologie* proviennent de C. MUNIER, *Justin. Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, Cerf, 2006. Le même savant avait déjà donné une édition avec une brève introduction, une traduction (assez différente de celle de 2006) et quelques notes : *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction*, Fribourg Suisse, Éditions Universitaires, 1995. J'ai constamment comparé A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris, Études augustinienne, 1987. Pour des raisons exclusivement pratiques, je continue à parler de *Première apologie*, en laissant de côté la question de savoir si ce qu'on appelle *Seconde apologie* n'est qu'un appendice de la «première».

Au ch. 56, il reprend ce thème, en nommant Simon et Ménandre, mais sans mentionner son propre traité. C'est sûrement de ce *Syntagma*, qui ne nous est pas parvenu, que proviennent les éléments qu'il livre dans ces deux chapitres.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* 4,6,2, cite un passage en l'attribuant à ὁ Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι (le grec nous est conservé par Eusèbe, *Hist. eccl.* 4,18,9) ; Justin y affirme qu'il n'aurait même pas cru au Seigneur en personne si celui-ci avait annoncé un autre Dieu que le Créateur. En 5,26,2, Irénée reproduit, sans préciser de quel ouvrage il le tire, un autre fragment de Justin, selon lequel le diable aurait commencé à blasphémer ouvertement Dieu après avoir appris sa propre condamnation par les paroles du Christ. Je considère comme pratiquement sûr que la manière dont le diable blasphème Dieu ouvertement, ce dont il est question dans ce passage, consiste en la production des hérésies : il s'agit donc du même complexe d'idées présent dans *I Apol* 26 et 56, ce qui rend extrêmement probable que ce fragment vienne du *Syntagma* contre les hérésies mentionné par Justin en *I Apol* 56,8.

En *Histoire ecclésiastique* 4,11,8, Eusèbe informe que Justin a composé un κατὰ Μαρκίωνα σύγγραμμα et qu'il y affirme que Marcion était encore en vie au moment où il le composait. Comme cette dernière information apparaît en *I Apol* 26,5, qu'Eusèbe cite immédiatement après, en y ajoutant une citation de la phrase de 26,8 sur le *Syntagma* contre toutes les hérésies, il est vraisemblable qu'en mentionnant l'œuvre contre Marcion, Eusèbe se réfère à ce *Syntagma*. Les avis des savants sont partagés, mais je ne vois pas de raisons de distinguer les deux ouvrages ; il devait s'agir d'un seul et même traité dans lequel, comme je compte le montrer dans une étude que je prépare, Marcion devait occuper une place prépondérante.

Le *Syntagma* est perdu. Dans un livre de 1964², Pierre Prigent a essayé de montrer que l'argumentation scripturaire du *Syntagma* aurait été réutilisée par Justin dans le *Dialogue avec Tryphon* et la *Première Apologie*, ainsi que dans le traité sur la résurrection dont trois gros fragments ont été transmis dans les *Sacra Parallela* sous le nom de Justin : pour Prigent, cette attribution serait exacte, et l'écrit représenterait une édition légèrement augmentée d'une section du *Syntagma*³. De son côté, Tertullien aurait aussi utilisé le *Syntagma* pour ses argumentations scripturaires. Des comparaisons entre ces œuvres permettraient, selon Prigent, de reconstituer dans une certaine mesure les thèmes traités dans le *Syntagma*, essentiellement sous forme de commentaire à des citations de l'Écriture.

² P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris, Gabalda, 1964.

³ Il existe deux éditions récentes des fragments, avec introduction et commentaire: A. D'ANNA, *Pseudo-Giustino. Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia, Morcelliana, 2001 (le traité serait dû à un élève de Justin); M. HEIMGARTNER, *Pseudo-Justin, "Über die Auferstehung". Text und Studie*, Berlin; New York, W. de Gruyter, 2001 (les fragments appartiendraient au traité d'Athénagore d'Athènes sur la résurrection des morts).

Pour un colloque qui a eu lieu à Naples en décembre 2003, j'ai repris en considération le problème des sources ecclésiastiques d'Irénée, qui avait fait l'objet notamment du grand ouvrage de Friedrich Loofs publié sous forme posthume en 1930⁴ et qui, aussi par réaction aux rigidités de l'étude de Loofs, a été assez négligé par la suite. J'ai été ainsi amené à mettre en rapport entre eux des passages d'Irénée qui partagent les mêmes thèmes et le même lexique et j'ai cru pouvoir montrer qu'ils présentaient des affinités avec des textes de Justin qu'il y a des raisons de considérer comme inspirés par son *Syntagma*. C'est ainsi qu'avec une méthode très différente de celle de Prigent, je me suis retrouvé à explorer la possibilité de détecter dans les œuvres conservées de Justin, à l'aide d'une comparaison avec d'autres auteurs qui ont pu utiliser le *Syntagma*, du matériel venant de ce dernier ouvrage. Après la publication de cette contribution⁵, mon enquête est encore en cours, et je ne sais pas à ce jour quels en seront les résultats. Il m'a paru en tout cas que je pouvais profiter du colloque dans lequel nous sommes réunis aujourd'hui pour en livrer un deuxième épisode, qui sera, je l'espère, suivi par d'autres. En tout cas, il me semble que cette enquête présente un certain intérêt aussi du point de vue de la méthode.

Je rappelle d'abord quelques conclusions, provisoires certes, de mon étude précédente. La citation de Justin par Irénée en *Contre les hérésies* 5,26,2 (celle sans indication d'ouvrage) affiche des affinités évidentes avec *Contre les hérésies* 4,40,1, où il est question du feu éternel préparé par Dieu pour le diable, chef de l'apostasie, pour ses anges et pour les humains qui les auront suivis. D'autre part, ces deux passages trouvent des correspondances évidentes en Justin, *1 Apol.* 28, qui représente une digression à l'intérieur d'une polémique contre l'exposition des nouveaux-nés et sur l'usage de la sexualité ; ce ch. 28, qui interrompt la suite de l'argumentation contenue aux ch. 27 et 29, se relie en revanche très bien au ch. 26, qui traite des hérésies chrétiennes. Or ce ch. 26 est proche de *Dialogue avec Tryphon* 35,4-6 qui a le même thème ; il est généralement reconnu que, dans ces deux passages, Justin dépend de son *Syntagma*, auquel il renvoie du reste explicitement à la fin de ce ch. 26, comme je l'ai remarqué plus haut. D'ailleurs, *Contre les hérésies* 4,40,1 est inséparable de ce qui le suit (4,40,2) ainsi que de ce qui le précède en 4,39,3-4 ; cet ensemble 4,39,3-40,2 est à son tour étroitement lié à la section *Contre les hérésies* 5,27,1-28,1, qui suit immédiatement la citation de Justin en 5,26,2. D'autres parallèles étroits à 4,40,1-2 se trouvent en 3,23,3 et en 5,26,2-28,1. Tout cela autorise à penser que la deuxième citation de Justin chez Irénée vient elle aussi du *Syntagma*, et qu'Irénée a utilisé ce dernier ouvrage dans les autres passages

⁴ F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, Hinrichs, 1930.

⁵ E. NORELLI, «Il problema delle fonti ecclesiastiche di Ireneo: alcune considerazioni e un esempio», in: E. CATTANEO, L. LONGOBARDO (éds), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2005, p. 25-60. Je n'ai pas pu relire les épreuves de cet article, où plusieurs coquilles se sont malheureusement glissées.

que je viens de mentionner. Leurs thèmes principaux sont l'origine du diable comme ange apostat, son rapport avec d'autres anges déchus, la naissance des hérésies suite à l'action de ces anges, le libre arbitre des êtres angéliques et humains, le feu éternel comme destin du diable et de ses adeptes (des anges comme des humains).

C'est d'ici que j'aimerais repartir aujourd'hui non pas pour conclure, mais pour faire un pas de plus dans une enquête qui s'annonce encore longue et complexe et où les questions méthodologiques sont délicates, mais qui pourrait se révéler féconde dans la mesure où elle nous aiderait à retrouver quelque chose de l'ouvrage le plus ancien contre les hérésies dont nous ayons connaissance, ouvrage qui a exercé – c'est universellement admis – une influence importante sur l'hérésiologie postérieure.

Deux passages sur le libre arbitre : Irénée, Contre les hérésies 4,37,6 et Justin, 1 Apol 43,6-8

En mentionnant *Adversus haereses* 4,39,3-4, nous avons mis le pied dans une section de cet ouvrage que plusieurs savants, dont Wilhelm Bousset⁶, Friedrich Loofs⁷, Martin Widmann⁸ et André Benoît⁹, ont proposé de considérer comme un «traité sur le libre arbitre». Son caractère est clairement antimarcionite et F. Loofs en avait ramené au moins des larges parties au traité perdu de Théophile d'Antioche contre Marcion (qu'il désignait, en tant que source de Justin, par le sigle IQT)¹⁰. Philippe Bacq, au contraire, a mis en évidence les contacts de cette section avec d'autres parties de l'œuvre d'Irénée, en refusant de les

⁶ W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo, Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915 (réimpression Hildesheim; New York, G. Olms 1975), 278; Bousset définit cette section comme un «Exkurs über die Freiheit des menschlichen Willens» ou comme un «Traktat über die Freiheit des Willens», mais il ne dit pas s'il est dû à Irénée ou à une source.

⁷ F. LOOFS, *Theophilus*, p. 24-28; 36-39; 42-43; 420-424.

⁸ M. WIDMANN, «Irenäus und seine theologischen Väter», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54, 1957, p. 156-173, sur ce point 163-165. Widmann – qui se sert surtout de l'analyse de l'idée de οἰκονομία chez Irénée – considère la définition du thème de la section par Bousset comme trop étroite et estime que le sujet de la section est l'éducation progressive de l'humanité par Dieu, en réponse à la question «Dieu n'aurait-il pas pu faire l'homme parfait dès le début?». Par ailleurs, en constatant la présence des mêmes thèmes chez Clément d'Alexandrie, *Stromates* 2,72-75, il se demande si Irénée, Théophile et Clément n'auraient pas tous puisé à une source commune (p. 165).

⁹ A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, P.U.F., 1960, p. 191, 222, 227-233. Benoît estime que la notion d'éducation progressive du genre humain est «en tension avec les autres tendances de la théologie irénéenne»; elle apparaît aussi en 3,18-23, mais là aussi, Benoît accepte l'hypothèse de l'utilisation d'une source.

¹⁰ L'attribution au traité de Théophile contre Marcion avait été déjà proposée par A. HARNACK, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, Leipzig, Hinrichs, 1882, p. 292-294.

rattacher à une source séparée¹¹. Or mes recherches mentionnées ont montré, à mon avis, que d'une part cette section doit être prolongée au moins jusqu'à 4,40,2¹², et que d'autre part elle présente des contacts avec 5,27,1-28,1 (ainsi qu'avec d'autres sections du *Contre les hérésies*). Ceci confirme la conviction de Bacq qu'il ne faut pas voir dans cette section un *unicum* dans l'œuvre, mais – à la différence de ce que pense Bacq – cet état des choses ne liquide pas pour autant le problème des sources, précisément à cause des contacts évidents avec Justin. À la fin de mon travail précédent, je posais la question de savoir s'il y a vraiment besoin d'avoir recours à IQT comme source, ou si le *Syntagma* de Justin ne suffirait pas pour expliquer la situation. Mes considérations d'aujourd'hui ne permettront pas de résoudre la question, qui demande une enquête minutieuse sur tout le matériel, mais elles peuvent apporter au moins quelques éléments.

En étudiant la doctrine du libre arbitre chez Irénée, et plus spécialement un argument rationnel développé en 4,37,6, le P. Antonio Orbe avait signalé en 1969 la probabilité qu'Irénée se soit «largement inspiré» ici de Justin, dont Orbe citait *1 Apol* 43,2-8¹³. Je crois qu'Orbe a eu raison ; mais il convient d'examiner d'un peu plus près les textes, afin d'évaluer quelle a pu être précisément la source d'Irénée. Après avoir cité des paroles de Jésus pour prouver que ce dernier a respecté la liberté de ceux auxquels il s'adressait, Irénée remarque que «ceux qui contredisent ceci introduisent un Seigneur impuissant et incapable de faire ce qu'il eût voulu»¹⁴, ou alors un Dieu incapable de comprendre qu'il y a des humains qui par nature ne peuvent pas recevoir l'incorruptibilité. Puis il poursuit : «Mais, objecte-t-on, il n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes tels qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers lui par là même qu'ils seraient doués de raison et capables d'examen et de jugement, et non – comme les êtres dépourvus de raison et de vie qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté, mais sont traînés au bien par nécessité et par force – assujettis à une unique tendance et à un unique comportement, inflexibles et privés de jugement, incapables d'être jamais autre chose que ce

¹¹ P. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon Saint Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses*, Paris-Namur, Lethielleux, 1978, p. 363-388, avec un état de la recherche très soigné. Bacq s'applique en particulier à montrer que la théologie de la croissance du livre 4 n'est pas en tension avec la théologie de la récapitulation du livre 3.

¹² Sur le fondement d'autres remarques, F. LOOFS, *Theophilus*, p. 423-424, avait élargi l'influence de sa source IQT jusqu'en 4,40,3.

¹³ A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos/La editorial católica, 1969, p. 179-180.

¹⁴ 4,37,6: *qui autem his contraria dicunt ipsi impotentem introducunt Dominum, scilicet quasi non potuerit perficere hoc quod voluerit*. Je cite ce livre IV d'après A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*, Paris, Cerf, 1965. Pour la traduction des textes d'Irénée, j'utilise A. ROUSSEAU, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur. Traduction française*, 2^e éd., Paris, Cerf, 1985, qui présente quelques modifications par rapport à la traduction qui accompagne l'édition des Sources chrétiennes.

qu'ils auraient été faits (*Sed oportebat, inquit, eum neque angelos tales fecisse ut possent transgredi, neque homines qui statim ingrati existerent in eum, quoniam rationabiles et examinatores et judiciales facti sunt, et non, quemadmodum irrationabilia sive inanimalia quae sua voluntate nihil possunt facere sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur, in quibus unus sensus et unus mos, inflexibiles et sine iudicio, qui nihil aliud esse possunt praeterquam quod facti sunt*) » (4,37,6). De cette manière, poursuit-il, le bien n'exercerait aucune attraction sur eux et ils ne seraient pas capables d'en saisir la valeur. Ensuite (4,37,7), Irénée cite des paroles du Seigneur et de Paul concernant l'exigence de lutter pour le bien.

Le passage de Justin que l'on peut rapprocher de ce texte se situe à l'intérieur d'un développement de la *Première Apologie* sur les prophéties, et plus exactement d'une section où l'auteur explique que l'Esprit prophétique (qu'il identifie au Logos) peut s'exprimer comme voix (ἀπὸ προσώπου) de locuteurs différents : Dieu le Père, le Christ, les peuples qui répondent à l'un ou à l'autre de ces deux, ou encore directement en son propre nom. Justin explique, à l'aide d'exemples, que l'Esprit annonce les événements futurs, parfois même en mettant les verbes au passé, comme s'ils s'étaient déjà produits. C'est là qu'il ouvre une digression pour préciser que si l'Esprit connaît en avance les événements futurs, cela ne signifie pas pour autant qu'ils arrivent καθ'εἰμαρμένης ἀνάγκην, «de par la nécessité du destin» (43,1). Il commence par un argument d'autorité : les prophètes enseignent que chacun reçoit des châtiments ou des récompenses selon ses actions, ce qui n'aurait aucun sens si c'était le destin qui rend l'un bon et l'autre mauvais (43,2-3). Ensuite, il ajoute un argument de raison : si le destin décidait que quelqu'un est bon ou mauvais, on ne verrait pas les humains changer souvent de conduite, en recherchant des choses contraires entre elles (43,5-6). Puis il poursuit :

En fait, il n'y aurait même pas d'hommes vertueux ni d'hommes mauvais, puisqu'il nous faudrait admettre que le destin est responsable et du bien et du mal et qu'il se contredit lui-même dans son action, ou bien encore ce que nous avons dit plus haut apparaîtrait comme vrai, à savoir que la vertu et le vice n'ont aucune consistance, mais que cette distinction du bien et du mal est seulement une affaire d'opinion ; or, c'est là, comme le montre la raison vraie, le comble de l'impiété et de l'iniquité. 7 Tout au contraire nous affirmons que le destin inéluctable consiste en ceci : pour ceux qui choisissent le bien, il y aura de justes récompenses et pareillement, pour ceux qui font un choix contraire, de justes châtiments. 8 Car Dieu n'a pas créé l'homme comme les autres êtres, arbres ou quadrupèdes, incapables de rien faire par libre décision ; de fait l'homme ne serait pas digne de rétribution ou de récompense si, au lieu de choisir par lui-même le bien, il était bon par nature, et il ne pourrait pas non plus être frappé d'une juste punition, s'il était méchant par nature, puisqu'il serait tel non point en vertu d'une décision personnelle, mais parce qu'il ne pourrait être rien d'autre que ce que la nature l'aurait fait (43,6-8).

Justin enchaîne avec des citations vétérotestamentaires visant à prouver la responsabilité humaine et les récompenses ou les châtiments après la mort ; il remarque que plusieurs philosophes et poètes grecs ont parlé de ces choses, les

ayant puisées dans les écrits des prophètes, et il conclut que lorsqu'on affirme que l'avenir a été prédit, cela signifie que Dieu sait d'avance ce que les humains vont faire et de quelle manière il va les rétribuer, mais non pas que leurs actions sont déjà décidées (44,1-11).

Or il y a des contacts limités, mais clairs, entre le passage cité d'Irénée et le § 8 de Justin, comme Orbe l'avait signalé :

Irénée, <i>Contre les hérésies</i> 4,37,6	Justin, <i>Première Apologie</i> 43,8
[...] homines [...] rationabiles et examinatores et judiciales facti sunt, et non, quemadmodum irrationabilia sive inanimalia quae sua voluntate nihil possunt facere sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur [...]	οὐ γὰρ ὡσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον [...].
[...] qui nihil aliud esse possunt praeterquam quod facti sunt ¹⁵	[...] οὐδὲν δυνάμενος εἶναι ἕτερον παρ' ὃ ἐγεγόνει

Vers une source : le Syntagma

Or tout ce qui, chez Irénée, précède ces lignes dans son développement sur le libre arbitre – donc à partir de 4,37,1 – concerne uniquement et explicitement la liberté humaine, comme il l'annonce d'entrée de jeu : cette parole « illustre bien l'antique loi de la liberté de l'homme. Car Dieu l'a fait libre, possédant dès le commencement sa propre faculté de décision, tout comme sa propre âme, pour user du conseil de Dieu volontairement et sans être contraint par celui-ci » (*veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum Deus fecit, ab initio habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum ab eo* : 37,1). La même chose vaut pour ce qui vient après notre passage ; ainsi, en 37,7 Irénée ne mentionne que la *apostasia hominis* et en 38,1 il reformule la question de la manière suivante : οὐκ ἡδυνατο ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον πεποιηκέναι τὸν ἄνθρωπον ; (38,1 ; le texte grec est conservé dans les *Sacra Parallela*) ; et même si, en répondant, il parle des créatures en général, il reste focalisé sur les humains et ne mentionne nulle part les anges, jusqu'en 40,2 où il mentionnera le diable et ses anges en citant Mt 25,41. Certes, l'allusion aux anges n'est pas vraiment déplacée en 37,6, mais elle est assurément soudaine et isolée. En revanche, l'apostasie des anges et des humains est un thème constant des passages sur le libre arbitre

¹⁵ On peut comparer avec le texte de Justin la traduction en grec de ces mots proposée par A. ROUSSEAU, p. 937 : μηδὲν ἄλλο εἶναι δυνάμενοι παρ' ὃ γεγονάσιν (comme le montre le choix de ἄλλος, Rousseau n'a probablement pas eu à l'esprit ce passage de Justin en retraduisant).

et sur le châtement final que j'ai réunis dans mon travail précédent comme inspirés vraisemblablement du *Syntagma* de Justin. Parmi ces passages, il y a *I Apol* 28, où on lit que le diable «sera jeté au feu avec son armée et les hommes qui le suivent, pour y subir le châtement éternel» (28,1). Or le texte de Justin, *I Apol* 43, dont je viens de mettre quelques phrases en parallèle avec Irénée, *Contre les hérésies* 4,37,6, se réfère explicitement à *I Apol* 28,4 :

<i>I Apol</i> 43,6	<i>I Apol</i> 28,4
ἢ ἐκεῖνο τὸ προειρημένον δόξαι ἀληθὲς εἶναι,	εἰ δέ τις ἀπιστεῖ μέλειν τούτων τῷ θεῷ, ἢ μὴ εἶναι αὐτὸν διὰ τέχνης ὁμολογήσει, ἢ ὄντα χαίρειν κακία φήσει, ἢ λίθῳ ἐοικότα μένειν,
ὅτι οὐδέν ἐστιν ἀρετὴ οὐδὲ κακία,	καὶ μηδὲν εἶναι ἀρητὴν μηδὲ κακίαν,
ἀλλὰ δοξῆ μόνον ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ νομίζεται·	δόξῃ δὲ μόνον τοῦς ἀνθρώπους ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ ταῦτα ἡγεῖσθαι·
ἥπερ, ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστίν.	ἥπερ μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστίν.

Autrement dit, ces lignes d'Irénée affichent au moins deux points de contact avec *I Apol* 43 et en même temps elles posent une question (le libre arbitre des anges) qui n'a aucune relevance dans le contexte d'Irénée, mais qui serait parfaitement à sa place dans un ensemble comprenant *I Apol* 28 ; or c'est à ce dernier passage que Justin renvoie explicitement en *I Apol* 43, en en reprenant à la lettre quelques lignes. Cette situation oriente à penser qu'en 4,37,6 Irénée ne dépend pas de l'*Apologie* de Justin, mais d'une autre source, où l'on discutait du libre arbitre humain, mais aussi de celui des anges, en rapport avec l'apostasie des anges et des humains et des châtements qu'elle appelle pour les uns et pour les autres¹⁶. J'ai montré dans mon travail précédent que cette source a d'excellentes chances d'être le *Syntagma* de Justin. On pourrait objecter que *I Apol* 43, avec son contexte, ne mentionne pas l'apostasie des anges, mais cela n'a pas d'importance ; Justin discutait sans doute dans le *Syntagma* la question du libre arbitre humain en rapport avec le péché originel et, au ch. 43, il n'avait pas besoin d'évoquer le péché des anges ; mais le fait qu'Irénée y ait

¹⁶ G. QUISPÉL, *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, Lugduni Batavorum, Burgersdijk & Niermans, 1943, p. 55 note 5, a considéré comme «niet onwaarschijnlijk, dat Irenaeus een bron volgt» à cet endroit. Pourtant, pour lui cette source serait le traité contre Marcion de Théophile d'Antioche. En outre, il se trompe à mon avis sur le sens du passage, en attribuant à Irénée l'affirmation que les marcionites s'opposent à l'idée que le diable a le libre arbitre ; en réalité, l'argument des marcionites présuppose exactement qu'il le possède, tout comme l'homme. Contrairement à l'avis de Quispel, il n'y a donc pas d'opposition sur ce point entre Irénée et Tertullien, *Contre Marcion* 2,10.

fait allusion semble bien montrer que ce dernier se servait d'un ouvrage où ce thème était développé.

Quel était le contexte du motif dans le Syntagma ?

Quel pouvait être, dans le *Syntagma*, le contexte des éléments communs à Irénée et à Justin ? Ce dernier introduit le sujet par la question de la εἰμαρμένη. Pour autant que j'en sache, cette question n'est pas importante pour Marcion, qui ne niait nullement le libre arbitre ; au contraire, il estimait que le destin de l'individu soumis au Créateur est déterminé par son obéissance à la loi de ce dernier ; je crois même qu'à son avis, c'est le libre arbitre qui permet aux humains d'opter pour l'évangile de Jésus en quittant la Loi. On pourrait penser que Justin introduisait la problématique du destin pour polémiquer avec l'idée valentinienne des différentes catégories d'êtres humains. Toutefois, tandis qu'une telle doctrine est sûrement une cible polémique d'Irénée, il faut être prudent avant d'en attribuer la connaissance à Justin ; en effet, nous ne savons pas si la prédétermination des humains était déjà présente chez Valentin. Elle est attribuée par Irénée à l'école de Ptolémée, mais il est difficile de dire si même ce dernier l'affirmait déjà, sans compter que Justin ne mentionne pas Ptolémée parmi les hérétiques aux deux endroits où il donne des listes de ceux-ci : ni en *Dialogue avec Tryphon* 35, ni en *1 Apol* 26¹⁷. Et la manière dont Justin pose la question en *1 Apol* 43-44 relève d'un débat philosophique classique¹⁸ et ne laisse entrevoir aucune polémique antignostique ; il est vrai qu'il est en train de s'adresser à un public païen, mais il ne s'interdit pas pour autant de polémiquer contre les gnostiques à d'autres endroits de son *Apologie*.

On remarquera aussi que ce développement de Justin en *1 Apol* 43-44 est un peu excentrique par rapport au problème tel qu'il se posait à partir du contexte précédent. Ce qui précède, en effet, ne pose pas la question de la responsabilité humaine, mais celle de la compatibilité entre prescience divine et liberté humaine. Or Justin argumente pour montrer que cette liberté existe, et qu'elle entraîne des récompenses et des châtements selon la conduite de chacun. Puis il conclut : «Ainsi, du fait que nous disons que l'avenir a été prédit, nous ne prétendons pas que les événements se produisent par la nécessité du destin, mais étant donné que Dieu sait d'avance ce que feront tous les hommes, étant donné aussi la doctrine selon laquelle chaque homme sera rétribué de sa part selon ses actes, il annonce par l'intermédiaire de l'Esprit prophétique les sanctions qui seront infligées par lui en retour, selon la gravité des actions qui

¹⁷ Et si le gnostique Ptolémée était à identifier avec le maître mentionné dans la *Seconde Apologie*, comme certains le pensent, il ne semble pas que Justin l'ait considéré comme hérétique ; mais la chose est incertaine. On peut voir la récente discussion détaillée de D. WANKE, «Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von *Adversus Haereses*», *Zeitschrift für antikes Christentum* 3, 1999, p. 202-240, sur ce point 207-216, qui considère l'identification comme possible.

¹⁸ Voir les références du commentaire de C. MUNIER, *Justin Martyr*, p. 221-227.

auront été commises» (44,11). Pourtant, si les passages bibliques cités en 44,1-7 concernent effectivement la responsabilité et la rétribution, les prophéties citées dans le contexte plus large, celles qui ont provoqué la digression sur le libre arbitre (προαίρεσις ἐλευθέρα 43,3) et sur la responsabilité ne concernent pas la rétribution individuelle, mais ce qui devait arriver au sujet du Christ et de l'Église. Par conséquent, les ch. 43-44 ne résolvent pas vraiment la question posée au début de 43 : ils réaffirment la liberté et refusent le destin, mais ils ramènent les prophéties à l'annonce des rétributions, ce qui est très réductif par rapport au problème posé par la question de la prédiction de l'avenir par l'esprit prophétique, dont il est question dans la partie qui précède et qui suit. En effet, le début du ch. 45 poursuit parfaitement la fin du ch. 42 :

41,1 : «Dans une autre prophétie, l'Esprit prophétique annonce par le même David qu'après avoir été crucifié le Christ règnera» (suit la citation du Ps 96,1-2) (...) 42,4 «Mais c'est à notre époque que Jésus-Christ a été crucifié, est mort et ressuscité, et qu'après être monté au ciel, il a établi son règne ; et, à cause de ce qui a été proclamé en son nom par l'intermédiaire des apôtres dans toutes les nations, la joie règne parmi ceux qui attendent l'incorruptibilité qu'il a annoncée».

45,1 : «Dieu le Père de l'univers devait enlever le Christ au ciel, après l'avoir ressuscité des morts et il doit l'y garder jusqu'à ce qu'il ait frappé les démons, ses ennemis, et que soit complété le nombre de ceux qu'il a connu d'avance qu'ils seraient bons et vertueux, à cause desquels il n'a pas encore accompli la destruction du monde par le feu ; écoutez ce que le prophète David a dit à ce sujet. (suit la citation du Ps 110,1-3) 5 Les mots : 'Pour toi il fera sortir de Jérusalem un sceptre de puissance' (Ps 110,2) annoncent la parole forte que, partis de Jérusalem, ses apôtres ont proclamée en tout lieu».

L'allusion de 45,1 à la prescience divine au sujet de ceux qui seront bons ne doit pas nous tromper : elle ne reprend pas vraiment le problème discuté en 43-44, mais en concerne un autre, celui de la durée du monde. Il y a en revanche continuité par rapport aux ch. 41-42 : Justin apporte une série de passages des Psaumes qui ont annoncé la crucifixion, la résurrection, l'ascension et l'annonce de l'évangile par les apôtres. Les ch. 43-44 ont interrompu ce développement, même s'il ne faut pas croire que Justin les a simplement pris ailleurs tels quels et collés ici ; il les a élaborés pour les adapter à ce contexte, mais cela n'empêche qu'il a dû utiliser ici des développements sur le libre arbitre, la responsabilité personnelle et les récompenses qu'il avait déjà à sa disposition. Dans cette section, les prophéties sont utilisées essentiellement comme des annonces des châtiments pour les méchants. Cette perspective, comme je l'ai dit, ne semble pas correspondre au contexte de l'*Apologie*, mais elle trouve un parallèle dans la citation de Justin reproduite par Irénée en *Contre les hérésies* 5,26,2 : «Et c'est à bon droit que Justin a dit qu'avant la venue du Seigneur, Satan n'avait jamais osé blasphémer Dieu, parce qu'il ignorait encore sa condamnation : car c'est en paraboles et en allégories que les prophètes avaient parlé de lui. Mais depuis la venue du Seigneur, par les paroles du Christ et de ses apôtres, il sait de façon claire qu'un feu éternel a été préparé pour lui, qui s'est séparé de Dieu de son propre mouvement, et pour tous ceux qui, refusant de faire pénitence, auront

persévéré dans l'apostasie. Aussi, par les hommes de cette sorte, blasphème-t-il le Seigneur qui doit faire venir le jugement», etc. Dans mon travail précédent¹⁹, j'ai montré que la probabilité que cette citation provienne – comme l'autre amenée par Irénée – du *Syntagma* de Justin frôle la certitude ; j'ajoute que cela est confirmé par les derniers mots que j'ai reproduits ici, où les hérésies sont ramenées à l'initiative du diable après la vie de Jésus, ce qui est précisément la thèse de Justin dans le *Syntagma* (1 Apol 26). Ce passage tiré de Justin envisage les prophéties²⁰ comme des annonces du châtement du diable et de ceux qui l'ont suivi, ce qui correspond à ce que Justin dit d'elles en 1 Apol 44,11.

Si les développements sur le libre arbitre et les rétributions respectives viennent dans leur substance du *Syntagma* – je le répète, ces ch. 43 et 44 ne représentent sans doute pas simplement un extrait de ce dernier ouvrage, mais une élaboration – et si dans le *Syntagma* ils n'étaient pas introduits par la question du rapport entre la liberté et le destin, peut-on émettre une hypothèse sur le contexte dans lequel ils y apparaissent ? Une réponse peut venir de l'introduction du thème dans le passage cité d'Irénée, *Contre les hérésies* 4,37,6 : «mais, objecte-t-on, il n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes tels qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers lui (*sed oportebat, inquit, eum neque angelos fecisse ut possent transgredi, neque homines qui statim ingrati existerent in eum*)». La mention des anges, isolée dans le contexte, nous a déjà signalé qu'Irénée exploite ici une source, et nous venons d'attribuer au *Syntagma* le passage de Justin, 1 Apol 43,8, qu'on peut mettre en parallèle avec ce texte d'Irénée. Qui est le sujet du *inquit* ? Orbe posait ainsi la question : «¿ Marcion ou algún gnóstico ? Uno se inclinaría a Apeles si constara que el Santo le hubiera conocido. Nunca le cita»²¹ ; et il reproduisait un fragment d'Apellès transmis par Ambroise, *De paradiso* 8,38, où Apellès demandait si le Créateur savait ou non qu'Adam transgresserait son commandement, et montrait que dans l'un et l'autre cas, il ne pouvait pas être vraiment dieu. Cependant, ce même argument est attribué par Tertullien à Marcion dans le *Contre Marcion* 4,41,1 :

Si le Christ a subi sa passion en sachant que l'homme choisi par lui-même pour être de ses compagnons se précipitait dans un si grand crime, ne ressasse plus sur le Créateur, à propos d'Adam, des arguments qui se retournent contre ton propre dieu aussi : ou bien qu'il était ignorant de ce qui se passait, lui qui ne s'est pas opposé par prévoyance au péché qui allait se commettre, ou qu'il n'a pas voulu le faire s'il en avait à la fois la connaissance et le pouvoir, et qu'ainsi il doit être jugé plein de malice pour avoir souffert que l'homme, sa créature, périsse par suite du péché²².

¹⁹ E. NORELLI, «Il problema delle fonti ecclesiastiche», p. 51-52.

²⁰ Pour les paroles du Christ qui éclairent les prophéties ignorées, cf. 1 Apol 32,2.

²¹ A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, p. 179, note 118.

²² [...] noli iam de creatore circa Adam retractare quae in tuum quoque deum retorquentur: aut ignorasse illum, qui non ex providentia obstitit peccatum, aut obsistere non potuisse, si <non> ignorabat, aut noluisse, si et sciebat et poterat, atque ita malitiosum iudicandum, qui passus sit hominem suum ex delicto perire: ed. C. MORESCHINI, trad. R. BRAUN: *Tertullien. Contre Marcion. Tome IV* (Livre IV), Paris, Cerf, 2001, p. 504-505.

Et déjà au deuxième livre, Tertullien, après avoir annoncé une discussion de toutes les questions opposées par les marcionites (*iam hinc ad quaestiones omnes*), avait commencé par ce même argument :

Si Dieu possède la bonté, la prescience de l'avenir et la puissance d'écarter le mal, pourquoi a-t-il souffert que l'homme, son image et sa ressemblance, bien mieux même sa substance par l'origine de l'âme, tombe de la désobéissance à sa loi dans la mort en se laissant circonvenir par le diable ? 2 Car s'il avait été bon, donc incapable de vouloir une telle éventualité, s'il avait été prescient, donc n'ignorant pas ce qui allait arriver, s'il avait été puissant, donc en mesure de le repousser, en aucune façon ne serait arrivé ce qui, sous ces trois conditions de la majesté divine, ne pouvait pas arriver. Mais si la chose est bien arrivée, il est manifeste qu'au contraire on ne saurait croire ni à la bonté ni à la prescience ni à la puissance de Dieu²³.

Comme l'a souligné R. Braun²⁴, l'argument peut venir – comme certains l'avaient indiqué – d'un raisonnement d'Épicure sur Dieu et l'existence du mal (repris par Lactance, *La colère de Dieu* 13,20-21), mais Marcion l'a élargi en y introduisant la prescience ; or c'est précisément cette dernière qui est implicite dans l'argument des adversaires contre qui polémique Irénée dans le passage de 4,37,6 qu'on a rapproché de Justin. Or ce passage d'Irénée, comme il a été signalé depuis longtemps, trouve un parallèle dans la suite du discours de Tertullien. Ce dernier attribue à Marcion un argument ultérieur, qui vient s'articuler logiquement sur le précédent : si Dieu savait ce qui allait arriver aux humains, il n'aurait pas dû les créer capables de choisir librement ce qui devait entraîner leur ruine : «afin que tu ne nous opposes pas maintenant qu'il n'aurait pas dû être créé de la sorte si le pouvoir de choisir librement devait lui être funeste (*ne et tu hinc iam opponas non ita illum (= l'homme) institui debuisset, si libertas et potestas arbitrii exitiosa futura esset*)»²⁵.

L'hypothèse de Gilles Quispel : le Contre Marcion de Théophile d'Antioche comme source ?

Dans sa thèse de 1943, consacrée aux sources du *Contre Marcion* de Tertullien, Gilles Quispel a établi une comparaison détaillée entre des passages

²³ *Contre Marcion* 2,5,1-2, trad. R. BRAUN, *Tertullien. Contre Marcion. Tome II (Livre II)*, Paris, Cerf, 1991, 43. Le même argument sera attribué à *Marcion et omnes haeticorum canes* par Jérôme, *Dialogus adversus Pelagianos* 3,6, éd. C. MORESCHINI, *S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars III: Opera polemica. 2: Dialogus adversus Pelagianos*, Turnholti, Brepols, 1990, p. 105. A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2. Auflage, Leipzig, Hinrichs, 1924 (réimpression Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, avec les *Neue Studien zu Marcion* du même auteur), p. 274, pensait que Jérôme dépendrait ici d'Origène, ce qui est bien possible, mais l'allusion aux «chiens» se trouve dans l'introduction de cet argument en Tertullien, *Contre Marcion* 2,5,1.

²⁴ R. BRAUN, *Tertullien. Contre Marcion*, t. II, p. 42-43 note 2.

²⁵ *Contre Marcion* 2,6,1, éd. et trad. Braun, *ibid.*, p. 48-49.

d'Irénée, *Contre les hérésies* 4,37-39 (contenus donc dans le développement sur le libre arbitre) et des passages des ch. 5 et 6 du deuxième livre du *Contre Marcion* de Tertullien. Après en avoir montré les affinités, il propose des arguments visant à rendre probable que Tertullien n'a pas utilisé Irénée, mais que les deux remontent à la même source, qui serait le traité perdu *Contre Marcion* de Théophile d'Antioche, celui dont Loofs admettait une large influence sur l'œuvre d'Irénée²⁶. Quispel met d'abord en avant les arguments suivants :

1) Irénée a repris la section *Contre les hérésies* 4,36-41 à une source, comme l'avait déjà reconnu Bousset ;

2) Loofs a montré que Théophile est la source de ces développements ;

3) quant à Tertullien, le «fragmentum Fuldense» de l'*Apologeticum* se fonde sur l'*À Autolytus* de Théophile ;

4) Harnack a apporté des arguments en faveur de la thèse selon laquelle le traité, perdu, de Théophile contre Hermogène serait la source de celui que Tertullien dirige contre le même personnage ; cela serait confirmé par le fait que la triade divine composée de θεός, λόγος (désigné aussi comme ὑπουργός) et σοφία est typique de Théophile (dans l'œuvre duquel Irénée l'aurait puisée selon Loofs), et par le fait que Tertullien identifie l'Esprit avec la Sagesse et appelle le Logos *minister*.

Je remarque que jusque-là, Quispel n'a pas encore amené d'arguments en faveur d'une dépendance de Tertullien par rapport au *Contre Marcion* de Théophile. Ce qui va le plus dans ce sens est l'argument que j'ai numéroté (2) ; à cet égard, il faut remarquer que Loofs n'avait pas ramené à Théophile l'ensemble du «traité sur le libre arbitre» d'Irénée, mais seulement des parties de 4,38 et 39 et «mit Wahrscheinlichkeit noch mehr»²⁷. Je rappelle en outre que l'un des passages d'Irénée que Quispel met en parallèle avec Tertullien²⁸, tiré de *Contre les hérésies* 4,39,3, est l'un de ceux dont j'ai montré dans mon article précédent qu'ils semblent venir du *Syntagma* de Justin²⁹ ; et que l'énoncé de Tertullien avec lequel Quispel le met en parallèle précède immédiatement l'évocation de l'objection marcionite citée ci-dessus, selon laquelle Dieu n'aurait pas dû créer l'homme libre si cela devait entraîner la perte (*Contre Marcion* 2,6,1).

Quispel évoque ensuite l'interprétation du récit de la création de l'être humain par les mains de Dieu en Irénée, *Contre les hérésies* 4,20,1, où l'exhortation à la première personne du pluriel «faisons l'homme» est comprise comme adressée à ces mains, identifiées avec le Fils/Logos et l'Esprit/Sagesse. Quispel affirme que la comparaison avec Théophile, *À Autolytus* 2,18 et Tertullien, *Contre Marcion* 2,4,3-4, prouve que l'exégèse du texte biblique est semblable, mais que Tertullien reprend de Théophile deux motifs omis par Irénée, la dignité

²⁶ G. QUISPÉL, *De bronnen*, p. 46-55.

²⁷ F. LOOFS, *Theophilus*, p. 43 note 3.

²⁸ G. QUISPÉL, *De bronnen*, p. 50.

²⁹ E. NORELLI, «Il problema delle fonti ecclesiastiche», p. 48-51.

de l'être humain et la juxtaposition de parole et main ; cela montrerait que les deux auteurs dépendent de Théophile, mais indépendamment l'un de l'autre³⁰. Toutefois, d'une part, le passage d'Irénée se situe en dehors de la zone textuelle du traité sur le libre arbitre, dont nous nous occupons ici (et, j'ajoute, en dehors des sections de texte dont j'ai pu suggérer dans mon précédent article qu'elles s'inspirent du *Syntagma* de Justin). D'autre part, il suffit de lire avec attention les textes mentionnés de Théophile et de Tertullien pour se rendre compte que les deux motifs mentionnés par Quispel n'y jouent pas le même rôle³¹. Par conséquent, cet argument ne prouve ni que les énoncés sur le libre arbitre dépendent de l'écrit de Théophile contre Marcion, ni que Tertullien a reproduit cette source de manière plus complète qu'Irénée. Les autres arguments de Quispel³² montrent seulement que Tertullien et Irénée partagent des développements antimarcionites liés au débat sur la bonté, la prescience et la puissance de Dieu en rapport avec le récit de la création, comme nous l'avons vu, mais ils ne peuvent pas prouver que la source en est le traité de Théophile contre Marcion.

Le motif dans le cadre du Syntagma de Justin

En raison des affinités que j'ai essayé d'illustrer, en tenant compte aussi de mon article précédent, j'estime possible de proposer l'hypothèse que Justin en *1 Apol* 43, Irénée en *Contre les hérésies* 4,37,6 et Tertullien dans certains passages du *Contre Marcion* 2 se soient servis du *Syntagma* de Justin. Si tel est le cas, les passages examinés ci-dessus attestent que ce dernier devait discuter l'objection marcionite selon laquelle Dieu n'avait pas de prescience, car autrement il n'aurait pas créé les anges et les humains capables de pécher. Justin répondait que Dieu a créé les uns et les autres dotés de libre arbitre, à la différence des bêtes. Ceci a rendu possible à un ange de se révolter contre Dieu, entraînant aussi d'autres anges dans sa chute ; ils ont agi ensuite tout au long de l'histoire, depuis le serpent de la Genèse, pour détourner les humains de Dieu, ils sont à l'origine du polythéisme et de l'idolâtrie et, après l'ascension du Christ, ils ont suscité les hérésies, en commençant par Simon de Samarie, pour lancer la dernière attaque désespérée visant à entraîner le plus grand nombre possible d'êtres humains dans la perte dont ils avaient appris par les paroles du

³⁰ G. QUISPEL, *De bronnen*, p. 53.

³¹ THÉOPHILE, *À Autolycus* 2,18 : les paroles de Dieu « faisons l'homme... » montrent « la dignité de l'homme. Tout l'Univers, Dieu l'avait créé par la parole, tenant tout cela pour accessoire ; il ne juge digne d'être l'œuvre de ses propres mains que la création de l'homme » (trad. J. Sender, in : G. BARDY ; J. SENDER, *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*, Paris, Cerf, 1948, p. 145). Tertullien, *Contre Marcion* 2,4,3-4 : « Car qui était digne d'habiter les œuvres de Dieu plus que l'image et la ressemblance de Dieu ? 4 Cette image aussi, c'est la bonté, et même une élaboration plus efficace, qui l'a élaborée non d'un mot impérieux, mais d'une main amicale, qu'avait précédée même ce mot caressant : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (trad. R. Braun, p. 37).

³² G. QUISPEL, *De bronnen*, p. 53-54.

Christ qu'elle était inévitable. Les humains, par l'usage de leur libre arbitre, peuvent rester fidèles à Dieu ou bien se laisser séduire par les démons ; mais ils n'ont pas le droit de se plaindre de Dieu, car ce sont eux qui s'éloignent de la lumière de leur propre volonté. Le feu éternel est préparé pour le diable, ses anges et les humains qui ont apostasié avec eux, comme les paroles du Seigneur l'ont confirmé. Le *Syntagma* lisait donc l'histoire universelle comme le résultat de la lutte des puissances du mal contre Dieu, une situation rendue possible par l'existence du libre arbitre et de son exercice de la part des créatures. Cela permettait de soulager le Créateur de l'accusation d'être à l'origine du mal, et offrait en même temps une grille de lecture pour comprendre la raison d'être et la nature de ces hérésies à la réfutation desquelles l'œuvre de Justin était consacrée³³.

³³ Je remercie M^{me} Sarah Scholl, de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, qui a soigneusement relu mon français.

