

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

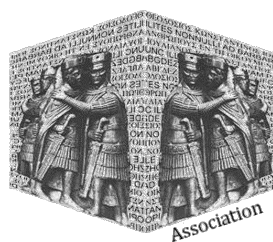
Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME IV
2014-2015

Supplément 3



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revue-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 3

ΕΝ ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΠΡΑΓΙΑ

Hommages à la mémoire
de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue

édités par

EUGENIO AMATO

avec la collaboration de

VALÉRIE FAUVINET-RANSON et BERNARD POUDERON

2014

Le présent Supplément a été publié avec le subside de :

EA 4424 - CENTRE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DE MONTPELLIER

Université Paul-Valéry Montpellier

EA 4276 – L'ANTIQUÉ, LE MODERNE (FONDS IUF E. AMATO)

Université de Nantes

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par E. AMATO, V. FAUVINET-RANSON et B. POUDERON	p. III
<i>Commémoration de Pierre-Louis Malosse</i> , par Bernard SCHOULER	V
<i>Commémoration de Jean Bouffartigue</i> , par Charles GUITTARD	XV

HOMMAGES

Eugenio AMATO, <i>Dione de Prusa prectore di Traiano</i>	3
Laury-Nuria ANDRÉ, <i>L'image de la fluidité dans la construction du paysage urbain d'Antioche chez Libanios : proposition pour une poétique de « l'effet retour »</i>	29
Béatrice BAKHOUCHE, <i>Quelques remarques sur les présocratiques à Rome : la figure d'Empédocle de Cicéron à saint Augustin</i>	53
Sylvie BLÉTRY, <i>Guerre et paix sur l'Euphrate entre Perse et Byzance au temps de Justinien : si vis pacem, para bellum. Les apports de l'étude du cas historique et archéologique de Zenobia</i>	73
Marie-Odile BOULNOIS, <i>Le Contre les Galiléens de l'empereur Julien répond-il au Contre Celse d'Origène ?</i>	103
Catherine BRY, <i>Acacios, l'autre sophiste officiel d'Antioche</i>	129
Bernadette CABOURET, <i>Une épigramme funéraire d'Antioche</i>	153
Jean-Pierre CALLU, <i>Deux réflexions à propos de la structure de l'Histoire Auguste</i>	165
Marilena CASELLA, <i>Elogio delle virtù nell'immagine politica di Giuliano in Libanio</i>	169
Pascal CÉLÉRIER, <i>Les emplois ambigus et polémiques du terme μάγτος chez Julien et Libanios</i>	197

Aldo CORCELLA, <i>Un frammento di Eupoli in Coricio (F 403 = 408 K.-A.)</i>	223
Ugo CRISCUOLO, <i>Mimesi tragica in Libanio</i>	229
Françoise FRAZIER, <i>De la physique à la métaphysique. Une lecture du De facie</i>	243
Michel GRIFFE, <i>L'évolution des formes métriques tardives dans les inscriptions d'Afrique romaine</i>	265
Bertrand LANÇON, <i>Libanios et Augustin malades. Les confidences nosologiques de deux autobiographes dans le dernier tiers du IV^e siècle</i>	289
Enrico V. MALTESE, <i>Il testo genuino di Teodoro Studita, Epitafio per la madre (BHG 2422), e Giovanni Crisostomo : unicuique suum</i>	305
Annick MARTIN, <i>La mort de l'empereur Julien : un document iconographique éthiopien</i>	313
Robert J. PENELLA, <i>Silent Orators : On Withholding Eloquence in the Late Roman Empire</i>	331
Bernard POUDERON, <i>Les citations vétérotestamentaires dans le Dialogue avec le juif Tryphon de Justin : entre emprunt et création</i>	349
Alberto QUIROGA PUERTAS, <i>Breves apuntes al uso del rumor en las Res Gestae de Amiano Marcelino</i>	395
Giampiero SCAFOGLIO, <i>Città e acque nell'Ordo urbium nobilium di Ausonio</i>	405
Jacques SCHAMP, <i>Thémistios, l'étrange préfet de Julien</i>	412
Emmanuel SOLER, <i>"Le songe de Julien" : mythes et révélation théurgique au IV^e siècle apr. J.-C.</i>	475
Gianluca VENTRELLA, <i>Note critico-testuali all'Olimpico di Dione di Prusa (III)</i>	497
Étienne WOLFF, <i>Quelques notes sur Dracontius</i>	513
Françoise THELAMON, <i>Échecs et vaines entreprises de Julien par manque de discernement des volontés divines.</i>	525

LES CITATIONS VÉTÉROTESTAMENTAIRES
DANS LE *DIALOGUE AVEC LE JUIF TRYPHON* DE JUSTIN :
ENTRE EMPRUNT ET CRÉATION

en souvenir de Jean et de Pierre-Louis

Abstract: Drawing a parallel with a paper of prof. Olivier Munnich on the Old Testament quotations by Justin, our analysis of these in the *Dialogue*, biblical book after biblical book, tends to prove that Justin has not constituted by himself any thematic collections of quotations for novices' instruction, but has really used previous sources, some collections of testimonia. Nevertheless, we have to emphasize the particular contribution of Justin in his own exegesis, deeper than the previous. On the other hand, it seems that the Apologist has enriched by his own research the previous collections, and even that he has made his own selection in the case of some biblical books, such as the Psalms, Isaiah or Genesis.

Keywords: Apologists of the second century, Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Old Testament quotations, testimonia.

L'élaboration d'un nouvel index des citations vétéro-testamentaires de Justin destiné à accompagner (au moins partiellement) notre nouvelle traduction française du *Dialogue avec Tryphon* au sein du volume « Premiers écrits chrétiens » de la Bibliothèque de la Pléiade, recensant l'ensemble des citations textuelles par groupements de versets, nous a permis d'envisager sous un jour nouveau l'origine des textes cités.

Le principe de départ est simple : au lieu de multiplier les entrées pour chacune des citations de Justin, parfois très morcelées et souvent reprises, sans doute était-il préférable de les grouper par ensemble, qu'il s'agît de chapitres ou de groupes de versets, ce qui permettait de réduire considérablement le nombre des entrées et pouvait, par voie de conséquence, laisser apparaître l'intérêt qu'avait pris l'Apologiste à tel ou tel texte, en fonction de la fréquence de son apparition et de la longueur ou de la complétude des fragments cités. Les textes jugés les plus significatifs seraient donc soit ceux qui sont cités dans leur intégralité ou dans de longues séquences, éventuellement morcelées, soit ceux le plus souvent cités.

La thèse à démontrer serait que ce type de citations proviendrait majoritairement d'une lecture directe des textes sources, éventuellement guidée par des traditions antérieures, tandis que les citations brèves ou isolées seraient susceptibles de provenir de recueils déjà constitués, auxquels aurait puisé Justin. Notre étude

n'a donc pas pour but de concurrencer les travaux de Pierre Prigent (*Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964) ou de Oskar Skarsaune (*The Proof from Prophecy*, Leyde 1987), qui se sont principalement intéressés à la provenance des citations de l'Apologiste, mais de tenter une approche nouvelle de l'utilisation des Écritures par Justin, mettant l'accent sur son apport propre dans la longue tradition des *testimonia* scripturaires.

L'origine de notre démarche est à chercher dans le propre témoignage de Justin. En effet, au cours du récit qu'il fait de sa conversion dans le *Dialogue avec Tryphon*, il explique comment il a été amené à la foi par la lecture des Écritures. Chacun admettra que les Écritures en elles-mêmes ne peuvent conduire seules à la croyance au Christ ressuscité, si elles ne s'accompagnent pas d'une exégèse propre à les éclairer, ou s'il n'est pas établi une sélection appropriée en leur sein ; Justin en fait lui-même l'aveu¹. Nous avons donc fait l'hypothèse que le vieillard chrétien du prologue, qu'il s'agisse d'un personnage réel ou d'une figure collective, a mis Justin en contact avec les passages des Écritures dont le contenu prêtait à une interprétation chrétienne : c'est la lecture de ces passages-là qui seule a pu allumer en Justin le feu de la conversion. Cette démarche, Justin dit l'avoir prolongée au sein de sa propre école, où il devait se livrer à une exégèse des textes scripturaires en compagnie de ses disciples ou auditeurs. En effet, à plusieurs reprises, il fait part du « don » qu'il a reçu de Dieu de pouvoir tirer des Écritures leur sens profond – qu'il parle à titre collectif (les chrétiens dans leur ensemble sont bénéficiaires d'une grâce particulière qui leur fait comprendre les Écritures, à l'inverse des Juifs) ou à titre individuel. Voici ces témoignages :

Dial. 39, 5 : « nous donc qui avons reçu des dons du Christ (en référence à *Ps* 67, 19), nous démontrons à partir des textes prophétiques... » [don collectif, dont bénéficie tout chrétien ; repris en *Dial.* 88, 5-6] ;

Dial. 58, 1 : « une grâce m'a été donnée par Dieu qui seule me permet de comprendre les Écritures » [don particulier de Justin] ;

Dial. 78, 10 : « apprenez de ceux qui en ont reçu de Dieu la grâce, c'est-à-dire de nous autres chrétiens, ce dont vous n'avez pas l'intelligence » [don collectif] ;

Dial. 92, 1 : « si donc quelqu'un tente de comprendre sans le secours d'une grande grâce de Dieu ce qui a été dit et accompli par les prophètes, il ne tirera aucun profit de vouloir rapporter des paroles ou des événements dont il ne peut même pas rendre raison » (allusion à l'exégèse des *logoi* et des *tupoi* contenus dans l'Ancien testament) [don collectif, mais que Justin semble ici ne considérer qu'en fonction de sa propre démarche] ;

¹ Justin, *Dial.* 92, 1 (cité *infra*), où Justin pose comme nécessité, pour comprendre les Écritures, le bénéfice d'une « grâce » ou d'un « don ».

Dial. 119, 1 : « nous n'aurions jamais pu comprendre le contenu de Écritures si nous n'avions reçu... la grâce de le comprendre » [de nouveau, don collectif, mais que Justin semble ici ne considérer qu'en fonction de sa propre démarche].

On peut voir dans ces différentes déclarations la double reconnaissance d'un « don » collectif, qui correspondrait à une tradition exégétique devenue commune, et celui d'un « don » individuel, qui aurait permis à Justin soit de prolonger ou d'approfondir l'exégèse commune, soit de découvrir d'autres exégèses propres à manifester le sens « chrétien » des textes élaborés par les prophètes du judaïsme sous l'inspiration de l'Esprit divin.

Une étude globale des citations de Justin devrait permettre d'éclairer la question. Notre étude portera sur l'intégralité des citations bibliques contenu dans le *Dialogue avec le juif Tryphon*, soit qu'il s'agisse de citations mot pour mot, soit qu'il s'agisse d'allusions clairement identifiables, à l'exclusion des simples formules pouvant appartenir au *common stock* des expressions bibliques. Elle suivra l'ordre des livres bibliques tel qu'il est adopté dans les éditions usuelles de la Septante. Les textes vétérotestamentaires cités sont donnés avec leur contexte dans la colonne de gauche, tandis que les passages où ils apparaissent chez Justin sont donnés dans la colonne de droite, avec leur interprétation.

A. La Genèse : de la création du monde à la Tour de Babel (Gn 1-11)

On peut supposer que le début de la Genèse appartient au patrimoine commun du christianisme primitif : à titre d'exemple, quand l'évêque Théophile d'Antioche veut rendre compte à son ami païen Autolykos de la doctrine chrétienne, il lui présente en priorité... sa cosmologie, dans un long exposé du début de la Genèse (*Aut.* 2, 10-31). Mais tel n'était évidemment pas le but de Justin devant ses interlocuteurs juifs. Les épisodes qu'il met en avant sont d'une tout autre nature, comme le montre le tableau suivant.

texte biblique cité	utilisation au sein du <i>Dialogue</i>
¹ 1, 26-28 (« faisons l'homme à notre image »)	62, 2 (Dieu s'adresse au Verbe)
² 2, 9 (l'arbre de vie)	86, 1 (type de la croix)
³ 2, 21 (la côte d'Adam)	84, 2 (Ève type de Marie)
⁴ 3, 14-15 (la malédiction du serpent)	91, 4 (la mort réservée au serpent) ; 102, 3 (Dieu n'a pas écarté le mal dès l'origine) ; 112, 2 (ce n'est pas le serpent, que Dieu a maudit, qui a sauvé le peuple)
⁵ 3, 22 (« Adam est devenu comme l'un de nous »)	62, 3 ; 129, 2 (Dieu s'adresse au Verbe)
⁶ 6-9 [en substance] (le déluge)	138-139 (l'eau et le bois du déluge, types de l'eau du baptême et du bois de la croix)
⁷ 7, 16 (Dieu ferme la porte de l'arche)	127, 1 (contre les anthropomorphismes bibliques)
⁸ 9, 3-4 [en substance] (interdits noachiques)	20, 1-2 (interdits noachiques)
⁹ 9, 18-27 [en substance] (malédiction des fils de Chanaan)	134, 4 ; 139, 1-4 ; 140, 1 (le Christ rétablit dans leurs droits tous les fils de Noé)
¹⁰ 11, 5-6 (la tour de Babel ; multiplication des langues)	102, 4 (« jugements universels » et « jugements particuliers » ; préservation du libre arbitre) ; 127, 1 (contre une représentation anthropomorphe de Dieu)

Cet ensemble de citations tirées du récit de Genèse *stricto sensu* semble en effet très hétérogène. On peut néanmoins distinguer plusieurs thèmes qui reviennent en leitmotiv :

- l'affirmation de l'existence d'un « autre Dieu » en plus du Père de toutes choses, qui s'appuie sur les formes de pluriel des monologues (?) divins (A¹, A⁵) ;
- les principaux types des réalités christologiques : l'arbre de vie, type de la croix ; l'eau du déluge, type de la régénérescence par le baptême ; le bois de l'arche, figure du bois de la croix salvatrice ; Ève type de Marie (A², A⁶, A¹⁰) ;
- le rejet des anthropomorphismes bibliques (A⁷) ;
- le problème du mal et, par voie de conséquence, celui de l'économie divine de salut ou encore celui du libre arbitre (A⁴, A¹⁰).

Les *testimonia* corroborant l'existence d'un autre Dieu appartiennent certainement à une tradition antérieure à Justin. Non seulement on les trouve chez d'autres auteurs chrétiens contemporains de Justin (par ex. *Gn* 1, 26 et *Gn* 3, 22 chez Irénée, *Haer.* 4, 20, 1 et 4, 38, 1 ; Barnabé, *Epist.* 5, 5), mais les versets concernés semblent déjà avoir fait l'objet de l'étude critique des « didascales » juifs dès avant le débat entre Justin et son adversaire juif (cf. *Dial.* 62, 3-4).

Quant aux témoignages typologiques (ici A², A³, A⁶), ils semblent en revanche

constituer non pas certes un acquis de la démarche exégétique de Justin, mais l'un des objets de sa réflexion propre. Ils occupent en effet une place trop importante dans son œuvre pour qu'ils n'y figurent que comme arguments d'appoint. On peut penser que Justin a enrichi par sa propre réflexion un fonds de symboles constitué dès l'origine, parfois en ajoutant des symbolismes nouveaux à des images déjà largement exploitées. À titre d'exemple, parmi les quasi contemporains de Justin, *Gn* 2, 9 (A²) est utilisé par Théophile d'Antioche dans son exposé de la Genèse (*Aut.* 2, 24, 5, simple allusion) et par Tertullien pour opposer la loi originelle, celle d'avant la chute, à la Loi de Moïse (*Jud.* 2, 2 ; *Marc.* 2, 12), mais non pour manifester en l'arbre de vie un type de la croix, une représentation qui cependant deviendra traditionnelle, en particulier dans l'iconographie médiévale ; on a cependant une ébauche de l'assimilation de l'arbre de vie à la croix chez Barnabé, *Epist.* 11, 8, commentant Ps 1, 3-6. En revanche, le rapprochement entre les eaux du déluge et celles du baptême appartient à la tradition la plus ancienne : 1P 3, 21, et Justin n'a eu qu'à l'exploiter.

Un autre thème est évoqué de façon plus allusive, celui du transfert de l'Alliance aux nations ; il apparaît ici de deux façons :

- dans l'évocation des interdits noachiques, opposés aux prescriptions mosaïques (A⁸), dont le thème est présent entre autres chez Tertullien : *Jejun.* 4, 2 et *Monog.* 5, 3 ;
- dans l'affirmation de la plus stricte égalité des fils de Noé, c'est-à-dire des Juifs et des nations, au regard de Dieu (A⁹).

De ces extraits, aucun ne compte plusieurs versets cités de manière continue. Il est donc évident que Justin avait ces textes en tête, qu'il les cite vraisemblablement de mémoire, même s'il a pu en vérifier le contenu sur son exemplaire propre de la Septante ou sur une anthologie en sa possession, et que dans ces conditions il est impossible d'évaluer la part de l'emprunt ou de la dette et celle de la lecture personnelle. On peut en trouver une preuve dans le fait qu'Irénée, *Haer.* 5, 33, 4, utilise très différemment de Justin le passage de *Gn* 1, 26-28, qui lui sert uniquement à montrer l'état premier du monde.

B. La Genèse (suite) : Abraham et l'Alliance (*Gn* 12-26)

La seconde série des citations tirées de la Genèse concerne le personnage d'Abraham, le père des croyants. Le thème de l'Alliance, lié d'une part au « signe » que représente la circoncision et d'autre part au « transfert » de la promesse faite à Abraham au nouveau peuple, y est omniprésent.

¹ 12, 1 (Dieu demande à A. d'abandonner sa terre)	119, 5 (Dieu demande aux chrétiens d'abandonner leur ancien mode de vie)
² 14, 18 (Melchisédech roi de Salem)	113, 5 (Melchisédech type du Christ)
³ 15, 6 (Abraham justifié sans la circoncision)	92, 3 (Abraham justifié sans la circoncision)
⁴ 17, 5 (la promesse de postérité faite à Abraham)	119, 4 (la promesse appliquée aux nations)
⁵ 17, 14 (Dieu impose la circoncision)	10, 3 (Tryphon: Dieu impose la circoncision) ; 23, 4 (Justin: Dieu impose la circoncision comme signe)
⁶ 17, 22 (« Dieu est monté d'auprès d'Abraham »)	127, 1 (rejet des anthropomorphismes divins au profit des épiphanies du Verbe)
⁷ 18, 1 – 19, 27 (théophanie de Mambré ; Sarah ; Sodome et Gomorrhe)	56, 2. 6. 12. 17-21 ; 126, 4-5 ; 127, 5 ; 128, 1 ; 129, 1 (épiphanie du Verbe)
⁸ 21, 9-12 (Sarah fait chasser Agar)	56, 7 (épiphanie du Verbe)
⁹ 22, 17 (Dieu promet à Abraham une grande postérité)	120, 2 (la double postérité d'Abraham)
¹⁰ 26, 4 + 28, 14 (Dieu renouvelle l'alliance avec Isaac et Jacob)	120, 1 (Justin applique la promesse aux nations)

La citation la plus ample (*Gn* 18, 1 – 19, 27 = B⁷) est particulièrement intéressante sur deux points. Tout d'abord, on peut noter que l'épisode de Mambré est utilisé à maintes reprises, au sein des chapitres 56 et 126 à 128, au point qu'il fait figure d'emblème des épiphanies du Verbe. Surtout, il y est utilisé de deux manières radicalement différentes, mais indissociables : d'une part comme preuve de l'existence d'un « autre » Dieu que le Dieu transcendant, condamné, si je puis dire, à ne pas quitter les lieux supérieurs (*Dial.* 56, 1 : « celui qui demeure toujours dans les régions supracélestes » ; cf. *Dial.* 127, 1), d'autre part pour opposer la conception anthropomorphique de certains milieux juifs, qui imaginent que Dieu se déplace, ou qu'il a des yeux et des oreilles (*Dial.* 127, 1-2).

Tout aussi intéressante, la citation composite B¹⁰, formée de *Gn* 26, 4 et 28, 14, qui unit deux renouvellements de l'Alliance faite avec Abraham, en les personnes d'Isaac puis de Jacob. Ce groupement n'apparaît ni chez Tertullien, ni chez Irénée, ni chez Barnabé. L'utilisation qu'en fait Justin est assez déconcertante, puisque, en mettant en avant les mots « nations » (« toutes les nations [ἔθνη : LXX et Justin] de la terre seront bénies en ta descendance ») et « tribus » (« toutes les tribus [φύλαί : LXX et Justin] de la terre seront bénies en toi et en ta descendance »), Justin transfère la filiation abrahamique du peuple hébreu aux nations, c'est-à-dire des juifs aux chrétiens. Le rapprochement de ces deux textes tient à leur formulation quasiment identique, et l'on peut présumer qu'il s'agit là d'une innovation de Justin, sur un thème qui lui est cher, celui du « transfert », en jouant sur le sens du mot « nation ».

La définition de la circoncision comme un « signe », présente en 17, 22 (B⁶), est particulièrement caractéristique de la polémique de Justin. D'une part, en réponse à Tryphon qui met en avant le fait que la circoncision est un commandement de Dieu, le signe par excellence de l'Alliance, il dénie la validité du précepte fondateur de l'Alliance avec Abraham et sa descendance en opposant implicitement le « signe », qui relève de la chair et qui est provisoire, lié qu'il est à une forme de condescendance de Dieu envers son peuple, à la réalité de la volonté divine, qui est éternelle, puisqu'elle relève de l'esprit. D'autre part, il relie cette dévaluation de l'Alliance au reproche que Jésus adresse au peuple incrédule « qui réclame des signes » (*Mt* 12, 38-39, cité en *Dial.* 107, 1 ; repris en *1Co* 1, 22). On retrouve cette thématique chez Irénée, *Haer.* 4, 16, 1, mais appuyée sur un autre passage biblique, à savoir *Gn* 17, 9-11 (abrégé). Enfin Justin met en avant l'incirconcision d'Abraham, en soulignant que sa justification ne repose pas sur une pratique rituelle, mais sur sa seule foi : B³ (*Gn* 15, 6) cité en *Dial.* 92, 3. L'argument, très certainement largement développé dans la polémique entre juifs et chrétiens au II^e siècle, est repris par Tertullien, qui l'exploite plus largement encore dans *l'Adv. Jud.* 2, 10 – 3, 1, mettant l'accent non seulement sur l'incirconcision d'Abraham, mais aussi sur celle de ses prédécesseurs dans la faveur divine : Adam avant la chute, Hénoch, Lot, Melchisédech, autant de « justes » du judaïsme. On notera que Tertullien se distingue de Justin en ne contestant pas la tradition selon laquelle Abraham a reçu la circoncision après la conclusion de l'Alliance (*Jud.* 3, 1), se contentant de souligner qu'elle n'en constituait pas une condition.

Les chapitres 55-60 et surtout 126-129 sont largement consacrés aux épiphanies du Verbe. Rien de surprenant, donc, qu'y figurent les passages de la Genèse qui évoquent les différentes apparitions de Dieu à Abraham. La théophanie de Mambré (B⁷) est la mieux représentée, puisqu'elle apparaît dans plusieurs chapitres et fait l'objet d'une longue exégèse (*Dial.* 56, 17-23). Le passage avait aussi été l'objet d'une exégèse chez les juifs (*Dial.* 56, 5), ce qui prouve que Justin n'a fait que reprendre et amplifier une argumentation déjà bien établie. Irénée lui aussi décèle dans le récit de *Gn* 18 la présence du Fils, même s'il ne l'évoque que par une courte allusion (« le Fils, qui vient de s'entretenir avec Abraham, a reçu du Père le pouvoir de condamner les habitants de Sodome », *Haer.* 3, 6, 1, avec citation de *Gn* 19, 24), tandis que Tertullien n'utilise le passage que pour lutter contre la représentation anthropomorphique des anges inférieurs que partagea un temps Marcion (*Carn.* 3, 6 et 6, 7, se référant à *Gn* 18, 4). L'épisode de Sarah et Agar (B⁸) n'apparaît qu'une seule fois dans le *Dialogue*, comme nouvelle preuve qu'il est bien question d'un autre Dieu, celui-là même qui s'adressa à Abraham pour lui demander de chasser Agar. L'allégorie de Paul, *Ga* 4, 24-31, opposant la descendance de l'épouse légitime, Sarah, comme représentant le nouveau peuple, et celle d'Agar, la servante, comme représentant la Jérusalem actuelle, qu'aurait pu aisément exploiter l'Apologiste, est totalement absente, remplacée par l'image des

deux descendance de Jacob, appuyée sur un passage d'Isaïe. En revanche, figure en *Apol.* I, 53, 5 la promesse que Dieu fait à Jérusalem dépeuplée chez *Isaïe* 54, 1, reprise partiellement par Paul, *Ga* 4, 27 qui l'applique abusivement à Sarah : « Réjouis-toi, toi la stérile... car les enfants de la femme délaissée seront plus nombreux que ceux de la femme qui a un époux. »

De la toute première apparition de Dieu à Abraham (B⁴ = *Gn* 17, 5), Justin retient surtout la promesse faite au patriarche d'une abondante postérité – sans faire allusion à l'Alliance elle-même, qui ne peut être, étant donné le contexte, que « l'ancienne ». Justin applique naturellement la promesse aux nations appelées à se convertir, c'est-à-dire au peuple chrétien, tandis que Barnabé (*Epist.* 13, 7), tirant profit du même passage, fait plus explicitement d'Abraham « le père des nations qui croient en Dieu dans l'incirconcision ».

C. La Genèse (suite et fin) : Jacob – théophanies et figures typologiques (Gn 28-49)

Jacob apparaît chez Justin avant tout comme « Israël », celui à qui Dieu est apparu sous une forme humaine et, plus encore, celui qui deviendra le père d'une nombreuse nation.

¹ 28, 10-19 (songe de Jacob : l'échelle)	58, 11-13 (épiphany du Verbe) ; 120, 1 (Justin applique aux nations la promesse faite par Dieu à Jacob)
² 29 – 31 [en substance] (Jacob au service de Laban ; sa bigamie)	134, 2-3.5 ; 140, 1 (le « mystère » des mariages de Jacob, type du Christ qui rassemble à la fois les juifs et les nations, représentés par Léa et Rachel)
^{2bis} 31, 10-13 (songe de Jacob : les boucs)	58, 4-5 (épiphany du Verbe)
³ 32, 23-31 (lutte avec l'ange ; Jacob devient Israël)	58, 6-7 ; 75, 2 ; 100, 1 ; 106, 3, etc. (Jacob et Israël sont des types et des épicles du Christ ; 60, 5 (épiphany du Verbe) ; 126, 3 (épiphany du Verbe) ;
⁴ 35, 1. 6-10 (Dieu demande à Jacob de partir pour Béthel ; l'épiphany de Louza-Béthel ; Jacob y construit un autel)	58, 8 ; 60, 5 (épiphany du Verbe)
⁵ 49, 8-12 (bénédition de Jacob sur Juda et annonce messianique : « l'attente des nations », la vigne et l'ânon)	52, 2 ; 54, 1 ; 63, 2 ; 120, 3 (application de la bénédiction au Christ)

Jacob-Israël est évidemment le type du Christ par excellence, qui inaugure le second Israël, l'Israël spirituel, tandis que les nations qu'assujettira Juda sont les prémices des nations appelées à se convertir (C¹). Plus précisément, Justin voit

dans les termes mêmes de la bénédiction de Jacob (C⁵) une annonce directe de la passion : l'âne de l'entrée à Jérusalem, déjà reliée à la prophétie en Mt 21, 4 dans une citation composite, et le sang de la grappe. On peut de fait supposer à juste titre que la citation de Gn 49, 8-12, plusieurs fois répétée, provient d'un dossier déjà constitué, possiblement un recueil de *testimonia*.

Mais ce n'est pas là l'unique forme d'utilisation du personnage de Jacob. Jacob est aussi l'un des principaux bénéficiaires des épiphanies divines (apparitions, manifestations charnelles, songes ou voix), que Justin, qui refuse le principe même d'une action directe du Dieu transcendant en ce monde, attribue à son « ange » et « serviteur » qu'est le Christ. Ainsi, Jacob a, si je puis dire, double usage : d'un côté il préfigure le Christ, de l'autre il est le témoin de l'action du Logos en ce monde et de l'existence de « l'autre Dieu ».

Très curieusement, les deux épouses de Jacob, Léa et Rachel, prennent la place d'Agar et Sarah comme types de l'ancienne et de la nouvelle Alliance, ou de l'ancienne et de la nouvelle Jérusalem (C² & C^{2bis}). À Justin : « Léa, c'est votre peuple et c'est la Synagogue, et Rachel, c'est notre Église » (*Dial.* 134, 3) correspond en effet peu ou prou ce passage de Paul : « Ces femmes [la servante, c'est-à-dire Agar, et la femme libre, c'est-à-dire Sarah] représentent deux alliances [δύο διαθήκαι] ; la première enfante pour la servitude : c'est Agar, et elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et elle est notre mère » (*Ga* 4, 24). On comprend mal pourquoi Justin n'a pas cherché à prolonger l'allégorie paulinienne en faisant d'Agar et Sarah les symboles de l'ancien et du nouvel Israël².

Cette exégèse au symbolisme si puissant s'associe à une démarche proprement apologétique, celle de la condamnation de la polygamie, dont les patriarches n'étaient que les acteurs aveugles : à travers leurs unions multiples se dessine en effet le salut des nations, et leurs imitateurs contemporains de Justin enfreignent la loi de Dieu en ignorant sa véritable signification.

Comme l'on peut s'en douter, ces différents passages sont largement présents dans la littérature patristique du II^e siècle. Pour nous en tenir aux théophanies, *Gn* 28, 10-19 (C¹) apparaît chez Irénée (v.12-13, 13-15) et chez Tertullien (v. 12-13, 14, 17) ; *Gn* 29-31 (C²) est commenté par Irénée, *Haer.* 4, 21, 3, dans un sens similaire à celui que donne Justin (« Jacob dut de toute nécessité susciter des fils des deux sœurs, comme le Christ le fit de deux peuples... ») ; *Gn* 32, 23-31 (C³) apparaît chez Irénée (v. 28-29) et Tertullien (v. 25-30). En revanche, *Gn* 31, 10-13 (C^{2bis} : les boucs du songe de Jacob) et *Gn* 35, 1. 6-10 (C⁴ : l'autel de Béthel) n'apparaissent tels quels que chez Justin. Il s'agit de deux épisodes mineurs au sein de

² Voir cependant *Apol.* 1, 53, 5, avec citation d'*Is* 54, 1, mais sans la mention d'Agar et Sarah.

réécits plus amples : la fuite de Jacob de chez Laban (*Gn* 31) et les épiphanies de Bethel (*Gn* 35), qui eux-mêmes n'ont guère retenu l'attention des contemporains de Justin, malgré la mention de l'étymologie de Bethel (*Gn* 35, 14).

D. L'Exode : Moïse – théophanies et figures typologiques (Ex 2-32)

Moïse, le Législateur, ne cesse évidemment pas d'être chez Justin une figure sainte, témoin des épiphanies divines et type du Christ.

¹ 2, 23 ... 3, 16 [citation du début et de la fin du passage] (vocation de Moïse ; le buisson ardent)	59, 2 ; 60, 4 ; 128, 1 (le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob des apparitions à Moïse est le Verbe)
² 6, 1-4 (nouveau récit de la vocation de Moïse ; rappel de l'Alliance)	126, 2 (<i>idem</i>)
³ 6, 29 (« le Seigneur a parlé à Moïse »)	127, 1 (<i>idem</i>)
⁴ 13 –17 [en substance] (la sortie d'Égypte)	11, 1 (un même Dieu, « celui qui a guidé vos pères hors du pays d'Égypte », Ex 13, 3, et <i>passim</i>) ; 131, 3-6 et <i>passim</i> (ingratitude des juifs devant les bienfaits de Dieu)
⁵ 17, 8-16 [cité partiellement] (combat contre Amalek ; le geste de Moïse)	49, 8 ; 90, 4 ; 97, 1 ; 111, 1 (Amalek symbolise le mal, tandis que le geste de Moïse préfigure la croix victorieuse des démons – ou de la mort)
⁶ 23, 20-21 (Dieu envoie son ange à Moïse : « mon nom est sur lui », c'est-à-dire sur l'ange)	75, 1 : l'un des noms de Dieu est Jésus ; Justin applique à Jésus-Josué la formule divine qui concernait son ange
⁷ 28, 31-34 [allusion] (le manteau des prêtres, les clochettes)	42, 1 : les douze clochettes du vêtement du grand-prêtre annoncent les douze apôtres
⁸ 32, 6 (épisode du veau d'or : banquet des Hébreux)	20, 1 : les Hébreux enclins à s'écarter de la connaissance de Dieu

Les fragments extraits de la « geste » de Moïse (*Ex* 23-32) se répartissent en trois groupes : soit ils témoignent des différentes épiphanies du Verbe (D¹, D², D³), soit ils constituent une typologie du Christ et de son Église (D⁵, D⁶ [à travers Josué], D⁷ [à travers les douze apôtres]), soit ils donnent lieu à une condamnation de l'ingratitude des Juifs (D⁴, D⁸).

Le parallèle entre Moïse et Jésus, nouveau Moïse, n'est point aussi étroit qu'on pourrait le supposer. Car le véritable prototype du Christ, chez Justin, c'est évidemment le successeur de Moïse, Josué-Jésus fils de Navé, qui porte sur lui le nom de Dieu (D⁶). Quand la figure de Moïse en vient à annoncer le Christ, c'est à

travers sa gestuelle, qui annonce la crucifixion : les bras en croix du combat contre Amalek, plusieurs fois mentionnés (D⁵) ; ou encore le signe que forme le serpent dressé par Moïse sur un bâton en guise d'étendard dans la traversée du désert entre Hor et Oboth (F³). Ces épisodes devaient constituer autant de difficultés pour les exégètes du judaïsme, et faisaient vraisemblablement l'objet de débats dès avant la rédaction du *Dialogue*. De fait, Justin, évoquant l'attitude de Moïse les bras en croix, évoque les « embarras » (*ἀπορεῖν, ἀπορία*) que provoquait ce geste (*Dial.* 112, 3) – preuve manifeste qu'il avait attiré l'attention des premiers disciples du Christ à confronter les Écritures avec le ministère de Jésus. Il en va de même pour la fabrication de l'étendard à figure de serpent : Justin lui-même souligne dans le même passage l'incohérence des Écritures sur ce point, qui interdisent la fabrication des représentations animales et n'en montrent pas moins Moïse en train de transgresser sa propre Loi : il faut de nouveau supposer que ce geste faisait l'objet de débat au sein du judaïsme, et que les premiers commentateurs chrétiens des Écritures avaient cru y apporter une réponse en usant d'une explication typologique, qui permettait de dépasser la difficulté par une signification plus haute, comme le Christ dépassait lui-même Moïse en révélant la dimension spirituelle de l'Alliance.

Dieu n'est d'ailleurs jamais défini comme le Dieu de Moïse, mais comme celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (D¹). En effet, Justin revendique clairement pour les chrétiens une ascendance abrahamique (à travers Isaac et Jacob-Israël), et non une ascendance mosaïque, comme il le proclame fièrement en *Dial.* 119, 4 (Abraham père d'une nombreuse nation) – de même que le Christ est lui-même descendant d'Abraham par Isaac et Jacob (*Dial.* 23, 3 ; 43, 1 ; 100, 3). Moïse certes est l'un des principaux témoins de l'existence du Verbe, en tant que bénéficiaire des épiphanies divines, mais il est aussi le Législateur du peuple juif (*Dial.* 1, 3 ; 112, 3 ; 127, 1), destiné à être remplacé par ce « nouveau Législateur » qu'est le Christ (*Dial.* 12, 2 ; 14, 3 ; 18, 3).

Les autres passages tirés de l'Exode concernent l'ingratitude des Hébreux et l'infidélité à leur Dieu (D⁴, D⁸), que Justin transfère évidemment aux juifs ses contemporains. Justin dépend manifestement d'une polémique interne au judaïsme, dans la tradition des prophètes, les plus intransigeants des juifs reprochant aux plus laxistes leurs renoncements ou leurs apostasies. On en trouve la trace au sein des écrits de Qumrân, par exemple dans le *Rouleau du Temple* (*Temple* 55), ou encore dans le *Second Livre de Baruch* (2 Ba 84), un écrit jugé postérieur à la destruction du Temple. Quant à Barnabé, *Epist.* 14, 3, il cite assez librement *Ex* 32, 7-19, c'est-à-dire le passage qui suit le verset qu'avait reproduit Justin (v. 6 = D⁸), en l'amalgamant à *Dt* 9, 12-17, dans un usage beaucoup plus polémique, puisque il tire profit de l'épisode des tables brisées pour dénier au peuple hébreu le bénéfice de la Loi divine, dont il le juge indigne.

La plupart de ces passages font l'objet de citations chez les contemporains de Justin. Parmi les plus significatifs, citons *Ex* 2, 23 – 3, 16 (D¹ : le buisson ardent),

qui apparaît maintes fois chez Irénée et Tertullien, mais jamais cité complètement (comme d'ailleurs chez Justin) ; *Ex* 17, 8-16 (D⁵ : le combat contre Amalek) est présent chez Irénée (*Haer.* 4, 24, 1 ; 4, 33, 1), Barnabé (*Epist.* 12, 2) et Tertullien (*Jud.* 10, 10), avec la même exégèse que chez Justin ; tandis que *Ex* 28, 31-34 (D⁷ : les clochettes du vêtement du grand prêtre) se retrouve chez Irénée (*Haer.* 1, 18, 4) dans une simple allusion à une exégèse marcosienne de la Dodécade.

E. Le Lévitique : la Loi de Moïse – prescriptions charnelles et prescriptions spirituelles (Lv)

La Loi mosaïque est évidemment dépassée aux yeux de Justin, comme elle l'était déjà à ceux de Paul. Mais elle ne fait pas l'objet chez lui de virulentes attaques, comme c'est le cas chez Barnabé. D'une certaine façon, il tend même parfois à en renforcer la validité par son exégèse, les préceptes devenant soit des types, soit des signes, les uns et les autres voulus par Dieu. C'est particulièrement le cas dans les trois passages qu'il cite du *Lévitique*.

¹ 14, 10 [allusion] (sacrifice des deux agneaux et offrande de farine)	41, 1 : les offrandes et sacrifices sanglants, types des offrandes spirituelles et du sacrifice du Christ
² 16, 5-10 [allusion] (les boucs de l'expiation)	40, 4 : les deux boucs, annonce des deux parousies
³ 26, 40-41 (châtiment de Dieu envers le peuple, incirconcis de cœur)	15, 7-16, 1-2 : la circoncision charnelle n'est qu'un signe, Dieu exige une circoncision du cœur et punit le peuple « incirconcis » (Jérusalem dévasté)

En fait, il est fait assez peu allusion aux prescriptions du Lévitique dans leur détail : certes, Justin oppose les prescriptions charnelles du judaïsme aux pratiques spiritualisées et aux règles morales du christianisme, condamnant entre autres le respect du sabbat, les sacrifices sanglants et les offrandes, les ablutions rituelles, les jeûnes, les fêtes liées au calendrier lunaire, ou encore les interdits alimentaires et autres pratiques vestimentaires (*Dial.* 13, 1 ; 18, 2 ; 20, 1 ; 40, 4 ; 46, 2 ; 46, 5 ; etc.), mais il ne se réfère que très rarement aux textes mêmes de la Loi mosaïque tels qu'ils figurent dans le Lévitique : la seule citation textuelle du Lévitique (E³) ne concerne pas à proprement parler l'obligation de circoncire les enfants avant le huitième jour (*Lv* 12, 3), mais dénonce au contraire « l'incirconcision de cœur » du peuple juif. Justin se distingue en cela de Barnabé, qui s'attaque à la lettre même du texte biblique en en détournant le sens par l'allégorie : ainsi, sur les boucs de l'expiation (*Barn.* 7, 6-7. 9-10, citant très approximativement *Lv* 16, 7-10), comme figures du Christ souffrant et revenant dans la gloire, selon une interprétation que l'on retrouve chez Justin (E²) et qui devait donc être tradition-

nelle au sein des premières communautés chrétiennes, ou plus précisément judéo-chrétiennes ; et surtout sur les interdits alimentaires (*Barn.* 10, citant des passages de *Lv* 11), auxquels il donne une valeur morale, un type de développement que Justin ignore totalement.

Ce faisant, Justin évite les excès de la polémique : car il eût été offensant pour Tryphon et, au-delà de lui, pour l'ensemble des juifs et des judéo-chrétiens encore attachés à ce type de pratiques qui constituaient son public, de voir ainsi attaquées dans leur exécution même des pratiques qu'ils jugeaient saintes. Justin procède autrement, en inscrivant ses critiques dans la continuation des prophètes, en particulier Isaïe et Jérémie, opposant le charnel au spirituel, la lettre à l'esprit. Mais le fonds de la contestation reste évidemment le même, dans la tradition des évangiles et des écrits pauliniens.

F. Le Pentateuque : les Nombres – du désert à la Terre promise : voix du Verbe, types du Christ (Nb 1-24)

Le *Livre des nombres* apparaît chez Justin dans la continuité de celui de l'Exode, avec comme personnages principaux Moïse et Josué, en tant que bénéficiaires des théophanies ou que types du Christ.

¹ 11, 4-23 [allusion] (Dieu promet de la viande au peuple affamé)	126, 6 : le Dieu qui parle à Moïse est le Verbe
^{1bis} 11, 17 (« je ferai passer mon esprit de lui à toi »)	49, 6 : la transmission de l'esprit de Moïse à Josué est l'annonce de celle de l'esprit qui était en Élie à Jean, l'annonciateur de la première parousie du Christ
^{1ter} 11, 23 (Dieu indique à Moïse que sa parole [sa promesse] « l'atteindra » [prendra effet])	126, 6 : le Dieu qui parle à Moïse est le Verbe
² 13, 16 [allusion] (Dieu change le nom d'Ausès en celui de Josué)	113, 1 et 128, 1 : Josué (Jésus) type du Christ
³ 21, 8-9 [allusion] (l'étendard au serpent d'airain)	112, 1-3 (type de la croix) ; plusieurs allusions en 94, 1-5
⁴ 24, 17 (prophétie de Balaam : « un astre se lèvera »)	106, 4 : application de la prophétie au Christ

En elle-même, la traversée du désert telle que l'évoque le *Livre des Nombres* n'a pas chez Justin de symbolisme spirituel ou eschatologique ; seuls certains de ses épisodes sont rapportés au Christ-Dieu. D'une part, est mise en avant la théophanie de Qibrot-Taava (F¹) pour manifester l'existence de « l'autre Dieu » ; d'autre part sont exploitées au profit du Christ des prophéties à caractère messianique

dont l'origine proprement juive est difficilement contestable. C'est sur ces dernières que portera notre attention.

La parole que Yahvé adresse à Moïse, « Et moi je ferai passer sur lui de l'Esprit qui est en toi » (F^{1bis}), concernait en fait les soixante-dix Anciens d'Israël qui formaient comme un conseil autour de Moïse. Le texte de la Septante suit le texte hébreu, en désignant par le pluriel αὐτούς les bénéficiaires du don de Dieu, alors que le texte de Justin contient la leçon αὐτόν, qui renvoie à Josué et, par transposition, à Jean le précurseur. Mais le quatrième *Livre des rois* faisait déjà d'Élie le bénéficiaire du don de l'esprit (4R 2, 9), dont Élisée demandait le report sur lui-même. Cette transposition est connue de Tertullien, *Anim.* 35, 5-6 (citant Mt 17, 12 et 11, 14 ; Jn 1, 21), et nul doute qu'elle était déjà en usage avant que Justin ne s'en empare ; le lien entre le retour d'Élie et la venue du Messie dans l'attente des juifs était en tout cas connu du judaïsme hellénistique (Mt 3, 23) ainsi que des évangiles, qui y font plusieurs allusions (en particulier Mt 11, 14 et 17, 10).

L'assimilation de Jésus Christ à Jésus fils de Navé (F²) revient comme un leitmotiv dans le *Dialogue*. Elle manifeste combien Justin est attaché à la symbolique des noms, même si c'est rarement par un renvoi direct au passage de l'*Exode* qui évoque le changement de nom de Josué ; citons, parmi les allusions incontables : *Dial.* 75, 2 ; 89, 1 ; 90, 4-5 ; 91, 3 ; 106, 3 ; 111, 1-4 ; 131, 4 ; 132, 3. Cette typologie est certainement ancienne ; on la retrouve en tout cas chez Barnabé, *Epist.* 12, 8-10, ainsi que chez Tertullien, *Jud.* 9, 21 et *Mar.* 3, 16, 3.

La symbolique de l'étendard brandi par Moïse (F³), autre type de la croix, est elle aussi présente chez Barnabé, *Epist.* 12, 6-7, où elle sert, comme chez Justin, tout à la fois à montrer que Moïse lui-même ne faisait pas toujours cas des prescriptions de sa propre Loi, témoignant ainsi qu'il n'attachait pas d'importance à sa lettre, et à désigner dans cet objet une préfiguration de la croix de la passion ; on la retrouve chez Tertullien, *Jud.* 10, 10, pour manifester la victoire de la croix sur le démon.

G. Le Deutéronome : la condescendance de Dieu ; le cas du « pendu au bois » ; épiphanies du Verbe 16-18 (Dt 4-31)

Les chapitres du Deutéronome consacrés aux derniers discours de Moïse sont largement exploités comme textes prophétiques, comme le montre le tableau ci-dessous.

¹ 4, 19 [allusion] (Dieu a d'abord donné le soleil et la lune comme objets d'adoration pour les nations)	55, 1 (Tryphon) : Dieu a permis aux nations d'adorer le soleil et la lune ; 121, 2 (Justin) : aucune race humaine n'a jamais accepté de mourir pour le soleil (à la différence des chrétiens pour le Christ) ; la lumière du Verbe plus puissante que celle du soleil
² 10, 16-17 (« vous circoncierez la dureté de votre cœur, car le Seigneur est le Dieu des dieux »)	16, 1-2 : la circoncision charnelle a été donnée en simple signe ;
³ 21, 23 [en substance] (malédiction du pendu)	89, 2 (Tryphon) : le Christ ne peut pas être un « pendu » ; 93, 4 ; 96, 1 ; 111, 1-2 : Justin nie que le Christ soit un maudit (suivent des développements sur les types de la croix dans l'AT)
⁴ 27, 26 (malédiction sur celui qui ne respecte pas la Loi)	95, 1 (à propos de l'interdiction des images et du serpent d'airain, type de la croix)
⁵ 31, 2-3 (Dieu annonce à Moïse qu'il ne traversera pas le Jourdain mais qu'il vaincra les Amorrhéens par l'intermédiaire de Josué)	126, 6 (épiphany du Verbe)
⁶ 31, 16-18 (Dieu annonce à Moïse l'infidélité d'Israël)	74, 4 : proclamation « en mystère » ; contexte inconnu, du fait de la lacune

Si l'on excepte une ultime démonstration des épiphanies du Verbe sous la forme d'un rappel (G⁵ : « Le Seigneur m'a dit... »), les paroles de Moïse sont avant tout exploitées comme leçons données au peuple. Moïse, sans en employer bien entendu le terme, insiste sur la condescendance divine, qu'elle soit dirigée en direction des nations, auxquelles Yahvé a permis d'adorer les astres, sans doute comme un moindre mal par rapport au culte des idoles (G¹), ou envers le peuple hébreu, à qui il a donné la circoncision comme un simple signe (G²), à défaut de pouvoir obtenir de lui un culte ou une adoration exclusivement spirituelle. On trouve mis dans sa bouche (*Dt* 10, 16) la première mention (selon la chronologie biblique) de la « circoncision du cœur ». Barnabé, *Epist.* 9, 5, et Irénée, *Haer.* 4, 16, 1, utilisent ces paroles différemment de Justin, pour opposer la circoncision de la chair (celle des juifs) à celle du cœur (celle des chrétiens). Moïse annonce également dans ce même passage l'infidélité du peuple (G⁶), paroles que Justin reprend dans un contexte que la lacune ne permet pas de connaître, mais qui doit concerner les malheurs présents du peuple juif (« mille maux et mille tribulations les accompagneront »), annoncés « en mystère » (cf. *Dial.* 75, 1).

Mais de ces discours de Moïse, Justin a surtout retenu la malédiction de la croix, qu'il évoque dans plusieurs passages du *Dialogue* (G³). La malédiction de Moïse s'inscrit dans un catalogue de prescriptions diverses, et concerne le sort que l'on doit réserver au cadavre d'un condamné à la pendaison. La « pendaison » (quelle qu'en ait pu être la forme) y apparaît comme le mode d'exécution habi-

tuel, en plus de la lapidation, évoquée aux versets précédents (*Dt* 21, 21). Le cadavre du pendu devait être enseveli avant la nuit, pour ne pas provoquer de souillure, « le pendu étant maudit de Dieu ». L'application de cette loi à Jésus, « pendu » sur la croix, devait très certainement être ancienne : c'est Tryphon qui l'évoque, mais elle apparaît déjà chez Paul (*Ga* 3, 13), elle est également mentionnée par Irénée (*Haer.* 3, 18, 3 ; 4, 10, 2 ; 5, 18, 3) et par Tertullien (*Jud.* 10, 1-2 ; *Marc.* 3, 18, 1), tandis que le Pseudo-Barnabé y fait peut-être allusion dans son exégèse des deux boucs de l'expiation (*Lv* 16 : Barnabé 7, 4-10, cf. E²). Un esprit rationnel ferait remarquer que Jésus a de fait été « dépendu » dès après sa mort, « le soir venu » (*Mt* 27, 57), et que son cadavre n'a pu provoquer de souillure. Mais apparemment, dans la polémique juive, Jésus demeurait le « pendu » et, en conséquence, le « maudit ». La réfutation de Justin s'appuie sur deux arguments : d'une part, il proclame la grandeur de la croix, dont il montre les types à travers les grandes figures de l'Ancien Testament, parmi lesquelles Moïse (G³), dans un renversement des valeurs dont l'origine est sans doute à chercher chez Paul (cf. *1Co* 1, 18) ; d'autre part, il dénie la validité de la lettre de la Loi, en prenant comme exemple précisément une des figures de la croix, à savoir l'étendard au serpent brandi par Moïse, qui transgresse l'interdit de toute reproduction imagée d'un animal (G⁴).

H. Le Deutéronome : cantique et bénédiction de Moïse (Dt 32-33) ; le transfert de l'Alliance ; l'annonce de la croix

Moïse, chez Justin, demeure le prophète par excellence, au-delà même de son rôle supposé dans la rédaction de la Torah. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de l'usage qu'il fait de ses deux grands discours à caractère prophétique, le Cantique (*Dt* 32, 1-43) et la Bénédiction (*Dt* 33, 2-29).

¹ 32, 4 (cantique de Moïse : « Dieu juste et véridique »)	92, 5 (les chrétiens, circoncis de cœur, suivent les règles de justice)
² 32, 7-9 (le partage des nations entre les fils de Dieu, la part du Seigneur, à savoir Israël)	131, 1 ; cf. 64, 3 : ceux des Juifs qui sont sauvés sont de fait la « part » du Seigneur; mais les chrétiens n'en sont pas moins plus fidèles à Dieu que les Juifs
³ 32, 15 et 16-23 (colère de Dieu contre le peuple égaré)	119, 2 [citation intégrale du passage] : colère de Dieu, transfert de l'alliance vers une autre nation ; cf. 20, 1. 4 et 123, 3
⁴ 32, 43 (« réjouissez-vous... nations »)	130, 1. 4 : les nations sont appelées au salut avec les justes, mais non ceux d'Israël qui ont transgressé
⁵ 33, 13-17 (bénédiction de Moïse aux douze tribus : Joseph ; « premier-né glorifié parmi ses frères », « taureau », « cornes de l'unicorne »)	91, 1 [citation intégrale du passage] ; cf. 100, 1 : typologie du Christ et de la croix

Un peu à part des autres, le premier des versets cités (H¹) concerne la prescience et la justice de Dieu, au sein d'un développement sur la circoncision comme signe imposé par Dieu aux juifs – une utilisation qui est propre à Justin au sein de notre corpus de référence et qui ne doit pas provenir d'un recueil de *testimonia* messianiques, tant son contenu est banal, même si on la retrouve très partiellement chez Irénée dans un tout autre contexte, de caractère anti-docète (*Haer.* 3, 18, 7 : « C'est donc en vérité que le Verbe s'est fait homme, selon ce que dit aussi Moïse : 'Dieu, ses œuvres sont vraies' »). De fait, la phrase peut être appliquée à tous les contextes, à toutes les situations, et il est préférable de la juger comme un *topos* biblique plutôt que de la supposer tirée d'un recueil.

Les autres passages sont clairement interprétés dans un sens christo- ou christianologique. Le premier (H²) évoque le « partage » des nations en douze parts, « selon le nombre des fils d'Israël », ainsi que le traduisaient les didascales juifs, en référence sans doute aux douze tribus, alors que le texte des Septante, comme l'indique Justin lui-même, effectue le partage « selon le nombres des anges de Dieu », attribuant ainsi un ange à chaque nation. Le passage est cité selon le texte des Septante par Clément de Rome, *ICor.* 29, 1, pour monter dans le peuple chrétien la « part du Seigneur » ; par Irénée, *Haer.* 3, 12, 9, pour distinguer d'un côté les nations, placées sous le pouvoir d'anges, et de l'autre le peuple élu, à la fois Israël et Jacob, placé sous le pouvoir de Dieu ; par Clément d'Alexandrie, *Strom.* 7, 2, 6, 4 (simple allusion), qui fait clairement des fils de Dieu de la LXX des « anges inférieurs » préposés aux nations, et particulièrement aux Grecs, bénéficiaires grâce à eux (ou grâce à l'un d'eux) de la philosophie. On peut envisager ici que Justin disposait, directement ou indirectement, de trois sources : la version des didascales juifs, qui rapportaient le partage divin à leur seul peuple, en ses douze tribus, selon un point de vue nettement ethnocentriste ; celle de la Septante, qui permet à Justin de corriger le texte des didascales ; celle d'un recueil de *testimonia*, fidèle au texte de la Septante, mais dont l'existence se déduirait de la reproduction de ce même passage chez plusieurs auteurs d'un II^e siècle « élargi », depuis Clément de Rome jusqu'à Clément d'Alexandrie et Tertullien.

Les deux passages suivants (H³ et H⁴) illustrent le thème du transfert de l'Alliance (ou de l'élection), ainsi corroboré par Moïse. Le premier extrait (H³) est très long ; il est cité dans son extension une seule fois (*Dial.* 119, 2), mais il est repris très partiellement en deux autres passages du *Dialogue*. Il manifeste la colère de Dieu envers son peuple infidèle, et son désir de provoquer sa jalousie en se tournant vers une autre nation. Cette interprétation, un peu forcée, était déjà contenue chez Paul, *Rm* 10, 19 (citation de *Dt* 32, 21) + 11, 11-15 : (l'infidélité d'Israël a procuré le salut aux païens dont Paul est l'apôtre). Le second extrait (H⁴) développe la même idée, en s'appuyant simplement sur le mot « nation ». Le texte originel chante la destruction des ennemis d'Israël et la purification de son territoire, appelant les nations à célébrer son retour en grâce. C'est donc par un véritable détournement de sens que Justin y voit la substitution des nations au peuple élu. D'après la *Biblia patristica*, Justin est le seul à citer le verset 43,

« réjouissez-vous, nations », tandis que Clément d'Alexandrie, *Paed.* 1, 8, 69, 1 cite les deux versets précédents, qui évoquent le châtement que Dieu inflige aux impies, mais que l'Alexandrin applique aux pécheurs, comprenez à ceux des chrétiens qui s'abandonnent au péché. Deux emplois aussi différents d'un même passage tendraient à montrer que Justin et Clément n'ont pas puisé à une même source, à savoir un recueil de *testimonia* illustrant le thème du transfert de l'Alliance, non plus que l'un à l'autre, mais que la bénédiction de Moïse faisait partie des textes connus et commentés au sein des communautés chrétiennes, et dont chacun faisait un libre usage.

La dernière citation (H⁵) est d'une tonalité très différente. C'est un passage des bénédictions de Moïse aux douze tribus, annonçant à la tribu de Joseph un avenir radieux. Justin cite la totalité de cette bénédiction particulière, soit cinq versets, qu'il applique au Christ, avec une série d'épithètes ou de représentations valorisantes qui illustrent le caractère glorieux de la parousie : « premier-né », « glorifié parmi ses frères », « de la beauté du taureau », doté « des cornes de l'unicorne », dont Justin fait plus loin un symbole de la croix (*Dial.* 91, 2) destinées à « encorner » (*κερατίζειν*), c'est-à-dire à convertir, les nations de la terre. L'évocation d'une nature luxuriante fait évidemment songer au règne messianique, même si Justin n'y fait aucune allusion, puisque le passage sert uniquement à évoquer « la force du mystère de la croix » (*Dial.* 91, 1-2) et la confusion entre Jacob-Israël et le Christ (*Dial.* 100, 1).

Parmi les écrivains ecclésiastiques de l'époque, seul Tertullien s'est intéressé au passage, en *Jud.* 10, 7 (v. 17) et *Marc.* 3, 18, 3 (v. 17), pour identifier, à l'instar de Justin, les cornes de l'unicorne à la croix du Christ. La relation entre ces deux objets n'étant pas évidente, il faut en déduire soit que Tertullien dépend de Justin, soit qu'ils ont puisé à une même source testimonique.

I. Les « premiers prophètes » : Josué, 1-4 Rois

Dans le judaïsme d'époque hellénistique et romaine, les livres historiques que sont pour nous Josué, 1 et 2 Samuel (1R et 2R dans la Septante), et 1 et 2 Rois (3R et 4R dans la Septante) étaient rangés parmi les livres prophétiques. Il est donc naturel que les premiers exégètes chrétiens aient voulu y puiser des annonces du ministère de Jésus et de ses deux parousies, que ce soit par des prophéties ou par des figures et des scènes typologiques.

¹ Jos 2, 1-24 [allusion] (le cordeau de Raab)	111, 4 : symbole du sang du Christ
² 5, 2-3 [allusion] (seconde circoncision avec des couteaux de pierre)	113, 6 : symbole de la circoncision spirituelle
³ 5, 13 – 6, 2 (prise de Jéricho : théophanie)	62, 5 (61, 1) : théophanie du Verbe devant Josué/Jésus
⁴ 10, 10-15 [en substance] (Josué arrête le soleil)	132, 1: bienfait de Dieu, ingratitude des Hébreux ; cf. 113, 4 : Josué type du Christ
⁵ 13 [allusion] (partage de la terre entre les tribus)	113, 3 : Josué type du Christ (l'abolition de la dispersion et le partage de la « bonne » terre)
⁶ 1R 5, 1 – 7, 1 [en substance] (l'arche à Ashdod)	132, 3 : les vaches guidées par le Verbe mènent l'arche vers le champ d'Ausès (un homonyme de Josué)
⁷ 28, 7-25 [en substance] (évocation de l'âme de Samuel par la ventriloque)	105, 4 : survie des âmes, susceptibles de tomber au pouvoir de puissances mauvaises
⁸ 2R 7, 14-16 [abrégé] (prophétie de Nathan sur David)	118, 2 : David, type du Christ comme roi éternel
⁹ 11 –12 [en substance] (David et la femme d'Urie)	141, 4 : la repentance de David, le « mystère » de la polygamie des patriarches opposée à celle de Juifs
¹⁰ 3R 19, 10.14.18 (intercession d'Élie ; Dieu n'exerce pas sa colère contre « ceux qui ont plié le genou devant Baal » en raison des 7.000 justes)	39, 1 : Dieu n'exerce pas sa colère en raison de l'existence des chrétiens ; cf. 46, 6 (impiété des Juifs)
⁽¹¹⁾ 4R 19 [en substance] (Isaïe annonce à David le départ de Sennachérib ; repris d'Is 37, 22-32 ; voir aussi infra Ps 109, 1)	83, 1 : la prophétie d'Isaïe mise en relation avec Ps 109, 1 « assieds-toi à ma droite » rapporté au Christ (et non à Ézéchias)

Justin cite au total dix passages (ou onze si l'on tient compte de 4R 19) de cet ensemble d'écrits. Seuls trois d'entre eux n'ont pas de valeur typologique, illustrant respectivement l'existence du « second Dieu » par la théophanie de Jéricho (« le chef d'armée de la puissance du Seigneur » : I³) ; l'immortalité de l'âme par l'exemple de l'invocation de l'âme de Samuel (I⁷) ; et le rôle des chrétiens dans la pérennisation du monde par le rappel de la longanimité divine épargnant les 7.000 Hébreux qui n'ont pas plié le genou devant Baal (I¹⁰).

Tous les autres passages cités ont valeur typologique, que ce soit à travers la figure de Josué ou à travers celle de David. La citation de *Jos* 2, 1-24 (I¹) établit un lien entre le cordeau écarlate de Raab la courtisane, premier épisode de la prise de Jéricho par Josué, avec le sang du Christ « procurant le salut à toutes les nations ». Celle de *Jos* 5, 2-3 (I²) établit un lien entre la seconde circoncision des Israélites avec des couteaux de pierre que Yahvé exige de Josué et la circoncision spirituelle que constitue le ministère ou la passion du Christ, qui « circonçit de l'erreur du monde ». Celle de *Jos* 10, 10-15 (I⁴) établit un lien implicite entre Josué/Jésus fils de Navé arrêtant le cours du soleil pour sauver les Hébreux et Jésus-Christ. Celle

de *Jos* 13 (I⁵) établit un lien entre le partage de la terre qu'effectue Josué entre les différentes tribus et le partage qu'effectuera le Christ de la « bonne terre », cette nouvelle Terre promise que constitue le paradis. Celle, en substance, de *1R* 5, 1 – 7, 1 (I⁶) montre la puissance du nom d'Ausès (qui est celui que portait Josué/Jésus) à travers le récit du transport de l'arche par un attelage de vaches jusqu'au champ d'un autre Ausès, guidées non pas par un homme, mais par « le nom d'une puissance », à savoir celui de Jésus-Christ.

Deux de ces exégèses typologiques ont leurs exacts parallèles chez les auteurs de notre corpus de référence : *Jos* 2, 1-24 (Raab), cité par Clément de Rome, *ICor.* 12, 7 (« ils lui proposèrent un signal, qui consistait à suspendre... une corde de pourpre ; ils montraient ainsi que c'est par le sang du Seigneur que se ferait la rédemption... ») et par Irénée, *Haer.* 4, 20, 2, à propos de Raab (« le signe écarlate... qui était la Pâque, le rachat et la sortie du peuple hors de l'Égypte ») ; et *Jos* 5, 2-3 (les couteaux de pierre), cité par Tertullien, *Jud.* 9, 22 et *Marc.* 3, 16, 4 (*circumcisis nobis petrina acie, id est Christi praeceptis*).

La prophétie de Nathan sur David (*2R* 7, 5-16), réduite dans le *Dialogue* aux versets 14 à 16, d'ailleurs cités avec de larges coupures (= I⁸), semblait devoir constituer pour l'Apologiste la prophétie messianique par excellence : proclamation de la filiation divine (« je serai pour lui un père, il sera pour moi un fils »), protection divine (« je ne détournerai pas de lui ma miséricorde »), promesse d'un royaume éternel (« je l'établirai dans ma maison et dans mon royaume pour les siècles ») ; elle n'est en fait citée qu'une seule fois, sans même être commentée. On retrouve une simple allusion à ces versets chez Tertullien, *Marc.* 3, 20, 7-9. Irénée, dans la *Démonstration* (*Dem.* 36), cite les versets 12 et 13, tandis que Barnabé semble ignorer le passage³. Pourtant, il figure dans le florilège de Qumran : « Et Yahvé te déclare qu'il te bâtitra une maison, et je te susciterai ta postérité après toi, et j'affermirai son trône royal à jamais. Moi, je serai pour lui un père, et lui il sera pour moi un fils », avec ce commentaire : « C'est le germe de David qui se lèvera... » (*4Q florilegium* 10-11). On peut donc s'étonner d'une telle discrétion, qu'il faut peut-être mettre en relation avec le caractère trop « royal » de la prophétie, qui se réfère clairement à Salomon, à son temple (v. 8), à la pérennisation du peuple d'Israël sur sa terre (v. 10), démentie par les faits, et au châtement que Dieu ne manquerait pas d'infliger au futur roi s'il lui advenait de pécher (v. 14).

Quant à l'épisode de la femme d'Urie (I⁹), il est là pour illustrer la thèse du libre arbitre, de la rétribution et du repentir. Justin met en parallèle la faute de David, son repentir et le pardon qu'il en obtient, avec le meurtre du Juste : Dieu, dans sa prescience, savait que David allait pécher, mais il lui a néanmoins laissé libre choix de

³ Barnabé, *Epist.* 16, 6. 8 (« à la fin de la semaine, il adviendra qu'un temple sera bâti magnifiquement au nom du Seigneur... il sera bâti au nom du Seigneur ») doit dépendre de *1Hen* 91, 13, plutôt que de *2R* 7, 13 (« il me construira lui-même une demeure en mon nom, et je rétablirai son trône pour les siècles »).

son geste ; de même, les juifs ne peuvent invoquer la nécessité qu'il y avait que Jésus fût crucifié pour se dégager de toute faute (*Dial.* 141, 1). Élargi à la polygamie des patriarches (cf. *Dial.* 134, 1), l'adultère de David sert aussi à « illustrer un mystère », sur lequel Justin ne s'étend pas, mais qui a sans doute rapport avec l'élargissement de l'Alliance aux nations, fils jadis illégitimes, mais dotés désormais des mêmes droits que les enfants légitimes que sont les sectateurs de Moïse.

J. Les Psaumes : psaumes cités dans leur intégralité

Justin cite dans leur intégralité dix psaumes, même s'il manque pour deux d'entre eux soit le verset introducteur (*Ps* 18 et *Ps* 21), soit la partie finale (*Ps* 21). En voici la liste :

¹ 18, 2-15 [en entier] (« les cieus racontent la gloire de Dieu »)	30, 1 ; exégèse en 34, 1 : la « loi sans tâche » est la Loi nouvelle ; repris partiellement en 42, 1 ; 64, 8 et 69, 3 comme prophétie messianique
² 21, 2-24 [manque le finale, v. 25-32] (« pourquoi m'as-tu abandonné ») = <i>Mt</i> 27, 46	98, 1-4 (prophétie de la passion) ; exégèse détaillée en 99, 1-105, 2 ; citation préalable en 97, 3
³ 23, 1-10 [en entier] (le roi de gloire)	36, 3-4 (appliqué au Christ, et non pas à Salomon ou Ézéchias) ; repris partiellement en 85, 1. 4 ; en 127, 5
⁴ 44, 2-18 [en entier] (épithalame)	38, 3-5 (appliqué au Christ) ; repris partiellement en 56, 14 ; 63, 4 ; 86, 3
⁵ 49, 1-23 [en entier] (rejet des sacrifices)	22, 7-10 (les anciennes prescriptions étaient le fait de la condescendance divine, « cause des péchés du peuple »)
⁶ 71, 1-20 [en entier] (« Dieu, donne au roi ton jugement »)	34, 2-6 (appliqué au Christ, et non à Salomon) ; repris partiellement en 64, 5-6 ; 76, 7 ; 121, 1. 2
⁷ 81, 1-8 [en entier] (« Dieu juge les dieux »)	124, 2. 3 (annonce du jugement ; le « Dieu » juge est le Christ)
⁸ 95, 1-13 [en entier] (« chantez au Seigneur un chant nouveau », « les dieux des nations sont des démons », « le Seigneur a régné »)	73, 3-4 (application au Christ) ; cité partiellement en 73, 1-2 (retranchement par les juifs de l'expression « du haut du bois ») ; en D 74, 2 (application au Christ) ; en 55, 2 [+ <i>Ps</i> 113, 16] et 83, 4 (les « dieux » des nations sont néant) ; cité aussi presque intégralement en <i>Apol.</i> 1, 41, 1-4
⁹ 98, 1-9 [en entier] (« le Seigneur a régné »)	37, 3 (appliqué au Christ) ; repris partiellement en 64, 4
¹⁰ 109, 1-7 [en entier] (« le Seigneur dit à mon Seigneur... »)	32, 6 ; repris partiellement en 63, 3 ; 83, 1 ; 83, 2 ; 83, 4 ; 96, 1 (simple allusion) ; 113, 5 ; 118, 1 ; 127, 5 ; cité aussi partiellement en <i>Apol.</i> 1, 45

Les citations des Psaumes (de David) sont les plus nombreuses au sein du *Dialogue*, après celles d'Isaïe. Leur nombre même (25 sur un total de 151 psaumes) et surtout leur qualité (il s'agit parfois de citations très longues, allant jusqu'à 20 versets, et, pour près de la moitié d'entre elles, de citations intégrales) obligent à dépasser la question des sources (recueils de *testimonia*, ouvrage antérieur aujourd'hui perdu ?) au profit du constat de la lecture directe d'au moins une partie d'entre eux, ceux qui sont cités intégralement, qu'elle ait eu ou non comme point de départ la consultation d'anthologies – le recours aux florilèges n'excluant aucunement la lecture des œuvres intégrales, voire y conduisant.

De fait, ce sont dix psaumes que Justin cite en entier, alors qu'il ne fait que quinze citations partielles de ceux qu'il n'a pas cités entièrement, soit à peine plus. La totalité de ces dix psaumes sont mis en relation avec la foi chrétienne, qu'il s'agisse d'opposer la Loi nouvelle à l'ancienne (J¹ ; J⁵) ; d'annoncer le Messie ou le roi attendu en Jésus en lieu et place de Salomon ou d'Ézéchias (J² ; J³ ; J⁴ ; J⁶ ; J⁸ ; J⁹ ; J¹⁰) ; ou de proclamer le jugement (J⁷). Le Psaumes apparaissent donc comme le lieu par excellence de la prophétie messianique – et cela d'autant plus que Justin ne se contente pas de citer dans leur intégralité ces dix psaumes, mais qu'il en cite aussi des fragments au fil de son discours : soit qu'il reprenne partiellement le psaume déjà cité, soit au contraire qu'un verset serve à annoncer la citation de l'intégralité du chant ; ainsi, le psaume 21 ou le psaume 95.

Fait étrange encore, il arrive que Justin ne cite pas toujours de la même manière les passages d'un même psaume, selon qu'il s'agisse de la citation intégrale ou de la simple reprise d'un passage. Ainsi, en *Dial.* 73, 4, Justin cite *Ps* 95, 10 de cette façon : « le Seigneur a régné » (texte de la *LXX*), mais il explique plus loin qu'il manque en fait la fin de la phrase, « du haut du bois » (*Dial.* 73, 1), que les juifs auraient supprimée parce que ces mots constituaient une annonce trop évidente de la mort du Christ sur la croix. En fait, Justin cite deux textes différents parce qu'il reproduit deux sources différentes : d'un côté la Septante, et de l'autre un florilège messianique, un recueil de *testimonia* d'origine [judéo]chrétienne. Ainsi, son exemplaire de la Septante, non falsifié, précisons-nous, puisqu'il correspond au texte reçu de nos jours, ne comportait pas la mention « du haut du bois », tandis que sa source testimonique la comportait : Justin usait sans le savoir d'un texte « amélioré ». On trouve plus loin la confirmation de cette dualité des sources à propos de la citation d'*Is* 3, 10.

Bien entendu, ce matériau prophétique a été largement exploité avant Justin ou en dehors de lui. Pour nous en tenir aux premiers psaumes de notre série, on s'aperçoit qu'ils font tous l'objet de la même interprétation messianique que chez Justin, mais que l'Apologiste est le seul à les citer intégralement au sein d'un même passage. La multiplicité des citations oblige à postuler que l'interprétation christologique ne remonte pas à Justin, mais qu'elle appartient à une tradition plus ancienne. Ainsi pour le psaume 21 : si le verset 2 n'apparaît que chez Matthieu et Marc (*Mt* 27, 46 ; *Mc* 15, 33), ainsi que dans l'*Évangile de Pierre*

(*EvPierre* 19), où il est mis très librement dans la bouche du Christ, les autres versets sont très souvent cités soit isolément, soit par groupes de deux, trois ou quatre versets : chez Clément de Rome, Irénée, Tertullien, dans l'*Épître de Barnabé* et les *Odes de Salomon*. Le psaume 23 est à peine moins souvent cité, mais toujours très partiellement : chez Clément de Rome, Irénée, Tertullien (qui cite séparément les v. 4-5 et 7-10), ou encore dans l'*Épître de Barnabé*. Le psaume 44 apparaît aussi largement, mais jamais intégralement : chez Irénée, Tertullien (qui cite séparément les v. 2, 3-4, 5, 6 et 7-8), ou encore dans les *Odes de Salomon*.

Aucun des autres psaumes (Ps 49, 71, 81, 95, 98) n'est cité intégralement par un auteur autre que Justin. Pour le Ps 49, on peut toutefois objecter que Clément de Rome cite deux passages distincts, les v. 14-15 puis les 16-23, soit la moitié seulement du psaume, tandis qu'Irénée cite les v. 3-4, puis 9-13 et 14-15, ce qui est loin toutefois de représenter l'intégralité du texte. Du psaume 71, il n'est jamais cité plus de trois vers continuent. De même pour le psaume 81, dont les plus longues citations (chez Irénée et Tertullien) ne dépassent pas deux versets, et encore pour le psaume 95, dont les plus longues citations ne dépassent pas non plus deux versets (chez Tertullien). Quant au psaume 98, il n'est que très peu cité : v. 1 chez Irénée et Tertullien, v. 2 chez Irénée.

C'est donc le propre de Justin que de citer un texte dans son intégralité. On peut supposer que c'est parce qu'il avait sous les yeux – et connaissait fort bien, par une lecture directe – le recueil des Psaumes. Le fait qu'on retrouve des bribes des textes cités chez de nombreux auteurs, en particulier chez Irénée⁴, tend à montrer qu'ils appartenaient à une tradition, écrite ou orale, de *testimonia* messianiques. Justin, dans sa lecture personnelle des Psaumes, n'est donc pas parti de rien. Néanmoins, on peut supposer qu'il a soumis à sa propre réflexion l'ensemble de ces textes, en consultant l'intégralité au sein de son propre exemplaire de la Septante.

On doit cependant attirer l'attention sur le fait que le meilleur témoin (en dehors de Justin) de ces textes, à savoir Irénée, quand il cite ces psaumes, en donne très régulièrement le premier verset ; ainsi Ps 18, 2 (le verset 1 constitue le titre), dans une exégèse marcosienne [*Haer.* 1, 14, 8] ; Ps 21, 2 (le verset 1 constitue également le titre) = Mt 27, 46, dans une autre exégèse gnostique [*Haer.* 1, 8, 2] ; Ps 49, 1 [*Haer.* 3, 6, 1], avec la citation de onze autres versets dans l'ouvrage, sur les 23 versets qu'il compte ; Ps 81, 1 [*Haer.* 3, 6, 1] ; Ps 95, 1 [*Haer.* 4, 9, 1] ; Ps

⁴ Irénée, *Haer.* cite Ps 18, 2.5.7 ; Ps 21, 2.7.8.16.19.31 ; Ps 44, 3. 4-5.7-8.12.17 ; Ps 49, 1. 2-3. 4. 6. 9-13. 14-5 ; Ps 81, 1. 6-7 ; Ps 95, 1. 5 ; Ps 98, 1 ; Ps 109, 1. Barnabé, *Epist.* cite Ps 18, 9 ; Ps 21, 17-23 incomplètement et par bribes ; Ps 23, 3 ; Ps 109, 1 (sources : *Biblia patristica*, et l'Index des citations bibliques des éditions publiées au Cerf).

98, 1 [*Haer.* 4, 33, 13] ; *Ps* 109, 1 [*Haer.* 2, 28, 7, etc.]. Ainsi, sur les dix psaumes que Justin cite intégralement, sept se retrouvent certes partiellement, mais avec leur *incipit*, chez Irénée. On pourrait donc y voir l'indice que la source commune de Justin et d'Irénée donnait ces psaumes dans leur intégralité. Toutefois, cette possibilité doit être relativisée. Tout d'abord, dans deux des sept cas cités, il ne s'agit pas d'une citation puisée directement par Irénée à sa source, mais d'une reprise d'un passage cité par un auteur gnostique, passage censé être bien connu de tous (*Ps* 21, 2 n'étant en fait autre chose que *Mt* 27, 46). Ensuite, seuls deux (*Ps* 44 et *Ps* 49) des dix psaumes utilisés par Irénée offrent plus de trois versets, ce qui rend moins plausible la présence de l'ensemble du texte au sein de l'anthologie source. Par ailleurs, le texte de Justin et celui d'Irénée suivent si fidèlement le texte de la Septante qu'il est impossible d'en déduire s'ils puisent tous deux à une même anthologie ou s'ils dépendent tout simplement du texte de la Septante.

<i>Ps</i>	Justin [LXX]	Irénée
49,1	θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου [LXX + καὶ] μέχρι δυσμῶν	<i>deus deorum dominus locutus est et vocavit terram</i>
81,1	ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει	<i>deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernit</i>
95,1b	αἰσατε τῷ κυρίῳ (ἄσμα καινόν) [om. <i>Apol.</i>], ἄσατε τῷ κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ	<i>cantate domino canticum novum</i>
98,1	ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, ὀργιζέσθωσαν λαοί· ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ, σαλευθήτω ἡ γῆ	<i>dominus regnavit, irascantur populi ; qui sedet super Cherubim, commoveatur terra</i>
109,1	εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου [même texte chez Barnabé]	<i>[cui et solo dixi] sede a dextris meis, quoadusque ponam inimicos tuos suppedaneum pedum tuorum</i>

Il semble donc envisageable de conclure à une connaissance générale et commune de ces *incipit*, aussi bien en milieu juif qu'en milieu gnostique ou chrétien. Justin comme Irénée a pu tout aussi bien les tirer d'une anthologie que faire appel à la fois à sa mémoire et à son exemplaire propre de la Septante.

K. Les « écrits » ou livres sapientiaux (Psaumes, Proverbes, Job) cités par péripetèses, versets ou fragments

Outre ces dix psaumes donnés dans leur texte intégral, Justin en cite quinze autres, comme nous l'avons déjà dit, dont il ne donne à chaque fois qu'un seul passage, dont la longueur varie du simple verset à la demi-douzaine. Il faut y joindre des extraits d'autres écrits sapientiaux, à savoir le *Livre des Proverbes* et le *Livre de Job*, au nombre de deux seulement.

¹ Ps 1, 3 (le juste « est comme l'arbre planté... »)	86, 4 (appliqué au Christ)
² 2, 7-8 (« tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré »), à propos du roi messianique	122, 6 (appliqué au Christ) ; cf. <i>Lc</i> 3, 21 cod. D
³ 8, 4 (« je verrai les cieus, œuvres de tes doigts »)	114, 3 (contre les représentations anthropomorphiques de Dieu ; appliqué au Verbe)
⁴ 17, 44-45 (« un peuple que je ne connaissais pas... »)	28, 6 (transfert de l'Alliance aux nations « »)
⁵ 31, 2 (sur la pénitence – « bienheureux celui à qui le Seigneur n'imputera pas de faute... »)	141, 2 (le repentir provoque la miséricorde de Dieu)
⁶ 46, 6-10 (diapsalma : « Dieu est monté au son des instruments, « Dieu a régné sur les nations »)	37, 1 (appliqué au Christ)
⁷ 67, 19 (« il est monté sur les hauteurs, il a fait captive la captivité... »)	39, 4 (appliqué à l'ascension du Christ, à la libération de l'erreur)
⁸ 77, 25 (allusion : le pain des anges)	57, 2 (interprétation figurée du repas des trois personnages de la théophanie de Mambré)
⁹ 89, 4 (allusion : le jour du Seigneur est comme mille ans « »)	81, 3 (application au millenium)
¹⁰ 91, 13 (« comme le palmier le juste fleurira »)	86, 4 (application au Christ)
¹¹ 109, 1-7 (« le Seigneur dit à mon Seigneur... Dans la splendeur des saints, avant l'aurore, je t'ai engendré... Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech »)	32, 6 (application au Christ) ; repris en 63, 3 ; 83, 1.2.4 ; 83, 4 ; 96, 1 (allusion) ; 113, 5 ; 118, 1 ; 127, 5
¹² 113, 12-13 (vague allusion : « qui, ayant des yeux, ne voient pas... », à propos des idoles ; cf. <i>Is</i> 6, 9-10 et <i>Jr</i> 5, 21, à propos du peuple rebelle ; <i>Mt</i> 13, 14-15, à propos des foules)	69, 4 (application aux nations avant leur conversion)
¹³ 127, 3 (bénédictio sur le fidèle : « sa femme est comme une vigne féconde ») et 1.5 (simples réminiscences : bénédiction sur le fidèle du Seigneur)	110, 3 (nécessité d'une stricte monogamie) ; et 24, 3 (bénédictio)
¹⁴ 131, 11 (citation libre de la prophétie faite à David : « de ses reins Dieu tirera un fils... il établira pour lui le royaume... »)	68, 5 (appliqué au Christ)
¹⁵ 148, 1-2 (« louez le Seigneur, louez-le, tous ses anges... »)	85, 6 (Dieu indique par ces paroles qu'il existe d'autres puissances dans le ciel)
¹⁶ Pr 8, 21-36 (« le Seigneur m'a créée principe de ses voies pour ses œuvres... »)	61, 3 (passage cité intégralement – appliqué au Verbe-Sagesse) ; citation partielle en 129, 3 ; allusion en 96, 1 ; 125, 3
¹⁷ Job 1, 6 (ou 2, 1) (« les anges vinrent se placer devant le Seigneur, et le diable était venu avec eux »)	79, 4 (appliqué aux anges rebelles)

Ces citations partielles des Psaumes, très éparées, sont moins susceptibles d'appartenir à une lecture directe que les textes donnés dans leur intégralité. Un tableau parallèle des emplois chez Justin et chez les autres Pères du II^e siècle (de Clément de Rome à Tertullien) permettra peut-être d'apporter quelque lumière sur cette question.

passage cité	parallèles
¹ Ps 1, 3	psaume cité en entier en <i>Apol.</i> 1, 40 v. 3 cité par Ignace, Barnabé (<i>Epist.</i> 11, 6), Tertullien, etc. citation d'autres versets du psaume chez Ignace, Irénée (v. 2 : <i>Haer.</i> 5, 8, 3), Barnabé (v. 1 : <i>Epist.</i> 10, 10, et v. 3-6 : <i>Epist.</i> 11, 6-7), Tertullien... citation intégrale du psaume par fragments chez Clément d'A. (dépendance de Justin ?)
² Ps 2, 7-8	psaume cité en entier en <i>Apol.</i> 1, 40 à la suite du premier v. 7-8 cités par Clément de R. (<i>1 Cor.</i> 36, 4), Irénée (<i>Haer.</i> 3, 6, 1 ; 4, 21, 3), Tertullien... citation d'autres versets du psaume chez Polycarpe, Mélicon, Irénée, Tertullien... psaume cité dans son intégralité (v. 1-12) chez Justin, <i>Apol.</i> 1, 40
³ Ps 8, 4	v. 4 cité par Clément d'A. citation d'autres versets chez Irénée, Clément d'A., Tertullien...
⁴ Ps 17, 44-45	v. 44-45 cités par Clément d'A. (v. 44-46), Tertullien... v. 45 cité par Barnabé (<i>Epist.</i> 9, 1) relativement ignoré de notre corpus ; pas de citation longue
⁵ Ps 31, 2	v. 1-2 cité par Irénée (<i>Haer.</i> 2, 20, 3), v. 2 cité par Clément de R. (<i>1 Cor.</i> 50, 6) et Tertullien ; psaume très peu cité
⁶ Ps 46, 6-10	Justin est le seul à citer le psaume
⁷ Ps 67, 19	cité par Irénée (v. 10 : <i>Haer.</i> 3, 17, 2, simple allusion, et v. 19 : <i>Haer.</i> 2, 20, 3) et Tertullien (v. 19), dans les <i>Odes de Salomon</i> (v. 19) ; les autres versets sont ignorés
⁹ Ps 89, 4	v. 4 cité par Barnabé (<i>Epist.</i> 15, 4), Irénée (<i>Haer.</i> 5, 23, 2, simple allusion) ; Clément d'A. cite les v. 9-10 ; les <i>Odes de Salomon</i> le v. 1
¹⁰ Ps 91, 13	v. 13 cité par Irénée et Tertullien v. 11 cité par Apollinaire de H. (<i>CPG</i> I, 1103) pas d'autre citation de ce long psaume (16 versets)
¹³ Ps 127, 3	v. 3 cité uniquement par Justin v. 1 cité par Clément d'A.
¹⁴ Ps 131, 11	v. 10-11 cité par Irénée (<i>Haer.</i> 3, 9, 2, plusieurs allusions ailleurs), Tertullien (<i>Marc.</i> 3, 20, 6, etc.)
¹⁵ Ps 148, 1-2	allusion aux v. 1-4, puis citation du v. 5 chez Irénée (<i>Haer.</i> 3, 8, 3) Clément d'A. cite les v. 1-4
¹⁶ Pr 8, 21 -36	citation intégrale par Justin du monologue de la Sagesse créatrice (v. 21a-36) en <i>Dial.</i> 61, 3 ; avec plusieurs reprises ailleurs dans le <i>Dialogue</i> Irénée cite à la suite v. 15-16 (<i>Haer.</i> 5, 24, 1), v. 22-25 et v. 27-31 (<i>Haer.</i> 4, 20, 3) ; Tertullien seulement v. 22-23 ; Théophile d'A. v. 27a + 29-30a ; les <i>Odes de Salomon</i> font une vague allusion aux v. 22-23 et 27-29 ;
¹⁷ Job 1, 6 (2, 1)	n'est cité que par Justin

On remarquera chez Justin quelques absences surprenantes : s'il mentionne le *Livre de la Sagesse* [de Salomon] (*Dial.* 129, 3)⁵, c'est pour citer en fait celui des *Proverbes* (*Pr* 8, 21a-25), avec lequel, il est vrai, il est parfois confondu⁶. En revanche, ni mention ni citation du *Cantique des cantiques*, d'ailleurs très peu présent au sein de notre corpus (Tertullien, *Marc.* 4, 11, 8, qui fait de l'époux une figure du Christ ; *Odes de Salomon*, 3, 7 et 7, 1 qui fait du Christ « l'aimé » du *Cantique*). Pas de citation non plus du *Qobélet* (*Ecclésiaste*)⁷ – pas même le « vanité des vanités » de *Qo* 12, 8 –, ni du *Siracide* (*Ecclésiastique*), ce qui s'explique sans doute par son absence du canon juif, non plus que des *Psaumes de Salomon*, qu'ignore d'ailleurs la liste fournie par Méliton⁸. Quant aux *Proverbes* (confondus avec la *Sagesse*) et au *Livre de Job*, qu'affectionne pourtant Clément d'Alexandrie, ils sont réduits à la portion congrue : une seule citation dans le *Dialogue*.

L'*Apologie* n'offre guère de nouveauté : seule la brève allusion au Psaume 134 (v. 15-18) ne figure pas dans le *Dialogue* : « des objets inanimés, sans vie, qui ne possèdent pas la forme de Dieu » (*Apol.* 1, 9, 1).

On peut donc penser que si Justin connaissait fort bien le Livre des Psaumes, nous voulons dire par une lecture personnelle, comme nous l'avons déjà mis en avant, il y a eu aussi un accès indirect par un ou plusieurs recueils de *testimonia*, comme le montre la reprise des mêmes passages chez des auteurs peu ou prou contemporains – même s'il faut tenir compte du fait que Justin à son tour servit de source, sinon à Barnabé (la thèse est très discutée), du moins à Irénée et à Tertullien, qui connaissaient et citent son œuvre. Mais nous nous inscrivons en faux contre l'hypothèse (rarement soutenue) qu'Irénée et Tertullien aient eu le *Dialogue* et l'*Apologie* de Justin comme source unique ou même comme source principale : en effet, les citations des uns et des autres ne se recoupent pas entièrement, et n'offrent pas toujours les mêmes variantes. Il faut donc accepter l'hypothèse déjà ancienne d'un recours par nos quatre auteurs (Justin, Irénée, Barnabé et Tertullien) à un ou plusieurs ouvrages sources, sur l'identité duquel (ou desquelles) nous n'avancerons pas ici d'hypothèse⁹. Il nous suffit de montrer que Justin a aussi su opérer son choix personnel de *testimonia*, à partir de ses propres lectures, même s'il a été guidé par des exégèses et des sélections antérieures.

⁵ Voir cependant Justin, *Apol.* 1, 3, 5, proche de *Sg* 6, 3-6 (« si vous n'observez pas de juste jugement ni ne préservez la loi... »), et *Apol.* 1, 12, 3, proche de *Sg* 17, 3 (« ils font le mal en sachant qu'il est possible de vous échapper... »).

⁶ D'après le témoignage d'Eusèbe, *HE.* 4, 22, 9 et 26, 14 (liste de Méliton).

⁷ Justin, *Apol.* 1, 57, 2 fait sans doute allusion à *Qo* 1, 9-10, « rien de nouveau... ».

⁸ Méliton chez Eusèbe, *HE* 4, 26, 14.

⁹ Nous renvoyons en dernier lieu à l'ouvrage déjà cité d'O. Skarsaune, et à sa thèse des deux sources, « la source kérygme » et la source « récapitulation ».

L. Les douze « petits » prophètes (*Osée, Amos, Michée, Joël, Jonas, Zacharie, Malachie*)

La mention « l'un des douze prophètes », ou simplement « l'un des douze », revient plusieurs fois dans le *Dialogue* de Justin : *Dial.* 14, 8 et 19, 5 (à propos d'Osée) ; 22, 1 (à propos d'Amos) ; 28, 5 et 41, 2 (à propos de Malachie) ; 53, 3 (à propos de Zacharie) ; 87, 4 (les douze pris dans leur ensemble) ; 109, 1 (à propos de Michée). On peut penser qu'aux yeux de Justin, ce titre faisait autorité, le chiffre douze apparaissant ailleurs pour désigner des réalités saintes ou salvatrices : les douze apôtres (*Dial.* 42, 1), les douze tribus (*Dial.* 68, 6 et 126, 1), les douze sources d'Élim qui sauvent le peuple dans sa traversée du désert (*Ex* 15, 27).

Sur les douze, sept sont cités dans le *Dialogue* ; manquent à l'appel Abdias, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée. *L'Apologie* n'en augmente pas le nombre. De manière plus générale, sur notre corpus de référence des écrivains ecclésiastiques du II^e siècle, les prophètes négligés par Justin le sont aussi par ses contemporains : la *Biblia patristica* ne donne aucune référence pour Abdias, et quatre seulement pour Nahum (chez Clément d'Alexandrie, *Paed.* 1, 81, et Tertullien, *Marv.* 4, 13 et 4, 20, ainsi que dans les *Odes de Salomon* 9, 6), mais une vingtaine pour Habacuc et une demi-douzaine pour Sophonie et Aggée.

¹ <i>Os</i> 1, 9 [allusion nominale] (Dieu renie les enfants d'Osée et Gomer : « vous n'êtes pas mon peuple »)	19, 5 (la circoncision était nécessaire aux seuls juifs « pour que le peuple ne soit pas le peuple »)
² 10, 6 (« l'ayant lié, ils l'emmenèrent en Assyrie », à propos du veau de Samarie)	103, 4 (appliqué à Jésus amené enchaîné à Pilate)
³ <i>Amos</i> 5, 18 – 6, 7 (longue et violente diatribe contre les sacrifices et les offrandes)	22, 2-5 (Dieu n'accepte pas de sacrifices de la part des juifs)
⁴ <i>Mi</i> 4, 1-7 (« à la fin des jours se manifestera la montagne du Seigneur... »)	109, 2-3 (le jugement dernier et le règne du Christ)
⁵ <i>Jl</i> 3, 1-2 (« je répandrai mon esprit sur toute chair... »)	87, 6 (rapporté aux dons que le Christ accorde à ses fidèles après son ascension)
⁶ <i>Jon</i> 4, 10-11 [allusion] la prophétie de Jonas	107 (les juifs réclament des signes) ; cf. <i>Mt</i> 12, 38-39
⁷ <i>Za</i> 2, 14 – 3, 2 (« Réjouis-toi... fille de Sion... les nations s'avanceront en nombre vers le Seigneur »)	115, 1-2 (appliqué au Christ et à ses fidèles) ; reprise partielle en 119, 3
^{7bis} 3, 1-2 (« le diable se tenait à la droite de Jésus », c'est-à-dire Josué le prêtre)	79, 4 (Josué le prêtre type du Christ) ;
⁸ 6, 12 (« son nom est Levant »)	106, 4 ; 121, 2 (appliqué au Christ, astre levé de Jacob)
⁹ 9, 9 (« Réjouis-toi, fille de Sion, ton roi viendra vers toi... »)	53, 3 (appliqué au Christ)

¹⁰ 13, 7 (« Épée, réveille-toi contre mon berger »)	53, 6 (appliqué au Christ et à ses disciples persécutés)
¹¹ [attribution à Zacharie] (« ils le verront tribu par tribu »)	121, 2 (appliqué aux juifs, au moment de la seconde parousie du Christ ?)
¹² <i>Ml</i> 1, 10-12 (« je n'accepte pas les sacrifices issus de vos mains... mon nom est glorifié parmi les nations »)	28, 5 ; 41, 2 ; 117, 1 (Dieu n'a que faire des offrandes, des sacrifices, de la circoncision charnelle)
¹³ <i>Ml</i> 3, 22 [allusion] (envoi d'Élie « avant ce grand et redoutable jour du Seigneur »)	49, 2 (les deux parousies, Jean le précurseur)

La plupart des textes cités ont rapport au Christ, à sa passion (L²), à ses deux parousies et au jugement (L⁴, L¹³, L¹¹), à ses disciples et ses fidèles (L⁵, L⁷, L¹⁰), à ses préfigurations [τύποι] et ses annonces prophétiques [λόγοι] (L^{7bis}, L⁸, L⁹). Les autres relèvent de la polémique anti-juive : L¹, sur la circoncision et la notion de « peuple » ; L³ et L¹² sur le refus divin des sacrifices ; L⁶, sur l'incrédulité des juifs qui réclament des signes.

Un texte fait figure d'intrus : L¹¹, que Justin attribue à Zacharie, mais qui n'apparaît nulle part dans le texte reçu de la Septante, même si des rapprochements avec des passages de Zacharie sont possibles. Ce texte n'est pas attesté par ailleurs. C'est un des plus sûrs indices du fait que Justin n'a pas puisé uniquement ses citations dans son exemplaire de la Septante, mais qu'il s'est aussi servi de florilèges sans avoir toujours pris la peine de vérifier l'exactitude de sa source.

Tous ces textes sont présents d'une manière ou d'une autre chez Irénée, Barnabé ou Tertullien : *Os* 1, 9 [L¹] chez Irénée, *Haer.* 4, 20, 12 ; *Os* 10, 6 [L²] chez Irénée, *Dem.* 77 et Tertullien, *Marc.* 4, 42, 3 ; *Amos* 5, 18-6, 7 [L³] chez Tertullien, *Marc.* 4, 27, 7 ; 4, 35, 10 ; 5, 4, 6 ; *Mi* 4, 1-7 [L⁴] chez Irénée, *Haer.* 4, 34, 4 ; *Jl* 3, 1-2 [L⁵] peut-être chez Irénée, *Haer.* 3, 11, 9 et 3, 12, 1 ; *Za* 2, 14-3, 2 [L⁷] chez Tertullien, *Jud.* 14, 7 et *Marc.* 3, 7, 6 ; *Za* 6, 12 [L⁸] chez Irénée, *Haer.* 3, 16, 2, Tertullien, *Val.* 3, 1 (*Za* 6, 1) ; *Za* 9, 9 [L⁹] chez Irénée, *Haer.* 3, 19, 2 et Tertullien, *Cor.* 13, 2 (simple allusion) ; *Za* 13, 7 [L¹⁰] chez Irénée, *Dem.* 76, Barnabé, *Epist.* 5, 12, et Tertullien ; *Ml* 1, 10-12 [L¹²] chez Irénée, *Haer.* 4, 17, 5. 6 ; *Ml* [L¹³] 3, 22, cité plus complètement par Tertullien, *Marc.* 4, 22, 3 (*Ml* 3, 23-24). Font exception L⁶, qui se ramène à une allusion trop vague pour qu'on la rapporte à un passage précis, et L¹¹, qui est une forgerie à partir de passages difficilement identifiables.

Justin, dans son expression « les douze », semble faire allusion à un recueil de textes intégraux, réunis en un seul livre, plutôt qu'à une succession de *testimonia*, nécessairement regroupés par auteur. Le témoignage de Méliton, qui précise que les douze petits prophètes sont rassemblés en un « livre » unique (μονόβιβλος)¹⁰, corroborerait plutôt cette hypothèse.

¹⁰ Méliton chez Eusèbe, *HE* 4, 26, 14.

Quoi qu'il en soit, les « douze » apparaissent comme des témoins privilégiés de l'économie divine, par leurs annonces des deux parousies. Ils ont été pareillement cités par deux des meilleurs témoins de l'utilisation des *testimonia*, à savoir Irénée et Tertullien, tandis que Barnabé ne cite d'entre eux que Zacharie, dans deux passages que Justin connaît bien, mais qu'il exploite différemment (*Za* 8, 17 en *Epist.* 2, 8, et *Za* 13, 6-7 en *Epist.* 5, 12 = L¹⁰).

M. Les « grands prophètes » : Isaïe

Les citations d'Isaïe ont évidemment déjà fait l'objet de l'attention des chercheurs. Notre méthode se veut différente : d'abord, considérer l'ensemble des citations d'Isaïe, et non une partie d'entre elles ; ensuite, les traiter par ensembles, pour juger si Justin les emprunte majoritairement à des anthologies existantes, ou s'il a lui-même isolé de longs extraits auxquels il a accordé une signification particulière.

¹ Is 1, 9 (« si le Seigneur ne nous avait pas laissé une semence de salut... »)	140, 3 (allusion à ceux des Juifs qui seront sauvés) ; cf. 55, 3 ; 64, 2
² 1, 16 (« lavez-vous... devenez purs »)	18, 2 (le bain et la circoncision véritables)
³ 1, 23 (« vos chefs se font les complices des voleurs »)	82, 4 (critique des chefs du peuple juif)
⁴ 2, 5-6 (« il a rejeté son peuple, la maison de Jacob »)	135, 6 (distinction de deux maisons de Jacob, par le sang et par l'esprit)
⁵ 3, 9-15 (« malheur à leur âme... eux qui ont dit... 'lions le juste' »)	133, 2-3 (malédiction sur les meurtriers du Juste) ; cf. 17, 2 ; 136, 2 ; 137, 3
⁶ 5, 18-25 (« malheur à ceux qui tirent leurs péchés avec une longue corde... »)	133, 4-5 (malédiction sur les meurtriers du Christ) ; cf. 17, 2
⁷ 6, 8 [simple formule] (vocation d'Isaïe : « envoie-moi »)	75, 3 (les prophètes envoyés par Dieu sont appelés « anges » et « envoyés », tel Josué, type du Christ)
⁸ 7, 10-17 (prophétie dite de l'Emmanuel de Dieu à Achaz, et le « signe » : « voici, la vierge concevra... »)	43, 5-6 ; 66, 2-3 ; 84, 1. 3 (appliqué au Christ) ; cf. 67, 1 et 68, 5-7 (Tryphon conteste le texte reçu et rapporte la prophétie à Ézéchiass) ;
⁹ 8, 4 (« avant qu'il sache appeler père et mère »)	77, 3 ; 78, 9 (appliqué au Christ, et non à Ézéchiass)
¹⁰ 9, 5 [allusion] (« l'ange du grand dessein »)	76, 3 (appliqué au Christ ; Justin ignore le v. 4 : « un enfant nous est né, un fils nous a été donné »)
¹¹ 11, 1-2 (« un rameau sortira de la souche de Jessé »)	87, 2 (appliqué au Christ) ; cf. 86, 4 (citation partielle)

¹² 14, 1 (oracle sur les peuples étrangers : « le géo-ras... sera adjoint à la maison de Jacob »)	123, 1 (les prosélytes du judaïsme ne constituent pas une alliance nouvelle, mais plutôt les chrétiens)
¹³ 19, 24-25 (conversion de l'Égypte : « il y aura parmi les Assyriens et les Égyptiens un troisième Israël »)	123, 5 (les juifs ne sont pas le seul Israël)
¹⁴ 26, 2-3 [allusion] (« une nation juste », celle de Juda)	24, 2 (application au peuple de la nouvelle Alliance)
¹⁵ 27, 1 [allusion] (la « grande épée » de Yavhé), cf. <i>Za</i> 13, 7	91, 4 ; 112, 2 (la grande épée est le Christ vainqueur de Satan)
¹⁶ 29, 13-14 (oracle sur Jérusalem hypocrite : « ils délivrent des enseignements et des préceptes humains ; j'imposerai un transfert à ce peuple... je détruirai la puissance des sages... » ; cf. <i>1Co</i> , 1, 19 (la folie de Dieu plus sage que la sagesse des hommes)	32, 5 (folie des didascales juifs) ; 123, 4 (transfert de l'Alliance) ; 140, 2 (les didascales juifs enseignent des préceptes humains)
¹⁷ 30, 1-5 (contre l'alliance égyptienne : « vous avez conçu... des alliances qui ne me viennent pas à l'esprit... il est à Tanis des anges pervers... »)	79, 1 (existence d'anges rebelles ; cf. 79, 4 [<i>Za</i> 3, 1-2 et <i>Job</i> 1, 6])
¹⁸ 33, 13-19 (prophétie sur le sauveur attendu [Yavhé ou le Messie ?] : « il habitera dans une grotte, le pain lui sera donné, l'eau lui sera assurée »)	70, 2-4 ; 78, 6 (appliqué au Christ, et dénonciation de la contrefaçon diabolique par les adeptes de Mithra)
¹⁹ 35, 1-7 (chant d'allégresse sur le triomphe de Jérusalem : « qu'il se réjouisse, le torrent altéré... les yeux des aveugles se dessilleront, les oreilles des sourds entendront »)	69, 5 (la « source d'eau vive » est le Christ, les prodiges évoqués sont les miracles du Christ)
²⁰ 37, 36-37 [allusion] (l'ange de Yavhé frappe le camp des Assyriens, Sennachérib s'en retourne), cf. <i>4 R</i> 19, 35-37	83, 1 (cité à l'appui de l'application au Christ de <i>Ps</i> 109, 1 [« le Seigneur dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite... »] que les Juifs rapportent à Ézéchias)
²¹ 39, 8 – 40, 17 (« une voix crie dans le désert... »)	50, 3-5 (application à Jean) ; cf. <i>Lc</i> 3, 4-6
²² 42, 1 – 13 [chant du serviteur] (« Jacob est mon serviteur... », « moi, le Seigneur Dieu, je t'ai appelé dans la justice... »)	123, 8 et 135, 2 (<i>Is</i> 42, 1-4, repris en <i>Mt</i> 12, 18-21 : application au Christ, dont le type est Jacob-Israël) ; 65, 4-6 (<i>Is</i> 42, 5-13) : application au Christ ; cf. 26, 2 ; 65, 1 ; 121, 4 ; 122, 3
²³ 42, 16 [suite du passage précédent] (« je conduirai des aveugles... ») + 43, 10 (« j'en suis témoin, dit le Seigneur Dieu, ainsi que mon serviteur... »)	122, 1 (rapporté aux chrétiens venus des nations, illuminés par le Christ, « serviteur » ou « enfant » de Dieu)
²⁴ 42, 19-20 [suite du passage précédent] (« qui est aveugle, sinon mes enfants... »)	123, 3 (rapporté aux Juifs)

²⁵ 43, 15 [suite du passage précédent] (« moi le Seigneur Dieu, celui qui a désigné Israël comme votre roi »)	135, 1 (rapporté au Christ, dont Jacob-Israël est le type)
²⁶ 49, 8 [deuxième chant du serviteur] (« je t'ai donné en alliance des nations »)	122, 5 (le Christ, alliance des nations)
²⁷ 50, 4 [chant du serviteur, suite] (« le Seigneur me donne une langue pour que je sache quand il me faut parler... »)	102, 5 (appliqué au Christ, resté muet devant Pilate)
²⁸ 51, 4-5 (« écoutez-moi... une Loi est sortie de moi... pour devenir lumière des nations »)	11, 3 (appliqué au Christ, Loi nouvelle et éternelle)
²⁹ 52, 5 (« mon nom est blasphémé parmi les nations »)	17, 2 (appliqué au Christ et aux chrétiens persécutés par les Juifs)
³⁰ 52, 10 – 54, 6 [chant du serviteur, suite] (« le Seigneur révèlera son bras saint face à toutes les nations... Voici, son serviteur comprendra, et il sera exalté... Il n'a ni apparence ni gloire... homme livré aux coups... comme une brebis... sa génération, qui la racontera... »)	13, 2-9 (appliqué au Christ et à sa génération, à l'humilité de sa vie, à ses disciples, à sa passion...); cité par parties : 42, 2 (« Seigneur, qui a cru à nos paroles »); 43, 3 (la naissance virginale et la passion); 118, 4 (« ceux à qui rien de lui n'avait été annoncé verront »); et encore : 63, 2; 68, 4 et 76, 2 (« sa génération... »); 72, 3; 89, 3; 90, 1; 111, 3; 114, 2 (« comme une brebis... »); 85, 1; 88, 8; 121, 3 (« sans apparence »); 97, 2 (« je livrerai les riches pour prix de sa mort »); 102, 7 (« il n'a pas commis d'iniquité »);
³¹ 55, 3-13 (exhortation : l'alliance éternelle offerte aux [douze : LXX] nations, avec David comme prince)	14, 4-7 (appliqué au nouveau Législateur, qui est le Christ); cité partiellement une première fois en 12, 1
³² 57, 1-5 (épreuves du juste : « voyez comme le juste a péri... sa sépulture a été enlevée du milieu des hommes... [vous qui] offrez en sacrifices vos enfants aux idoles »)	16, 4 (v. 1-3 appliqués à la passion du Christ); repris partiellement en 110, 6 et 119, 3 (v. 1); en 97, 2 et 118, 1 (v. 2 appliqué à la résurrection); en 46, 6 (v. 5 en substance, appliqué aux sacrifices à Baal)
³³ 58, 1-14 (prône le jeûne spirituel, mais légitime le sabbat)	15, 2-6 (v. 1-11, pour un jeûne spirituel); 27, 1 (v. 13-14 dans la bouche de Tryphon, en faveur du respect du sabbat)
³⁴ 62, 10 – 63, 6 (« élevez un étendard pour les nations... voici, le sauveur est venu... »)	26, 3-4 (appliqué au Christ et aux nations promises à l'héritage); 119, 3 (v. 12, appliqué au nouveau peuple saint)
³⁵ 63, 15 – 64, 11 [abrégé; suite du passage précédent] (le peuple abandonné de Dieu, Jérusalem devenue un désert)	25, 2-5 (les juifs, qui se prétendent enfants d'Abraham, rejetés de l'héritage)
³⁶ 65, 1-3 [suite du passage précédent] (« je me suis manifesté à ceux qui ne me cherchaient pas »)	24, 3 (les nations forment le nouveau peuple); cf. 97, 2 et 114, 2 (v. 2, contre le peuple rebelle); 119, 4 (v. 1, le nouveau peuple)

³⁷ 65, 8-12 [suite du passage précédent] « de même que l'on trouve un grain dans une grappe... à cause de mon serviteur... je ne les ferai pas tous pérorir... je ferai sortir une descendance d'Israël et de Juda, elle héritera de ma montagne sainte »	135, 4 (Jacob-Israël sont des noms du Christ, les chrétiens constituent la race israélite véritable) et 136, 1 (une partie d'Israël sera sauvé)
³⁸ 65, 17-25 [suite du passage précédent] (« il y aura un nouveau ciel, une nouvelle terre... »)	81, 1-2 (appliqué au millénium) ; exégèse en 81, 3
³⁹ 66, 1 [suite du passage précédent] (contre le culte du Temple : « quelle sorte de maison m'avez-vous bâtie ? »)	22, 11 (contre le culte du Temple)
⁴⁰ 66, 5-11 [suite du passage précédent] (oracle sur Jérusalem : « écoutez la parole du Seigneur... dites 'nos frères' à ceux qui vous haïssent... il est apparu au milieu de leur joie... qui a rien vu de tel... exulte, Jérusalem... goûtez les délices de son entrée glorieuse »)	85, 8-9 (application au précepte du Christ : 'aimez vos ennemis' ; au mystère de la 'renaissance', soit le baptême qui sauve de la mort, soit la résurrection ; à la parousie plutôt qu'à l'entrée de Jésus à Jérusalem : cf. 85, 7)
⁴¹ 66, 23-24 [suite du passage précédent] (discours eschatologique : le jugement et le châtement par le feu et le ver de ceux qui transgressent)	44, 3 (le châtement des impies, à savoir les juifs qui refusent la vérité et persécutent les chrétiens, croyant que leur qualité de race d'Abraham leur assure le salut : cf. 44, 1-2) ; 130, 1 et 140, 3 (le « ver » et le « feu » rongent ceux qui transgressent)

Examinons d'abord quels emplois Justin fait du texte d'Isaïe. Les fragments les plus nombreux (18 passages sur 41) se rapportent à la parousie, dont Justin voit l'annonce dans les oracles du prophète : M⁸, M⁹, M¹⁰, M¹¹ et M¹⁸ rapportés à la naissance du Christ ; M²¹ appliqué au précurseur ; M¹⁹ rapporté aux miracles ; M¹⁵ et M²⁰ appliqués à la victoire du Christ sur le mal (Satan, les démons, les ennemis). Les identifications strictement typologiques sont plus rares : M⁷ : Josué type du Christ ; M²², M²⁵ et M³⁷ : Jacob prototype du Christ ; M²⁷, M³⁰ et M³² : le serviteur souffrant ou le juste persécuté identifié au Christ ; M⁴⁰ : application d'un oracle au précepte chrétien d'amour du prochain.

À peine moins nombreux (14 textes cités), les passages rapportés à la thématique du nouveau peuple et de la nouvelle Loi. Le mieux représenté est le thème du transfert de l'Alliance et de l'Israël véritable : M⁴, M¹², M¹⁴, M¹⁶, M²³, M²⁶, M²⁸, M³¹, M³⁴, M³⁵, M³⁶, M³⁷ ; tandis que celui du culte véritable (circoncision, ablutions véritables) est moins bien représenté : M², M³³.

Les invectives et malédictions viennent en troisième (10 textes cités), avec transposition de l'époque d'Isaïe à la situation présente : M¹⁶ et M²⁴ : aveuglement des juifs qui refusent de reconnaître le Messie annoncé ; M⁵ et M⁶ : dénonciation des juifs comme meurtriers du Juste et persécuteurs des chrétiens ; M¹, M³⁵, M⁴¹ : exclusion des juifs de l'héritage ; M³⁹ : critique des rituels juifs ; M³ : vices attri-

bués aux juifs et surtout à leurs chefs religieux ou politiques ; M⁴⁴ : châtement des juifs. Il est intéressant de voir comment l'argumentation anti-juive de Justin se fonde principalement sur les Écritures, par détournement ou actualisation des textes prophétiques, grands pourvoyeurs d'invectives.

Les autres textes se rapportent aux anges rebelles (M¹⁷), à la contrefaçon diabolique (M¹⁸), au millenium (M³⁸).

Les passages privilégiés par Justin sont, dans le premier Isaïe, les invectives contre le peuple ingrat (*Is* 1-5 = M¹ à M⁶) et la prophétie de l'Emmanuel (*Is* 6-11 = M⁷ à M¹¹) ; dans le deutéro-Isaïe (40-55), les chants du serviteur et ses développements connexes (*Is* 42-52 = M²² à M³⁰) ; tandis que le trito-Isaïe ne fournit que des développements hétérogènes (*Is* 57-66 = M³² à M⁴¹), desquels il faut isoler l'oracle sur Jérusalem (*Is* 62-66 = M³⁴ à M⁴¹), qui est cité très largement à travers un grand nombre de chapitres : 62, 10 – 63,6 [manquent 63, 6 – 63, 14] ; 63, 15 – 64, 11 [manquent 65, 1 – 7] ; 65, 8 – 65, 12 [manquent 65, 13 – 65, 16] ; 65, 17 – 66, 1 [manquent 66, 2-4] ; 66, 5 – 66, 11 [manquent 66, 12-22] ; 66, 23-24 [fin d'Isaïe].

Isaïe est bien entendu le prophète messianique par excellence, par la figure de l'Emmanuel et celle du « serviteur souffrant » ; il est aussi le meilleur allié des chrétiens dans sa dénonciation des cultes sacrificiels ou de l'infidélité d'Israël et de ses chefs, ainsi que par ses invectives. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de son omniprésence : plus de quarante citations, et parmi les plus longues contenues dans le *Dialogue* ; on peut même comparer la citation par bribes d'Is 62-66 aux citations intégrales de certains des psaumes. Ce type d'utilisation des textes scripturaires semble se rattacher plutôt à une lecture personnelle de l'ensemble du Livre qu'à une utilisation d'anthologies, et cela d'autant plus que les citations tirées du trito-Isaïe n'illustrent pas un thème unique, centré autour de la figure du Christ.

En fait, comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, Justin semble combiner les extraits d'anthologies, reconnaissables soit grâce à leur utilisation parallèle chez d'autres auteurs chrétiens, soit grâce à leurs variantes propres, et une lecture ou une utilisation personnelle du prophète.

Pour ne recourir qu'à un seul exemple, on peut en trouver la confirmation dans la citation d'*Is* 3, 10 : « Lions [δῆσομεν] le juste, car il est une gêne pour nous » (texte reçu de la Septante). Justin cite le passage plusieurs fois, mais dans des textes différents : *Dial.* 17, 2 : « Lions [δῆσομεν] le juste, car il est une gêne pour nous » ; *Dial.* 133, 2 : « Lions [δῆσομεν] le juste... » ; *Dial.* 136, 2 : « Supprimons [ἄρωμεν] le juste... » ; *Dial.* 137, 3 : « [Je cite le passage] comme l'ont traduit [ἐξηγήσαντο] les Septante : Supprimons [ἄρωμεν] le juste, car il est une gêne pour nous, tandis qu'au début de notre entretien j'avais cité ce que vous voulez qu'on lise : Lions [δῆσομεν] le juste, car il est une gêne pour nous. »

Justin distingue donc : 1) la leçon qu'il attribue aux juifs, qui est en fait celle de la Septante communément reçue ; 2) la leçon qu'il tire de son modèle, qui provient soit d'une Septante altérée, soit d'un florilège défectueux. Mais la leçon défectueuse se retrouvant par ailleurs (Hégésippe, Clément d'Alexandrie et Eusèbe), il est impossible qu'elle soit le fait du seul exemplaire de Justin (la variante n'est pas autrement attestée dans les manuscrits de la Septante, d'après les éditions de Rahlfs et de Ziegler), mais elle provient nécessairement d'une anthologie, où l'erreur se serait introduite par contamination de *Pr* 1, 12 : κρύψωμεν δὲ εἰς γῆν ἄνδρα δίκαιον ἀδίκως... καὶ ἄρωμεν αὐτοῦ τὴν μνήμην ἐκ γῆς (« et supprimons sa mémoire de la terre »).

Les parallèles les plus nombreux se trouvent chez Irénée, *Haer.* et Barnabé, *Epist.* :

M ^x	Is	H = <i>Haer.</i> // E = <i>Epist. B.</i>	M ^x	Is	H = <i>Haer.</i> // E = <i>Epist. B.</i>
-	1,2	E 9,3	22	42,10	H 4,9,1
-	1,10	E 9,3	23	43,10	H 4,5,1
-	1,11-13	E 2,4	26	49,6-7	E 14,8
2	1,16	H 4,41,3	-	50,6-7	E 5,14
3	1,23	H 4,2,6	-	50,8-9	E 6,1
-	3,9-10	E 6,8	-	52,7	H 3,13,1
6	5,21	E 4,11	30	53,2-3	H 3,19,2 (allusion)
7	6,8	H 3,3,3 (allusion)	30	53,4	H 4,33,11
-	7,2	E 9,2	30	53,7-8	H 3,12,8 E 5,2
8	7,10-16	H 3,21,4	31	55,8-9	H 2,13,3 (allusion)
9	8,4	H 3,16,4	31	55,10	H 4,25,3 (allusion)
10	9,5	H 4,33,11	33	58,4-5	E 3,1-2
11	11,1-4	H 3,9,3	33	58,6-10	H 4,17,3 E 3,3-5
-	29,3	H 4,12,4	33	58,14	H 5,34,2
17	30,1	H 4,18,3	36	65,1	H 3,6,1
18	33,13	E 9,1	36	65,2	H 5,15,1 E 12,4
18	33,16-18	E 11,5 ; 4,11	38	65,17-18	H 5,35,2
-	33,20	H 3,20,4	38	65,18-22	H 4,34,4
19	35,3-6	H 3,20,3 ; 4,33,11 ;	38	65,25	H 5,33,4
22	42,1-4	H 3,11,6 (en substance)	39	66,1	H 4,2,5 E 16,2
22	42,5	H 4,2,1	-	66,2	E 19,4
22	42,6-7	E 14,7	41	66,24	H 2,32,1

Vingt-et-un passages d'Isaïe présents dans le *Dialogue* de Justin, sur quarante-et-un, se retrouvent donc chez Irénée et Barnabé, ce qui représente une proportion énorme. À ce chiffre, il faut joindre celui des versets immédiatement antérieurs ou postérieurs à ceux cités par Justin, ce qui augmente encore leur nombre d'une dizaine d'unités.

Le *Livre d'Isaïe* était déjà très présent dans la première partie de l'*Apologie*, mais pratiquement dans les mêmes passages ; aux versets déjà cités (indiqués ici en italiques), on peut toutefois en ajouter quelques-uns, en indiquant les parallèles chez Irénée et Barnabé :

<i>Is</i>	<i>Apol.</i> 1	<i>Haer.</i> // <i>Epist.</i> B.	<i>Is</i>	<i>Apol.</i> 1	<i>Haer.</i> // <i>Epist.</i> B.
1,3-4	63,2. 12 ; 37,1-2	H 1,19,1	45,23	52,6	
1,7	47,5 (allusion)		50,6-8	38,2-3	H 4,33,12-13 E 5,14; 6,1.3
1,9	53,7		51,5	32,12; cf. M ²⁸	
1,11-20	37,5-8; 13,1 (allusion); 44,3-6; 61,7-8	H 4,17,1; 4,36,2; 4,41,3 E 2,5	52,13 - 54,1	50,2-11; 51,1-5; 52,3 (allusion); 53,5; cf. M ³⁰	H 1,10,3; 2,8,5; 3,12,8; 4,23,2; 4,33,1; 4,33,11-12; etc. E 5,2
2,3-4	39,1	H 4,34,4	57,1-2	48,5-6; cf. M ³²	H 4,34,4
5,20	49,7; cf. M ⁶		58,2	35,4 (allusion); cf. M ³³	
7,14	33,1.4; 54,8 (allusion); 54,8 (allusion); cf. M ⁸	H 3,9,2 et passim	58,6-7	37,8; cf. M ³³	H 4,17,3 E 3,3-5
9,5	35,2; cf. M ¹⁰	H 4,33,11	63,17	52,12; cf. M ³⁵	
11,1	32,12; cf. M ¹¹	H 3,9,3	64,9-11	47,2-3; 52,12; cf. M ³⁵	
11,12	52,10 (allusion)	H 4,33,1 et 5,17,4 (allusions)	65,1-3	35,3; 38,1; 49,2-4; cf. M ³⁶	H 3,6,1; 5,15,1 E 12,4
26,9	48,2 (allusion)		66,1	37,3-4; cf. M ³⁹	H 4,2,5 E 16,2
29,13	52,11 (allusion); cf. M ¹⁶	H 4,12,4	66,24	52,8; cf. M ⁴¹	H 2,32,1
35,5	48,2 (allusion); cf. M ¹⁹	H 4,33,11			

Ce nouveau recensement corrobore le fait que Justin et Irénée ont puisé dans un même dossier – sauf à penser qu'Irénée est beaucoup plus tributaire de Justin qu'on ne le croit généralement. Il confirme aussi l'existence de grands blocs de citations du prophète : *Is* 1-11 (invectives contre le peuple) ; *Is* 42-52 (chants du serviteur) ; *Is* 57-66 (trito-Isaïe). Ce qui toutefois distingue Justin d'Irénée, c'est le fait que le premier cite des passages beaucoup plus longs que le second, qui pourraient relever d'une lecture ou d'une sélection personnelle, mais pas nécessairement nouvelle, et non de la simple reprise de passages déjà rassemblés au sein d'un recueil.

N. Les grands prophètes (suite) : Jérémie, Ézéchiel, Daniel

Les autres grands prophètes (Jérémie, Ézéchiel et Daniel) sont à eux trois moitié moins cités qu'Isaïe. Parmi eux, Jérémie est le mieux représenté (N¹ à N¹⁰), suivi de peu par Ézéchiel (N¹¹ à N¹⁸), tandis que Daniel est relativement négligé (N¹⁹ et N²⁰).

¹ Jr 2, 13 (apostasie d'Israël envers son Dieu : « vous l'avez abandonné, lui la source vive, et vous vous êtes creusé des citernes lézardées... »)	19, 2 (opposition entre le baptême d'eau vive et celui des ablutions rituelles) ; 140, 1 (sens figuré : la source vive est celle de Dieu, l'eau des citernes est celle des didascales juifs : cf. 140, 1-2)
² 4, 3-4 (« ne semez point sur des épines... circoncisez le prépuce de votre cœur »)	28, 2 (opposition entre les épines de la Loi et la jachère grasse de l'enseignement du Christ, entre la circoncision de la chair et celle du cœur : cf. 28, 2-4)
³ 5, 21 (« vos oreilles sont bouchées, vos yeux émoussés, votre cœur épaissi », à l'adresse du peuple indocile et rebelle)	12, 2 (appliqué au mépris des juifs pour la nouvelle Alliance)
⁴ 7, 21-22 (« je n'ai rien prescrit à vos pères ni sur les sacrifices ni sur les libations le jour où je les ai fait sortir d'Égypte »)	22, 6 (Dieu n'a nul besoin d'offrandes et de sacrifices)
⁵ 7, 31 [simple allusion] (les sacrifices humains à Tophet en l'honneur de Moloch)	133, 1 (ingratitude et infidélité des juifs : les sacrifices d'enfants ; cf. 132, 1 : le veau d'or ; l'idolâtrie ; la prostitution avec les filles des étrangers)
⁶ 9, 24-25 (« toute la nation d'Israël est incirconcise de cœur »)	28, 3 (la circoncision charnelle n'est qu'un signe, la « belle et bonne circoncision » est celle du cœur : cf. 28, 4)
⁷ 11, 19 (« je suis comme l'agneau innocent... retranchons-le des vivants », à propos de Jérémie persécuté)	72, 2 (appliqué au Christ)
⁸ 38, 15 [31, 15] (livre de la consolation d'Israël : « une voix s'est fait entendre de Rama... c'est Rachel qui pleure ses enfants... »)	78, 8 (application au massacre des innocents d'après Mt 2, 18)
⁹ 38, 27 [31, 27] (livre de la consolation, suite : restauration d'Israël : « je ferai se lever pour Israël et pour Juda une générations d'hommes et une génération de bêtes »)	123, 5 (appliqué au nouvel Israël chrétien)
¹⁰ 38, 31-32 [31, 31-32] (livre de la consolation, suite : la nouvelle alliance : « je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une nouvelle alliance »)	11, 3 (rapporté à la nouvelle alliance chrétienne)

¹¹ Ez 14, 14 ou 20 [citation libre] (« même si Noé, Daniel et Job intercèdent pour leur fils... » + 18, 20 [citation libre] (« car le père n'est pas au-dessus du fils... chacun est sauvé par sa propre justice »)	140, 3 ; citation partielle en 44, 2 et 45, 1 [variante : Jacob] (chacun est sauvé par sa propre justice, et non en sa qualité de fils d'Abraham ; cf. 140, 2) ;
¹² 16, 3 (« ton père est Amorrhéen et ta mère Hé-téenne »), à propos de Jérusalem	77, 4 (exemple des appellations cryptées de la Bible)
¹³ 20, 12 (Dieu donne les sabbats comme signe, « afin qu'ils sachent que je suis le Dieu qui les sanctifie »)	19, 6 [variante : « qui vous a rachetés »] (les prescriptions ont été données pour que le peuple garde la mémoire de Dieu)
¹⁴ 20, 19-26 [ordre libre des premiers versets] (« je suis le Seigneur votre Dieu... sanctifiez mes sabbats, et ils seront entre vous et moi un signe... je leur ai donné des préceptes qui n'étaient pas bons... »)	21, 2-4 (les prescriptions ont été données par Dieu comme signe)
¹⁵ 33, 7 et 8-9 cités librement (ou 3, 17-19) [mission d'Ézéchiel] (« je t'ai établi sentinelle pour la maison d'Israël... si le pécheur pêche... c'est à toi que je demanderai son sang »)	82, 3 (rapporté à l'obligation qu'a tout chrétien de faire des conversions) ; variante : « pour la maison de Juda »
¹⁶ 33, 20 [suite du passage précédent, citation très libre] (« là où je vous trouverai là aussi je vous jugerai »)	47, 5 (parole attribuée par erreur à Jésus ; appliqué au châtement de celui qui est passé de la justice à l'injustice ; contexte : lesquels des juifs qui ne reconnaissent pas le Christ seront sauvés)
¹⁷ 36, 12 (oracle sur les montagne d'Israël : « j'engendrerai sur vous des hommes... ils vous auront en héritage... »)	123, 6 (les juifs ne sont pas le seul Israël, Dieu en fait bénit « l'autre Israël » ; cf. 123, 5)
¹⁸ 44, 3 [simple formule attribuée explicitement à Ézéchiel] (« celui qui commande dans la maison », à propos du prince qui peut entrer dans la maison de Yahvé)	118, 2 (appliqué au Christ)
¹⁹ Dn 2, 34 (vision de Daniel, la pierre qui brise la statue : « une pierre s'est détachée... »)	70, 1 ; 76, 1 (la pierre d'où serait né Mithra et la grotte mithriaque sont des contrefaçons de la pierre dont parle Daniel – symbole du Christ : cf. 34, 2, et <i>passim</i>)
²⁰ 7, 9-28 (vision de Daniel : l'Ancien des jours et le Fils d'homme)	31, 1-7 (appliqué au Christ) ; reprise partielle en 76, 1 et 79, 2

Les oracles de Jérémie servent essentiellement à mettre en vis-à-vis l'Israël charnel et le nouvel Israël qu'est l'Église chrétienne (8 passages sur 10) : opposition entre les ablutions rituelles des juifs et le baptême chrétien (N¹), entre la mauvaise terre de la Loi et la bonne terre de l'enseignement du Christ, avec, sans doute, une référence implicite à la parabole du semeur [*Mt* 13, 3-9 et 18-23] (N²),

entre la circoncision charnelle et la circoncision spirituelle (N⁶) ; substitution de la nouvelle Alliance à l'Ancienne (N⁹ ; N¹⁰) ; dénonciation de la vanité des sacrifices (N⁴) ; réprimandes ou invectives à l'adresse du peuple indocile et rebelle (N³), infidèle à son Dieu (N⁵). Seuls deux d'entre eux sont référés au Christ : N⁷, à travers la métaphore de l'agneau innocent apporté pour le sacrifice, avec, de nouveau, une référence implicite à la tradition la plus ancienne de l'Église, celle du sacrifice pascal (*Ac* 8, 32 ; *Jn* 1, 29 ; *Ap* 5, 6) ; et N⁸, où est rappelé le massacre des innocents (voulu par le « juif » Hérode) avec la citation ambivalente de *Jr* 31, 15 = *Mt* 2, 18, dans laquelle Rachel figure certes les mères des enfants massacrés, mais pourrait aussi préfigurer Marie comme *mater dolorosa*.

Le chapitre 38 [31] (livre de la consolation d'Israël) est le plus fréquemment cité (N⁸ à N¹⁰), alors qu'il n'apparaît pas chez Barnabé. La série *Jr* 2 à 11 (sur la cinquantaine de chapitres que compte le *Livre de Jérémie*) vient en second, avec des extraits disparates, bien représentés toutefois chez les autres Pères : N¹ (*Jr* 2, 13) chez Barnabé, Irénée et Tertullien ; N² (*Jr* 4, 3-4) chez Barnabé et Tertullien ; N³ (*Jr* 5, 21) chez Tertullien ; N⁴ (*Jr* 7, 21-22) chez Irénée ; N⁵ (*Jr* 7, 31) dans la *Passion d'Apollonius* ; N⁶ (*Jr* 9, 24-25) chez Irénée et Barnabé ; N⁷ (*Jr* 11, 19) chez Méliton et Tertullien ; N⁸ (*Jr* 38, 10-14) chez Irénée ; N¹⁰ (*Jr* 28, 31-32) encore chez Irénée.

N ^x	<i>Jr</i>	H = <i>Haer.</i> // E = <i>Epist. B.</i>	N ^x	<i>Jr</i>	H = <i>Haer.</i> // E = <i>Epist. B.</i>
N ¹	2,12-13	H 3,24,1 E 11,3	N ⁶	9,24-26	H 4,7,3 E 9,5
N ²	4,3-4	E 9,1. 5	N ⁸	38,10-14	H 5,34,3
N ⁴	7,21-25	H 4,17,3 E 2,7	N ¹⁰	38,31-32	H 4,9,1

Les oracles d'Ézéchiel portent majoritairement sur la vanité des prescriptions, données par Dieu à titre de simples « signes » (εἰς σημεῖον : *Ez* 20, 12,20), c'est-à-dire comme rappels, pour que le peuple garde la mémoire de son Dieu (M¹³ en *Dial.* 19, 6 ; M¹⁴ en *Dial.* 21, 1-4) ; ainsi que sur le transfert de l'héritage d'une part au profit de « l'autre Israël » (N¹⁷) qu'est l'Église, d'autre part en fonction des mérites de chacun, la qualité de « fils d'Abraham » n'étant plus la condition nécessaire au salut et le Christ juge pardonnant au repentir de la même manière qu'il sait punir le renégat (N¹¹ ; N¹⁶). Un seul oracle peut être qualifié de christologique, à savoir *Ez* 44, 3, cité très fragmentairement, où le « prince » (ὁ ἡγούμενος dans la Septante, ὁ ἡγούμενος ἐν τῷ οἴκῳ chez Justin) seul autorisé à entrer dans le sanctuaire et prenant son repas « en face du Seigneur » est identifié au Christ. Un autre parallèle doit être signalé : celui qui assimile le rôle du prophète comme « sentinelle » (σκοπός) de la maison de Judas à celui que Justin s'attribue à lui-même aussi bien qu'à l'ensemble des chrétiens, à savoir l'obligation de faire des conversions, sous peine de châtement (N¹⁵). Enfin, pour asseoir son exégèse (le roi des Assyriens d'*Is* 8, 4 désignant Hérode), Justin juge

bon de rappeler à son interlocuteur que la Bible use souvent d'appellations cryptées, telle la mystérieuse généalogie que le prophète attribue à Jérusalem en *Ez* 16, 3 (N¹²), soulignant ses origines cananéennes, et non israélites : amorrhéennes du côté des hommes, hittites du côté des femmes. Tertullien (*Mar.* 3, 13, 9, et *Jud.* 9, 14) cite le verset sans ambiguïté aucune, pour dénoncer la dégénérescence du peuple hébreu qui a imité les dérèglements de ces peuples.

Les citations d'Ézéchiel proviennent de deux séries : *Ez* 14 à 20 (première série d'oracles contre Jérusalem infidèle) et 33 à 36 (troisième série d'oracles sur Jérusalem). La première série est bien représentée chez les Pères : N¹¹ (*Ez* 14, 14, 20) chez Clément, *2 Cor.* ; N¹² (*Ez* 16, 3) chez Tertullien ; N¹³ (*Ez* 20, 12) chez Irénée ; N¹⁴ (*Ez* 20, 19-26) cité partiellement par Irénée. La seconde série semble relever d'un choix original de Justin : N¹⁵ et N¹⁶ (*Ez* 33, 7-9, 20, qui traite de la mission du prophète comme « guetteur ») ne sont représentés nulle part ailleurs que chez Justin ; N¹⁷ (*Ez* 36, 12) et N¹⁸ (*Ez* 44, 3, interprété christologiquement) n'apparaissent eux aussi que chez Justin.

N ^x	<i>Ez</i>	H = <i>Haer.</i> // E = <i>Epist. B.</i>	N ^x	<i>Ez</i>	H = <i>Haer.</i> // E = <i>Epist. B.</i>
N ¹³	20,12	H 4,16,1	N ¹⁴	20,24-25	H 4,15,1

Aussi étrange que cela puisse paraître, le *Livre de Daniel* n'est cité que dans deux de ses passages, toujours dans un contexte christologique. C'est évidemment la longue évocation de l'adoubement (« lui furent donnés puissance et honneurs royaux ») du « fils d'homme » par l'Ancien des jours qui occupe la place principale, donnée qu'elle est d'abord dans son intégralité (*Dn* 7, 9-28 en *Dial.* 31, 1-7), puis reprise très partiellement par deux fois (N²⁰). Justin explique que cette vision est une annonce de la parousie, identifiant clairement le « fils d'homme » au Christ dans sa gloire, dans la tradition de Matthieu (*Mt* 24, 30) et de l'Apocalypse (*Ap* 1, 7), mais sans autrement expliciter la vision – par exemple en demeurant silencieux sur le mystérieux personnage de l'Ancien des jours, qu'il semble toutefois identifier au Père. Il est aussi fait mention d'un autre passage, à savoir *Dn* 2, 34, qui est une interprétation de la vision qu'eut Nabuchodonosor de la statue gigantesque aux pieds d'argile (*Da* 2, 31-45) : Justin n'en retient qu'un bref passage, celui qui évoque la pierre « détachée sans l'œuvre d'une main » qui vient frapper la statue et briser ses pieds d'argile (*Da* 2, 34-35 = N¹⁹). La pierre détachée [ἐκτετραῖσθαι], selon l'Apologiste, représente le Christ « émané du Père [προβάλλοντος] » (*Dial.* 76, 1), tandis que la paroi d'où s'est détachée la pierre représente la grotte de la nativité. Mais si Justin donne cette exégèse, c'est autant pour manifester une annonce messianique que pour dénoncer la contrefaçon que constitue à ses yeux la grotte mithriaque (*Dial.* 70, 1), symbole de l'action des démons contre la nouvelle doctrine. Ce type d'exégèse à rebours est l'une des

caractéristiques de la manière de Justin, et doit être attribué à son propre effort exégétique.

N ^x	Dn	H = Haer. // E = Epist. B.	N ^x	Dn	H = Haer. // E = Epist. B.
N ¹⁹	2,33-35	H 5,26,1; 3,21,7; 4,20,11 E 4,4	N ²⁰	7,7-27	H 5,25,3; 4,20,11; etc. E 4,5

O. Citations composites

Les citations composites sont très intéressantes, parce qu'a priori, elles ne paraissent pas devoir résulter d'un choix textuel effectué par Justin. On n'en trouve chez Justin que trois, forgées à partir des Psaumes et des prophètes.

¹ <i>Ps</i> 105, 37b + <i>Is</i> 1, 23 + 1, 15 + 3, 16 + <i>Ps</i> 13, 3 + 139, 4 + <i>Is</i> 59, 7-8 [simples formules] (série de reproches adressés à Israël : « sacrifiant vos enfants aux démons », « complices des voleurs », etc.)	D. 27, 2-3 (appliqué aux juifs contemporains de Justin)
² <i>Jer</i> 2, 13 (cité en D 19, 2 plus complètement : malédiction sur Israël apostat : l'eau vive et les citernes fissurées) + <i>Is</i> 16, 1 (attribué par erreur à Jérémie : le mont Sion comparé à un désert de pierre) + <i>Jer</i> 3, 8 (Jérusalem répudié)	D. 114, 5 (les Juifs n'ont pas compris les prophéties relatives au Christ)

Malheureusement, la première d'entre elle (O¹) n'apparaît telle quelle chez Justin, tandis que plusieurs des versets pris séparément sont cités ailleurs chez l'Apologiste : *Is* 1, 23 en *Dial.* 82, 4 ; *Is* 1, 15 fait suite à *Is* 1, 16 cité en *Dial.* 18, 2 ; *Is* 3, 16 fait suite à *Is* 3, 9-15 cité en *Dial.* 17, 2. On peut donc éventuellement admettre qu'il s'agit d'un « centon » (*patchwork*) constitué par Justin lui-même à partir du texte d'Isaïe, qu'il connaissait bien, et augmenté de passages des Psaumes. Mais ce n'est là que pure hypothèse, car ce travail de rhapsodie peut évidemment être antérieur. Bien évidemment, les textes pris séparément sont abondamment cités par les Pères : *Ps* 105, 37 par Justin lui-même en *Dial.* 19, 6 et 73, 6 (sacrifices d'enfants aux « démons », simple allusion) ; *Is* 1, 23 (« amateurs de présents... ») par Justin lui-même en *Dial.* 82, 4, ainsi que par Barnabé et Tertullien (« complices des voleurs ») ; *Is* 1, 15 (« les mains pleines de sang »), par Irénée et Tertullien ; *Ps* 13, 3 (« dévoyés ») par Irénée ; *Ps* 139, 4 par l'*Épître des apôtres* (« sous leurs lèvres un venin de vipère ») ; *Is* 59, 7-8 (« dans leurs voies ruine et misère... ») se retrouve peut-être de manière allusive dans les *Odes de Salomon*, ainsi que chez Clément, qui doit dépendre au moins en partie de Justin.

La seconde citation (O²) lie de façon assez incohérente deux passages de Jérémie à un troisième d'Isaïe, attribué lui aussi faussement à Jérémie. Le premier verset est tiré d'une malédiction du prophète (*Jr* 2, 13) qui est citée plus complètement en *Dial.* 19, 2 (les « citernes trouées ») ; c'est la preuve que Justin ne connaissait pas le passage uniquement à travers cette citation composite. Le second verset est présenté comme provenant de Jérémie, alors qu'il est tiré d'Isaïe (*Is* 16, 1). Ce verset ainsi que le troisième sur la Jérusalem répudiée (*Jr* 3, 8) apparaissent aussi plus complètement chez Barnabé, *Epist.* 11, 2-3, qui cite comme provenant « du prophète » (demeuré anonyme) *Jr* 2, 12-13 + *Is* 16, 1, avec des variantes notables. On peut penser à une source commune comprenant successivement ces trois passages, et qu'auraient diversement exploitée Justin et le Pseudo-Barnabé.

P. Agrapha et spuria

La présence d'*agrapha* est elle aussi particulièrement précieuse, dans la mesure où elle témoigne nécessairement d'une source commune autre que l'auteur supposé. Il s'en trouve trois au sein du *Dialogue*.

¹ D. 72, 1 : « Esdras dit au peuple : cette Pâque est notre sauveur... » (le Christ est notre Pâque, cf. <i>1Co</i> 5, 7)	attribué faussement par Justin à Esdras et présenté comme supprimé des Écritures ; présent aussi chez Lactance
² D. 72, 4 : « le Seigneur Dieu, saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts... »	attribué faussement par Justin à Jérémie ; présent aussi chez Irénée ; appliqué par Justin à la descente du Christ aux Enfers
³ D. 138, 1 : Dieu à Jérusalem : « lors du déluge de Noé, je t'ai sauvé »	attribué faussement à Isaïe (peut-être d'après <i>Is</i> 54, 8-9) ; le salut opéré lors du déluge est le type du salut opéré par le Christ

Le premier *agraphon* (P¹) est cité comme provenant d'Esdras. Justin, cependant, le présente, comme supprimé des Écritures. Mais le caractère indubitablement chrétien du *testimonium* (« cette pâque est notre Sauveur et notre refuge »), que traduit l'identification de la Pâque au Sauveur, d'après *1Co* 5, 7 (καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός), même si l'on peut penser à une influence de tel ou tel des Psaumes (par ex. *Ps* 17, 3 : κύριος στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύστης μου : « le Seigneur est ma force, mon refuge, mon protecteur »), interdit d'y voir un texte juif. Le fait que le passage figure aussi chez Lactance, *Inst.* 4, 18, 22¹¹, tendrait à montrer que Justin ne s'est pas trompé par

¹¹ Le texte y est plus complet : « Chez Esdras, il est écrit : Et Esdras dit au peuple : Cette

lui-même dans son attribution, mais qu'il l'a emprunté sous ce nom à un recueil antérieur, peut-être un recueil de *testimonia* qui l'aurait lui-même puisé dans un midrash du *Livre d'Esdras* ou dans un *Esdras* chrétien¹². L'assurance avec laquelle Justin reproche aux juifs ce qu'il faut bien appeler un acte de censure prouve en tout cas que Justin était sûr de l'authenticité du passage.

Le second *agraphon* (P²) est cité comme provenant de Jérémie, un prophète que Justin connaît bien, puisqu'il lui a emprunté une dizaine de passages, dont certains (la série N⁸ à N¹⁰), semble-t-il, par une lecture directe du Livre de la consolation. Néanmoins, ce passage n'est pas tiré de Jérémie, même si Justin accuse les juifs de l'y avoir retranché. Le fait qu'il suive de quelques lignes seulement le précédent *testimonium* du Pseudo-Esdras donne à penser que l'un et l'autre proviennent d'un même recueil apparemment peu sûr. Irénée, *Haer.* 3, 20, 4 et 4, 22, 1, le conserve aussi sous le nom de Jérémie, à peu près dans les mêmes termes (add. in fine *uti saluaret eos*).

Le troisième *agraphon* (P³) est cité comme provenant d'Isaïe, sans qu'il soit possible de l'identifier précisément : ἐπὶ τοῦ κατακλισμοῦ τοῦ Νῶε ἔσωσά σε. On peut toutefois le rapprocher d'*Is* 54, 8-9, un passage qui appartient lui aussi au chant du serviteur où Justin a déjà largement puisé : [ἐν ἑλέει αἰωνίῳ ἐλεήσω σε, εἶπεν] ὁ ῥυσάμενός σε κύριος. ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπὶ Νωε [τοῦτό μοί ἐστιν]. La formulation est très différente, la ponctuation doit elle aussi être établie différemment, mais le destinataire est bien le même, à savoir Jérusalem, comme l'a écrit Justin. On peut penser que l'Apologiste cite le passage de mémoire, car il semble étonnant qu'il ait eu un accès fidèle aux versets qui précèdent (M²⁷ à M³² = *Is* 50 à 57), mais non à celui-ci.

Conclusion

Cette revue des citations vétérotestamentaires du *Dialogue* n'infirmes évidemment pas le constat déjà ancien que Justin dépend à la fois d'une tradition exégétique primitive (puisque'on peut même en trouver des traces dans les textes évangéliques) et de recueils de *testimonia* juifs ou judéo-chrétiens, même si l'on ne peut pas toujours trouver de parallèle patristique à chacune d'entre elles au sein des

Pâque est notre sauveur et notre refuge ; pensez-y, et que cette idée monte en votre cœur : nous allons l'humilier *in signo*, et, après cela, nous espérons en lui, pour que ce lieu ne soit pas abandonné pour l'éternité, dit le Seigneur Dieu des vertus. Si vous ne croyez pas en lui et n'écoutez pas son annonce, vous serez la risée des nations. »

¹² Hypothèses respectives de J. DANIELOU, *Théologie du judéochristianisme*, Paris 1991², p. 150, et M. FÉDOU – J. PARAMELLE, « Nouveaux fragments d'un *Esdras* chrétien », *RecAug* 19, 1984, pp. 107-108.

écrits « contemporains », c'est-à-dire allant de Clément de Rome à Irénée de Lyon et Tertullien, les auteurs ultérieurs, comme Clément d'Alexandrie et Lactance, étant susceptibles d'avoir eu accès à ces sources de manière indirecte, par l'intermédiaire de leurs prédécesseurs chrétiens.

Néanmoins, deux points au moins doivent être soulignés. Tout d'abord, l'effort exégétique de Justin n'est aucunement comparable à celui des ouvrages similaires : il est chez Justin plus systématique, plus approfondi – en témoigne la longue exégèse du Psaume 21 en *Dial.* 98-105, à laquelle ne peut être comparée que celle que fait Théophile d'Antioche du début du Livre de la Genèse en *Aut.* II, 28-32. Ensuite, les citations du *Dialogue* appartiennent souvent à des blocs relativement homogènes et suivis ; ainsi, peut-on dégager des séquences telles que *Gn* 1-3 (A¹ à A⁵) ; *Gn* 12-22 (B¹ à B⁹) ; *Gn* 28-35 (C¹ à C⁴) ; *Nb* 11-13 (F¹ et F²) ; *Dt* 32-33 (H¹ à H⁵) ; *Jos* 2-5 (I¹ à I⁴) ; *Za* 2-3 (L⁷), pour ne pas parler des longues citations d'Isaïe, en particulier *Is* 1-11 (M¹ à M¹¹) ; *Is* 42-52 (M²² à M³⁰) ; *Is* 62-66 (M³⁴ à M⁴¹), ou des dix psaumes cités dans leur (quasi)intégralité (J¹ à J¹⁰). Il nous paraît en effet peu plausible que ce type de citations ait pu figurer telles quelles dans des recueils de *testimonia*. Nous en concluons donc que Justin, au-delà des lectures partielles qu'il a pu faire de fragments de ces textes au sein de florilèges, a lu et surtout a étudié dans leur intégralité les textes suivants : les Psaumes, le Livre d'Isaïe et, bien sûr, le Livre de la Genèse – ces textes ayant fort bien pu figurer dans les rouleaux (plutôt que dans des codex) séparés¹³. Mais nous pensons aussi, sans pouvoir en être assuré, qu'il a étudié avec ses disciples, dans son école de Rome, la plupart des autres textes dont il cite des extraits, en particulier les trois autres « grands » prophètes Jérémie, Ézéchiel, Daniel, ainsi que la majorité des « petits prophètes », qu'il désigne collectivement par l'appellation « les douze », ce qui est pour nous un trait de familiarité, sinon de fréquentation assidue.

Ainsi se trouverait corroborée par l'étude de ses citations la prétention qu'a Justin de savoir comprendre et commenter les Écritures, c'est-à-dire de faire preuve d'originalité, parfois dans son choix de textes, plus souvent encore dans leurs interprétations.

Université François-Rabelais de Tours

BERNARD POUDERON
bpouderon@free.fr

¹³ La question reste posée de savoir si Justin possédait le texte de la Septante en un seul codex (ce qui paraîtrait assez étonnant à si haute époque), ou dans une série de *volumina*, série plus ou moins complète. L'utilisation par Justin de *volumina* séparés (par exemple un *volumen* pour les douze petits prophètes, considérés par l'apologiste comme formant un tout) s'accorderait mieux avec notre étude, qui tend à privilégier l'usage de grands ensembles cohérents.

Bibliographie

La bibliographie étant immense, nous ne citerons ici que les principaux instruments de travail.

- ALBI C. M., *And Scripture Cannot Be Broken. The Forms and Fonction of the Early Christian Testimonia Collections*, Leyde 1999.
- ALLENBACH J. et al., *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. I, *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris 1986 (à actualiser sur le site *BiblindeX* de l'Institut des Sources Chrétiennes).
- BOBICHON Ph., *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon* (édition critique, traduction, commentaire), 2 vol., Fribourg 2003.
- DANIÉLOU J., *Études d'exégèses judéo-chrétienne. Les testimonia*, Paris 1966.
- PRIGENT P., *Les testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961.
- , *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris 1964.
- SHOTWELL W. A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, Londres 1965.
- SIBINGA J. S., *The Old Testament text of Justin Martyr*, I, *The Pentateuch*, Leyde 1963.
- SKARSAUNE O., *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*, Leyde 1987.