Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 32 (1899)

Artikel: Le "Clément d'Alexandrie"

Autor: Faye, Eugène de / Thomas, L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379674

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE « CLÉMENT D'ALEXANDRIE »

DE M. EUGÈNE DE FAYE[1]

PAR

L. THOMAS

Cette thèse est un important ouvrage de 320 pages, qui mérite très spécialement d'être signalé dans la *Revue de théologie et de philosophie*, soit comme se rattachant aussi bien à la philosophie qu'à la théologie, soit à cause de la place considérable et très honorable qu'occupe Clément dans l'histoire de la théologie chrétienne, soit à cause de la difficulté et de la complexité du sujet, soit par la manière à la fois savante et consciencieuse, claire et précise, pieuse et aimable, dont l'auteur s'est acquitté de sa tâche.

L'ouvrage a même une actualité que M. de Faye fait bien ressortir au début de sa *Préface*. « Clément d'Alexandrie, dit-il, appartient à un temps qui n'est pas sans analogie avec le nôtre. L'histoire morale et religieuse du second siècle rappelle par plus d'un trait celle des vingt-cinq dernières années du dix-neuvième siècle.— C'était une époque où la raison humaine n'avait plus en elle-même... cette confiance robuste qui caractérisait l'âge classique de la philosophie grecque. Les efforts qu'elle avait faits pour déchiffrer l'énigme de l'univers l'avait épuisée.... On se défiait

[1] *Clément d'Alexandrie.* Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au second siècle. Thèse présentée à la Faculté de théologie de Paris, pour obtenir le grade de docteur en théologie, et soutenue publiquement le 16 juillet 1898, par Eug. de Faye. — Paris, Ern. Leroux, 1898, gr. in-8°.

alors de la métaphysique et de la dialectique, comme on se défie maintenant de la science et de ses méthodes. — En même temps des aspirations d'un caractère mystique, que les âges classiques n'avaient guère connues, se faisaient sentir avec une intensité extraordinaire. Elles devaient aboutir chez les uns au néoplatonisme, tandis que chez la masse elles produisirent pendant tout le second siècle une recrudescence très marquée de superstition. Jamais le goût des mystères et des cultes exotiques ne fut plus prononcé. Encore un trait qui n'est pas sans analogie avec certaines tendances qui entraînent actuellement les âmes. — Ce qui rend le siècle de Clément d'Alexandrie si intéressant, c'est qu'il est, comme le nôtre, une époque de transition où fermentent les germes féconds de l'avenir. C'est une heure indécise et trouble où se préparent les croyances et les institutions des siècles suivants. — Clément lui-même et son œuvre ne sauraient nous laisser indifférents. Il a été essentiellement un homme de transition. Avant lui, le christianisme a encore quelque chose de primitif.... Après lui, c'est une religion constituée. Il se fait, vers la fin du second siècle, une prodigieuse transformation au sein de l'Eglise. Clément en fut un des plus puissants ouvriers. Il est le véritable créateur de la théologie ecclésiastique. Quel chemin parcouru par la pensée chrétienne depuis les Pères apostoliques jusqu'à Origène ! C'est Clément qui est l'auteur responsable de cette étonnante évolution. C'est pour cela qu'il occupe dans l'histoire des idées chrétiennes une place de premier ordre. »

Et ce ne sont pas seulement nos vingt-cinq dernières années qui offrent des analogies avec l'époque de Clément d'Alexandrie, il y a encore de remarquables ressemblances entre lui et notre grand Vinet, comme l'a indiqué Edm. de Pressensé [1].

Le livre de M. de Faye n'est pas cependant une étude complète de Clément. Le sous-titre l'indique déjà et l'auteur dit expressément (p. III) : « Notre travail n'est qu'une simple introduction à l'étude de Clément. Notre seul but a été d'éclaircir, dans la mesure du possible, quelques-unes des difficultés inhé-

[1] *Etudes contemporaines*, 1880, p. 377-378.

rentes au sujet. Il nous suffirait d'avoir orienté le lecteur dans la bonne direction. »

Après une courte *Introduction* sur l'Eglise chrétienne à la fin du second siècle, la vie de Clément, l'Ecole catéchétique d'Alexandrie et l'ensemble des écrits du Père, le corps de l'ouvrage se compose de trois parties intitulées : *Question littéraire, Question historique, Question dogmatique.*

La *Question littéraire* se rapporte au grand ouvrage de Clément, qui devait se composer lui-même de trois parties : le *Protrepticus* ou *Convertisseur,* adressé aux païens, le *Pédagogue,* destiné à faire l'éducation des convertis, le *Docteur,* de nature essentiellement doctrinale. L'auteur aspire partout à s'effacer, et c'est Jésus lui-même ou la Parole, qui est censé être le Convertisseur, le Pédagogue et le Docteur.

De ces trois parties, nous possédons les deux premières. Mais possédons-nous aussi la troisième ? Est-ce vraiment, comme on le croyait généralement, l'ouvrage doté par Clément lui-même du nom étrange de *Stromates,* c'est-à-dire tapis, désignation que du reste il n'a point inventée, qui devait même être un peu banale, ainsi que d'autres analogues, et correspondre à tout un genre littéraire assez cultivé à cette époque, comme l'indique un passage très curieux d'Aulu-Gelle, dans la préface de ses *Nuits athéniennes ?*

« Tandis que le Protrepticus et le Pédagogue se distinguent par une belle ordonnance, les Stromates présentent un tel désordre qu'on a pu longtemps affirmer qu'il n'y a aucun plan dans ce livre et que, comme semble l'exprimer le titre, c'est un volume de mélanges. Les Stromates passent encore maintenant pour des Miscellanées.» (p. 90.) Selon M. de Faye, cette opinion est très exagérée et, de fait, on peut discerner dans les Stromates « un plan ou plus exactement un enchaînement de matières. »

A part la préface contenue dans le premier chapitre et sur laquelle nous reviendrons, les deux premiers livres discutent une question alors fort importante pour la chrétienté : Un chrétien a-t-il le droit d'utiliser les trésors de la culture grecque et notamment de sa philosophie ? Clément n'hésite pas à regarder

comme un devoir, du moins pour certains chrétiens, d'acquérir l'instruction la plus complète. Il veut qu'ils parcourent le cycle entier des études préparatoires et de là passent à la philosophie. Ainsi seulement pourront-ils arriver à une science divine ou *gnose*, ignorée du simple chrétien. Mais qu'est-ce que cette gnose ? Quels sont ses titres ? Qu'a-t-elle de plus que la simple foi ? C'est vers la fin de son second livre que Clément entreprend de caractériser son *gnostique* au point de vue moral. Mais, rencontrant en chemin la question du mariage, il en remplit son troisième livre.

Dans le premier des trois paragraphes du quatrième livre, Clément, comme pour se mettre en garde contre lui-même, expose le plan qu'il compte suivre et qu'il suivra en effet jusqu'à la fin du septième Stromate. Dans le paragraphe suivant, il esquisse, semble-t-il, le contenu de ceux qui devaient suivre. Enfin, dans le troisième paragraphe, il caractérise de nouveau et avec plus de précision la partie doctrinale de son œuvre : il la désigne tour à tour comme « la philosophie véritable des choses, les grands mystères, l'explication générale des choses qui relève de la sagesse chrétienne à nous transmise, débute par une cosmogonie et de là s'élève jusqu'à la théologie. » Le *De principiis* d'Origène peut donner une idée de ce que devait être cette troisième partie.

Dans le cinquième Stromate, Clément, traitant la question du martyre, blâme à la fois ceux des gnostiques qui faisaient de l'apostasie un droit, même un devoir, et ceux des chrétiens qui recherchaient les supplices ; puis il reprend la description du caractère moral de son gnostique ; et enfin parle des symboles qu'il voit partout, dans les religions populaires, dans l'Ancien Testament et chez les philosophes.

Les deux derniers Stromates déconcertent à première vue, comme ne rentrant pas dans le plan tracé au début du quatrième. Clément déclare en commençant que dans ces deux livres il va démontrer aux philosophes que son gnostique est seul vraiment pieux. Il y a toutefois un enchaînement d'idées entre ces deux livres et ceux qui les précèdent. Dans ceux-ci est longuement décrit le caractère moral de ce gnostique,

maintenant il s'agit de la nature de sa piété, de ses relations avec Dieu. Malheureusement la tractation du sujet est peu rigoureuse. Une bonne partie du sixième Stromate est rempli de répétitions. En outre, Clément ne trace d'abord le portrait de son gnostique qu'à l'aide de textes scripturaires. Mais, arrivé à la fin du livre, il s'avise que les Grecs auront de la peine à le suivre dans cette voie et il laisse de côté les Ecritures. Le septième Stromate est « la partie la plus intéressante et la plus facile à lire de l'ouvrage entier. »

Des Stromates nous ne possédons que les sept livres qui viennent d'être résumés. Mais Clément en annonce d'autres, dont il indique le sujet. Il n'a donc point terminé même les Stromates et tels qu'ils sont, ils n'appartiennent pas proprement à la troisième partie. Comment donc faut-il les envisager selon le professeur de Paris ?

Au moment d'en venir au *Docteur*, Clément s'est vu arrrêté par des difficultés qu'il n'avait pas d'abord prévues.

Pour formuler la doctrine chrétienne, il croyait ne pouvoir se passer de la philosophie grecque et de ses méthodes. De plus, les philosophes du second siècle se préoccupaient au plus haut degré de morale, et on ne pouvait faire abstraction de leur point de vue. Mais, d'autre part, comment réconcilier le public chrétien avec un tel emploi de la philosophie ? Le gnosticisme apparaissait alors comme un péril d'une extrême gravité, la philosophie et les lettres semblaient la cause de tout le mal. Le mieux pouvait donc paraître de ne pas écrire du tout. Aussi bien, dans la préface des Stromates, Clément va-t-il jusqu'à revendiquer le droit d'écrire. « Faut-il, dit-il, ne pas écrire du tout ou y a-t-il des gens à qui l'on doive réserver ce droit ? Dans le premier cas, à quoi servent les lettres ? Dans l'autre alternative, est-ce aux gens sérieux ou à ceux qui ne le sont pas qu'il convient d'acccorder le droit d'écrire ? Il serait absurde de condamner les gens sérieux pour avoir écrit, tandis qu'on admettrait que ceux qui ne le sont pas composassent des ouvrages. » (p. 128.)

Les deux premiers Stromates ne s'occupent que des rapports de la philosophie et du christianisme. Mais, foncièrement péda-

gogue, Clément ne pouvait se contenter de soutenir une thèse. Il devait insister sur la préparation morale qu'il jugeait encore plus nécessaire que la philosophie, pour participer à la gnose chrétienne. De là les développements concernant le vrai gnostique au double point de vue moral et religieux. Les Stromates ne concernent que des questions préliminaires, mais fort importantes.

D'ailleurs, « il est impossible de lire attentivement ce livre sans avoir l'impression que l'auteur n'a pas eu le loisir de le revoir. Il est certain qu'il n'a jamais été achevé. De toutes façons, il présente le caractère d'une ébauche. Vous avez telle page admirablement écrite à côté de telle autre où la négligence éclate à chaque ligne, tel chapitre où la pensée se déroule avec clarté, tel autre où, à la fin, l'auteur semble contredire ce qu'il avait dit au début.... On dirait en un mot que nous n'avons dans les Stromates que le premier jet d'une œuvre puissante.» (p. 108.) Le Protrepticus et le Pédagogue se distinguent, au contraire, autant par l'élégance du style que par l'ordonnance des matières.

On supposait jusqu'à ces derniers temps que Clément avait ensuite écrit d'autres ouvrages. Mais von Arnim a montré que les raisons qu'on alléguait ne sont pas fondées. « Nous estimons qu'il a établi que ce fut le dernier ouvrage littéraire de Clément et qu'il n'a pu achever son livre. Il est probable que c'est la mort qui a interrompu le laborieux écrivain. » *Pendent interrupta opera !*

M. de Faye trouve cette explication des Stromates confirmée dans leur titre même et surtout dans la constitution intellectuelle de Clément. « Les Stromates ne sont qu'une puissante ébauche. Or c'est dans l'ébauche plus que dans l'œuvre achevée que se trahit l'artiste et se révèle l'originalité de son talent. Clément a l'esprit foncièrement synthétique ; il embrasse les idées dans leur ensemble et comme en bloc ; il en aperçoit du premier coup... tous les aspects. C'est la moins simpliste des intelligences. D'autre part, il est entièrement dépourvu de toute faculté d'analyse. Jamais il ne décompose une idée ou un fait ; il semble incapable de ramener quoi que ce soit aux éléments

constituants, de distinguer nettement ces éléments les uns des autres. Son imagination n'évoque jamais que des objets complexes, multiples, surchargés d'accessoires... Il avait l'âme sereine, mais l'imagination impétueuse et ardente. Quand il entre en matière sur un sujet quelconque, il fait l'effet d'un torrent de lave qui jaillit du volcan ! » (p. 112-114.) Selon M. de Faye, c'est surtout à l'abus de l'allégorie que le vénérable Père est redevable de la nature très particulière de son esprit.

Voilà pour la *Question littéraire*, dont on ne peut méconnaître la portée. Il sera peut-être plus facile de résumer les deux autres.

La *Question historique* concerne la position exacte que faisaient à Clément ses opinions parmi ses coreligionnaires, ou le rôle de son livre dans l'histoire du christianisme au second siècle. Mais au fond il ne s'agit que des rapports de notre apologète avec la majorité des membres de l'Eglise en face de la culture grecque en général et de sa philosophie en particulier. L'Eglise devait-elle se renfermer en elle-même ou entrer en contact avec les grandes forces spirituelles qui régissaient alors la civilisation ?

Les premières relations du christianisme avec la philosophie grecque remontent très haut. Il y a eu contact dès l'âge apostolique, grâce au judéo-hellénisme, dont Philon est le meilleur représentant. L'*Epître aux Hébreux* et Paul citant un vers d'Aratus suffiraient à le prouver. Mais vers la fin du premier siècle survient un grand changement. Pendant près de trente ans, la chrétienté vivra et se développera comme si culture et philosophie grecques n'existaient pas. La littérature chrétienne de cette époque est essentiellement pratique. Ce changement résulte de la destruction de Jérusalem et du mouvement de concentration qu'elle suscita partout dans le judaïsme ; dès lors il ne comptera plus de tendance libérale à la façon de Philon. Le contre-coup ne tarda pas à se manifester dans la chrétienté. Elle ne se recrutera plus, comme au temps de saint Paul, surtout parmi les Juifs d'origine ou les Grecs affiliés au judaïsme. Le niveau de la culture fléchit sensiblement au sein des communautés chrétiennes. Cependant même pendant cette période

il y a des exceptions, des hommes cultivés, dont plusieurs sont sortis des écoles philosophiques, témoin Aristide, Méliton, d'autres encore, mais surtout Justin Martyr. Toutefois son disciple Tatien est animé de dispositions très différentes des siennes à l'égard de la philosophie et, à mesure que le siècle avance, les sentiments qu'elle inspire aux chrétiens continuent de se modifier. A partir de 180, elle leur devient décidément suspecte. Selon M. de Faye, — qui peut-être ne tient pas ici assez compte de la littérature apostolique, en particulier de la *Ire Epître de Jean*, — le gnosticisme ne fait réellement sentir son influence au sein de l'Eglise qu'à partir de 150; mais trente ans plus tard, il est devenu un formidable péril. Or la plupart de ses chefs étaient des lettrés et des philosophes. On en conclut que c'était leur science qui les avait égarés. Tertullien est le premier qui accuse sans détour la philosophie d'avoir engendré l'hérésie, aussi n'a-t-il que des injures même pour les meilleurs des philosophes. Clément lui-même nous apprend que vers la fin du second siècle la philosophie et même toute culture étaient vues avec défiance par la majorité des fidèles.

Le nombre des chrétiens qui voulaient que leur christianisme conservât un caractère philosophique, n'en cessait pas moins de s'accroître, et en même temps il fallait évangéliser la jeunesse cultivée. Ainsi, tandis que la philosophie semblait condamnée sans retour dans l'Eglise, des nécessités impérieuses ne permettaient pas de la répudier, et Clément entreprit dans les Stromates la solution du délicat problème.

Il y a dans cet ouvrage beaucoup de polémique contre les gnostiques, mais il y en a aussi contre d'autres adversaires, qui sont, d'ailleurs, très ménagés et qu'on cherche moins à réfuter qu'à convaincre. Ces adversaires sont des fidèles qui se méfient de la sagesse des Grecs et à qui la foi toute seule paraît suffire. Entre autres considérations émises au commencement des Stromates, il en est une singulièrement intéressante. « Qu'on ne se figure pas que l'auteur veuille composer un livre, faire œuvre d'écrivain. Il veut seulement présenter au public de simples mémoires. Il avance en âge ; il craint que ses sou-

venirs ne s'affaiblissent et qu'il ne perde tant d'utiles enseignements qu'il a autrefois recueillis. Aussi, ce qu'il va écrire, ce n'est pas un enseignement personnel, ce sont les instructions qu'il a reçues de ses maîtres vénérés, « les anciens, » comme il les appelle. Et ceux-ci ne tiennent-ils pas leur enseignement des apôtres eux-mêmes, instruits par le Seigneur? » (p. 131.)

L'étroitesse des chrétiens, même alexandrins, que la préface des Stromates éclaire d'un jour très vif, s'explique donc par la réaction provoquée par le gnosticisme, et ce qui le prouve péremptoirement, c'est le *De præscriptione haereticorum* de Tertullien. Le but de cet écrit est de préserver les fidèles de tout contact avec l'hérésie. Tertullien veut qu'on l'écarte purement et simplement par une fin de non-recevoir. Il faut lui appliquer la *præscriptio* ou l'exclusion juridique. Ce sera le plus sûr moyen de soustraire les fidèles à son influence. Les gnostiques sont tous disciples des philosophes. Que les fidèles fuyent l'Ecole! La vraie cause de tout égarement, c'est l'esprit de curiosité. Il n'y a pas de plus grand péril. Quand on a trouvé la foi, il n'est plus besoin de chercher. Un chrétien qui cherche encore, prouve justement qu'il n'a pas la foi. La règle de foi, telle est la borne qu'on ne doit pas dépasser. En discuter les articles, c'est déjà la franchir.

Mais qu'est-ce que Clément entend par la philosophie?

Il est fort éloigné de prendre ce mot dans le sens général que nous lui donnons. Il y a des systèmes qu'il rejette absolument. De même qu'Epictète ou Plutarque, il ne peut souffrir Epicure et son école, comme niant la Providence et érigeant la volupté en souverain bien.

D'un autre côté, quelque sympathie qu'il ait pour la morale des stoïciens, il ne leur pardonne pas leur panthéisme.

Ses philosophes préférés sont Pythagore et Platon, surtout ce dernier. Naturellement le Pythagore qu'il connaît est celui de la légende. On sait qu'à une époque où les doctrines de l'illustre philosophe s'étaient presque complètement perdues, on ressuscita le pythagorisme. Toute une littérature pseudépigraphe, éclose à Alexandrie dans le siècle qui précéda l'ère chrétienne,

mit à la mode une sorte de néopythagoréisme, dont Pythagore lui-même était le saint.

Clément est un éclectique et il le déclare nettement : « Je n'entends par philosophie, dit-il (p. 153), ni la stoïque, ni la platonicienne, ni celle d'Epicure, ni celle d'Aristote : j'appelle philosophie l'ensemble des doctrines qui enseignent la justice et la piété, dont chaque école fournit sa part. » A cet égard, il ne pense pas autrement que les philosophes de son temps. Dès le dernier siècle avant l'ère chrétienne, une remarquable fusion s'était faite entre les doctrines des diverses écoles, et ce qui guidait dans le choix, c'était précisément des aspirations morales et religieuses. Sénèque réduit la philosophie à la morale, Epictète érige presque en religion sa belle doctrine sur la Providence, Plutarque et Philostrate font du philosophe un ami des dieux et une sorte de prêtre.

Clément n'aime pas plus les sophistes que les athées et les sceptiques. Au fond il a sur la philosophie le même sentiment que Justin, mais il en a une conscience beaucoup plus claire.

Il est encore de son temps quand il donne aux termes de philosophie, philosophe et philosopher un sens très particulier. Il entend constamment par philosophie « la science des choses divines. » Ailleurs, philosophie est pour lui synonyme de vie vertueuse et les philosophes sont les gens vertueux. Dans une foule de passages, il prend le verbe philosopher comme l'équivalent d'être vertueux. Il ne s'agissait donc d'associer au christianisme que la philosophie grecque religieuse et morale.

Mais il ne pouvait suffire à Clément d'admettre le droit à l'existence de la philosophie, il avait besoin de s'expliquer sa raison d'être et son rôle dans l'antiquité. Ce que Paul avait dit de la loi mosaïque, qu'elle avait été « un pédagogue pour conduire à Christ, » il le dit aussi de la philosophie, comme ayant été pour les Grecs la préparation morale qui leur était indispensable pour recevoir la foi nouvelle. Il aime aussi à répéter que les grands philosophes, ainsi que les meilleurs des Grecs, ont été pour leur peuple ce que les Prophètes ont été pour Israël.

Il ne méconnaît pas cependant la supériorité de la Loi sur la

philosophie. « Aux justes selon la Loi manquait la foi, dit-il ; aux justes selon la philosophie, ce qui faisait défaut, ce n'était pas seulement la foi au Seigneur, mais encore de ne pas avoir répudié l'idolâtrie. »

Si tel avait été le rôle de la philosophie, évidemment sa mission avait été providentielle. « C'est Dieu qui a fait don de la philosophie aux Grecs. » Clément, qui cherche toujours à appuyer ses doctrines sur les Ecritures, trouve même, dans le miracle de la multiplication des pains et des poissons, une étrange preuve allégorique attestant que la philosophie avait été un don de Dieu aussi bien que la Loi. Les pains d'orge lui représentent celle-ci, et les poissons, la philosophie, parce que, comme les poissons habitent l'onde, la philosophie est née et s'est développée dans l'océan du monde païen!

Clément a plusieurs manières de s'expliquer ce qu'il y a de bon dans la philosophie grecque, mais la plus importante pour lui, quelque peu fondée qu'elle puisse nous paraître, est l'influence de l'Ancien Testament. En tout cas, il n'admet pas l'opinion généralement reçue par ses coreligionnaires, d'après laquelle le diable aurait inventé la philosophie comme un habile déguisement de l'erreur propre à tromper les âmes.

Il n'en reste pas moins très indépendant vis-à-vis de la sagesse des Hellènes. Même à l'égard de leur philosophie morale et religieuse, pour laquelle il a tant de sympathie, il fait de fortes réserves. Il lui refuse la connaissance de l'Absolu et estime qu'elle n'embrasse que le relatif, n'étant parvenue à proclamer avec clarté que la doctrine de la Providence et celle d'une rétribution future.

Quant à l'utilité présente de la philosophie, Clément en est profondément convaincu. Il dit, entre autres : « Comme le cycle des études préparatoires rend propre à étudier la philosophie, de même celle-ci aide à acquérir la sagesse suprême. » (p. 177.) Une de ses idées fondamentales est qu'il y a une élite parmi les chrétiens, qui a le droit et le devoir d'aspirer à une forme de christianisme supérieure au christianisme du simple fidèle, et que cette supériorité doit se manifester au double point de vue intellectuel et moral.

On voit assez clairement que Clément demande avant tout à la philosophie sa méthode et en particulier sa puissante dialectique. Nous avons l'habitude de distinguer très nettement, parfois même avec excès, le domaine intellectuel et le domaine moral. Mais Clément, pas plus que les philosophes ses contemporains, ne trace à cet égard une rigoureuse ligne de démarcation. A ses yeux, les méthodes de la philosophie non seulement servent à discipliner l'esprit, mais encore contribuent à purifier l'âme.

Un dernier service qu'il attend de la philosophie grecque est qu'elle serve d'instrument de propagande. Il était persuadé que pour gagner les hommes cultivés, il fallait leur parler leur langage et exposer les doctrines chrétiennes sous une forme qui leur fût familière. Il n'oubliait pas la parole de Paul : « Je me fais tout à tous, afin d'en gagner quelques-uns. »

Voilà donc comment Clément conçoit l'alliance de la philosophie et du christianisme. Sa principale préoccupation est de conserver de la philosophie ce qu'elle avait de meilleur, pour en faire profiter la chrétienté. Les philosophes pouvaient se plaindre de ce qu'il subordonnait entièrement la sagesse grecque à la sagesse chrétienne. Il le sait et ne s'en cache pas. Mais s'il avait fait autrement, eût-il été chrétien comme il l'était ? En somme, il formulait la solution la plus juste du grand problème. Mais, en fait, lui est-il resté toujours fidèle ? C'est une autre question. Avant de l'aborder, M. de Faye, qui ne se contente pas des à peu près, mais excelle, au contraire, à aller jusqu'au fond des sujets, cherche encore à nous faire bien comprendre comment Clément conçoit les rapports de la foi et de la connaissance.

Quand philosophes et gnostiques se disaient à l'envi supérieurs au reste des hommes, il était nécessaire que Clément s'expliquât à fond sur ce qu'il entendait par la gnose chrétienne, qui, en réalité, n'est pour nous qu'une partie de la théologie.

Le Père, qui est loin d'être toujours précis dans l'emploi de ses termes, entend généralement par πίστις la foi des simples chrétiens et, pour plus de précision, il l'appelle assez souvent

ἡ κοινὴ πίστις. D'autre part, la γνῶσις embrasse les doctrines chrétiennes qui ne peuvent être saisies que par une suite de raisonnements ; c'est une sorte de Théologie spéculative.

Le principe qui, d'après Clément, détermine les rapports de la foi et de la gnose, est très clair. La foi, c'est le fondement ; la gnose, le couronnement. La foi est à la base de toute forme transcendante du christianisme. Elle est la pierre angulaire.

L'Ecriture appelle les croyants des enfants. Les gnostiques en concluaient que les simples fidèles sont des mineurs. Au-dessus d'eux, pensaient-ils, sont les élus, ceux qui possèdent la gnose. Ceux-ci sont les parfaits. Le simple fidèle est psychique, le gnostique est pneumatique. Il y a parmi les chrétiens comme deux races ! Rien n'était plus contraire au vrai christianisme qu'une telle prétention, et Clément la combat énergiquement.

Selon lui, la simple foi n'exclut pas la perfection. Elle l'implique au contraire, mais virtuellement, car cette perfection ne sera effective, réelle qu'à la résurrection des croyants. Il n'est pas vrai que parmi les chrétiens, les uns sont des pneumatiques et les autres, des psychiques ; mais tous, en se dépouillant des désirs charnels, sont égaux et pneumatiques aux yeux du Seigneur. Ce qui constitue la perfection, c'est le renoncement au péché et la foi en Celui qui est seul parfait. Clément se sépare ainsi et des Gnostiques et des *simpliciores*, en soutenant simultanément que la foi contient virtuellement la gnose la plus transcendante et qu'elle n'est pas un terme, mais un commencement.

La gnose, bien loin de différer radicalement de la foi, n'en est, en quelque sorte, que l'épanouissement. Un gnostique ne peut être qu'un simple croyant arrivé à maturité. C'est un chrétien qui a tiré de sa foi toutes les virtualités qu'elle contenait.

On peut extraire des affirmations de Clément sur les rapports de la foi et de la gnose les trois thèses suivantes :

1° La foi est la condition même de toute connaissance de Dieu.

2° Elle est le fondement et la condition de la vie du gnostique.

3° Elle est le fondement de la connaissance en général. Cette idée qu'il ne fait qu'aborder, était « plus profonde et plus vraie qu'il ne le croyait. Il ignorait qu'il entrevoyait qu'à l'origine de la pensée elle-même, comme de la volonté, il y a un acte de foi inconscient ! »

Mais il faut reconnaître que « dans tout ce que Clément dit de la foi, ce qu'il y a de moins clair, c'est ce qu'il entend par là. Il voit les choses dans leur totalité, il en aperçoit toutes les faces à la fois. Il en résulte des conceptions très fécondes, mais peu précises. »

Question dogmatique.

Dans quelle mesure Clément a-t-il subi l'influence de la philosophie grecque ? Avant d'y répondre sur trois points principaux : l'idée de Dieu, la christologie, le vrai gnostique, M. de Faye, dans un chapitre d'introduction, traite des sources en général où Clément puise pour sa dogmatique et sa morale, à savoir les Saintes Ecritures et la philosophie.

Pour la philosophie, les trois principales influences sont celles du platonisme, du stoïcisme et de Philon.

Quant aux Saintes Ecritures, elles sont divinement inspirées. C'est le Logos de Dieu lui-même qui parle par la bouche de ses Prophètes. Elles n'ont pas besoin d'être accréditées par une démonstration quelconque et se rendent elles-mêmes témoignage. Aussi tout enseignement chrétien doit-il en provenir.

Clément semble ainsi lié au texte même des Ecritures, mais malheureusement il l'interprète beaucoup trop au moyen de l'allégorie.

Tout l'Ancien Testament se transforme en symboles de vérités qui ne devaient être révélées qu'à l'avènement du Christ, et M. de Faye en cite (p. 144) un exemple intéressant à plus d'un égard. « Abraham, dit-il, représente le fidèle. Sa compagne, c'est la sagesse, c'est-à-dire la science de la gnose divine. Pendant un temps, Sarah est stérile. Que signifie ce trait? C'est qu'il y a une période pendant laquelle la sagesse n'existe pas encore pour le fidèle. Il n'est pas en état de s'unir à elle. Que fait la sagesse ? Elle se fait remplacer auprès du croyant

par une autre sagesse. C'est la philosophie, sagesse d'ordre terrestre. Elle est représentée par Agar, l'Egyptienne. Bientôt Sara devient jalouse de la servante. Abraham lui dit : « Elle est entre tes mains, traite-la selon ton bon plaisir. » Cela veut dire que le croyant ne s'attarde pas dans l'étude de la philosophie et se borne à en tirer ce qu'il y a d'utile. A ses yeux, elle n'est que la servante de la sagesse divine. »

L'exégèse de Clément est, sous ce rapport, ce qu'il y a en lui de moins original. Elève de Philon, il lui est redevable même à un degré qui nous étonne, d'autant plus que, selon la mode du temps, il n'est pas toujours pressé de le dire.

Il faut avouer aussi que Clément avait un goût inné pour l'allégorie. Une des idées maîtresses des Stromates est que les plus hautes vérités n'ont jamais été exprimées que dans des symboles. Elles ne pouvaient l'être autrement. Les Egyptiens et les sages de la Grêce aussi bien que Moïse et les Prophètes, tous ont fait usage de symboles. Ce sont des voiles qu'il faut savoir soulever. La vérité nue eût été trop éblouissante pour le commun des hommes. D'ailleurs, convenait-il qu'elle se révélât sans qu'il en coûtât quelque peine pour la découvrir ? Enfin il y a des choses qu'il nous est impossible de connaître et même d'apercevoir autrement qu'à travers des symboles.

Mais l'allégorie n'était pas sans péril, et Clément voyait quelles témérités d'idées les Gnostiques lui faisaient abriter. Comment conjurer le danger ? En donnant à l'exégèse chrétienne un critère pour distinguer les bonnes interprétations des mauvaises. Ce critère, c'est la tradition de l'Eglise, c'est-à-dire la foi chrétienne dont la vivante transmission se faisait depuis plusieurs générations.

Si excessif que soit l'usage que Clément ait fait de l'interprétation allégorique, on doit reconnaître les services qu'elle lui a rendus. Sans elle, il lui eût été impossible de se faire accepter des fidèles ; on aurait méconnu ses idées même au point de les confondre avec celles des Gnostiques.

Ce qu'il faut aussi reconnaître, c'est qu'un pareil abus de l'allégorie était fort préjudiciable à l'intelligence de l'Ancien Testament. Ni Clément ni Origène ne comprenaient bien l'antique

hébraïsme et le génie des Prophètes. L'apôtre Paul a aussi allégorisé certains antiques récits bibliques, mais en vrai fils de l'Ancien Testament. « La religion des prophètes palpite dans son âme, et la théologie des rabbins n'a pas réussi à étouffer en lui le vrai génie de ses pères. Mais Clément, Origène, les chrétiens du second siècle sont d'une autre race : leur génie est enfant de la Grèce.» Tant que leur méthode d'interprétation a été en honneur dans l'Eglise, on a continué à méconnaître le vrai caractère de la Bible hébraïque. Ce n'est qu'au seizième siècle qu'on commence à l'exhumer et l'exégèse de Calvin marque un progrès considérable.

Clément cite naturellement le Nouveau Testament autant que l'Ancien, et il lui arrive de l'allégoriser aussi, mais avec une sobriété relative. Il connaissait trop bien le divin recueil « dont le suc et les moëlles avaient passé dans son âme. » En outre, la παράδοσις ἐκκλησιαστική était encore trop imprégnée du christianisme primitif.

Quant aux trois études de Dogmatique spéciale, malgré tout l'intérêt qu'elles présentent, nous nous bornerons à les résumer en bloc, avant de faire quelques réserves.

Au point de vue de la philosophie, Clément, dans sa conception de Dieu, est principalement tributaire de Platon ; dans la Christologie, de Philon ; dans la Morale, des Stoïciens et un peu d'Aristote. Dans chacun de ces domaines, il accorde à la philosophie plus d'influence que ses principes ne le feraient attendre. Mais cependant, partout, ce qui prédomine, c'est celle de l'Evangile. « Le christianisme de Clément est donc *l'esprit* qui l'inspire, qui le guide et le plus souvent le détermine dans le choix des éléments mêmes qu'il emprunte à la philosophie. Ce christianisme exerce ainsi une action qu'on peut appeler *interne* et *organique*. C'est avant tout la sève qui jaillit du sol nourricier et qui alimente le tronc et les rameaux de l'arbre. Vous remarquez que certains rameaux ont l'air plus desséchés que les autres ; c'est que la sève n'est pas encore arrivée jusqu'à eux. Dans certaines de ces idées, même les plus importantes, Clément semble plus grec et plus philosophe qu'il ne convient à un chrétien. N'en soyez pas surpris ; son chris-

tianisme ne s'est pas encore emparé de ces idées et n'a pas eu le temps de les marquer à son effigie.» (p. 298.)

Les réserves que nous avons annoncées et sur lesquelles nous serons aussi bref que possible, se rapportent à l'emploi de certains termes importants et à quelques interprétations de Théologie biblique.

M. de Faye dit page 100 : « Il faut à Clément des δόγματα qu'il puisse proclamer en face de ceux des chefs d'école. Comment soutiendrait-il la discussion avec les philosophes grecs s'il ne parlait leur langage et s'il n'avait pas des formules arrêtées à jeter dans la discussion ? — Mais ces formules, ces δόγματα, où les prendra-t-il ? Où trouvera-t-il la méthode à l'aide de laquelle il les forgera ? Rien de pareil n'existait encore chez les chrétiens. Y a-t-il des dogmes, c'est-à-dire des formules stéréotypées à la façon des δόγματα de la philosophie, dans le Nouveau Testament ? Des affirmations religieuses s'exprimant en des formes diverses et variables, soit ; mais des δόγματα, il n'y en a pas. D'ailleurs cette façon de formuler la pensée est absolument étrangère au génie hébraïque et biblique. Ce sont manières de penser et de parler essentiellement grecques. »

J'ai deux remarques à faire à ce propos et elles sont intimément liées. J'estime que M. de Faye exagère le caractère formel qu'il attribue aux dogmes comme leur étant essentiel, et que telle est la raison pour laquelle il méconnaît l'existence des dogmes bibliques.

Un dogme, ce me semble, est essentiellement un principe, une vérité certaine et fondamentale, par cela même normative. Cette vérité peut être exprimée avec plus ou moins de précision, de rigueur, d'une manière plus ou moins scientifique ou, mieux peut-être, scolastique, dans le sens large du mot, et n'en être pas moins un dogme. Ce qui la constitue dogme, ce n'est pas la forme de son expression, mais son fond même, son caractère de vérité certaine et fondamentale. Parmi les passages cités en note par M. de Faye (p. 100), le seul qui pourrait appuyer son opinion est celui-ci : δόγμα ἔστι κατάληψις τις λογική, « le dogme est une certaine notion conçue par la rai-

son ; » mais il ne me semble point incompatible avec mon point de vue. Ce qui est absolument contraire au sien et à celui de bien d'autres, il est vrai, ce sont, par exemple, plusieurs déclarations d'Origène, qui peut bien être cité comme un interprète précis de la pensée de son illustre maître. « Dans son *Traité contre Celse*, il désigne expressément la doctrine apostolique comme étant le dogme des chrétiens. « Je pense, dit-il, en parlant des apôtres (L. III, ch. 39), que Jésus a voulu se servir de pareils maîtres du dogme (διδασκάλοι τοῦ δόγματος), afin qu'on ne pût aucunement soupçonner en eux l'emploi de sophismes séducteurs et qu'au contraire, il fût évident pour tout homme intelligent que la pureté des intentions des écrivains, se manifestant, pour ainsi dire, par leur extrême simplicité, a été jugée d'autant plus digne d'être revêtue d'une plus divine puissance. » Dans le premier livre du *De principiis* (ch. 7, § 11), Origène parle de la doctrine chrétienne en l'appelant « notre dogme,» c'est-à-dire, ajoute-t-il, « le dogme selon la foi de l'Eglise, » et l'on sait s'il insiste sur l'autorité souveraine et divine des Ecritures [1]. Ailleurs (L. I, ch. 1, § 7), il parle « des dogmes divins, » en voyant dans notre capacité de les sentir et de les comprendre la plus haute preuve de l'existence de notre âme. Au début du quatrième livre, il appelle Jésus « l'introducteur des dogmes du salut selon le christianisme, » et dans le L. III, ch. 3, § 3, il le représente comme ayant déclaré qu'il était « venu dans le monde pour détruire » tous les dogmes d'une fausse science » des princes et des sages de ce monde [2]. »

Gaston Boissier, dans sa belle histoire de *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, signale le contraste qui éclatait entre la fermeté des croyances chrétiennes et l'esprit du monde gréco-romain. Il dit en particulier : « A ces heures de désenchantement, quand on ne compte plus sur l'avenir, certaines questions se posent avec insistance, et l'on est tourmenté du besoin d'y répondre. On veut avoir des croyances solides,

[1] Voir en particulier L. I, ch. 3, § 11.

[2] *Questions actuelles sur le dogme ou Nouveaux Prolégomènes de dogmatique*, Genève 1892, p. 10.

appuyées sur des autorités certaines, qui permettent aux consciences troublées de se reposer en paix. Ce n'était pas la religion romaine qui pouvait les donner. Elle n'imposait pas des dogmes formels et laissait chacun libre de croire ce qu'il voulait. Ce fut le christianisme qui donna une pleine satisfaction à tous ces besoins confus qu'éprouvait le monde et que les religions anciennes ne contentaient qu'à moitié.... L'enseignement si libéralement donné par l'Eglise, ne consiste pas en discussions subtiles et en hypothèses ingénieuses, mais en dogmes précis. Pour la première fois tous les problèmes qui tourmentent les âmes reçoivent une solution formelle et définitive. » (II, p. 445-448.)

Dans un article récent de la *Revue des Deux-Mondes* [1], d'un haut intérêt, sur *Le culte et les mystères de Mithra*, M. Gasquet s'exprime très correctement, en donnant au mot dogme un sens extrêmement usité, — sauf hélas ! dans le monde théologique où il devrait être le plus familier, — quand il parle de « la simplicité grandiose du dogme du judaïsme. » Le dogme du judaïsme ! Oui, du judaïsme lui-même. Certes, pour les fidèles de l'Ancienne Alliance, c'était bien un dogme que celui du monothéisme, et il y en avait d'autres non moins incontestables.

Ce qui est vrai pour la religion d'Israël, l'est encore davantage pour le christianisme. Partout où il a été vraiment vivant, il n'a, pour ainsi dire, jamais été désossé, pas plus au point de vue intellectuel qu'à d'autres, et à ce point de vue, les os de son organisme, ce sont les dogmes. Toute foi religieuse un peu digne de ce nom, surtout la foi chrétienne, n'est pas seulement subjective, elle est aussi, non moins essentiellement, objective, et si son objet n'est pas précisément le dogme, c'est bien la réalité dont l'idée constitue le dogme. Ne l'oublions jamais : ce ne sont pas seulement les chrétiens cultivés, ce sont aussi les plus humbles fidèles qui ont besoin, pour leur vie spirituelle, de vérités religieuses certaines et fondamentales, quelque imparfaite d'ailleurs que soit la forme qu'elles revêtent à leurs yeux !

[1] 1er Avril 1899, p. 531.

Ma seconde réserve n'est pas facile à exprimer et cependant j'essaierai de le faire.

M. de Faye me semble opposer quelquefois la morale et la religion à la métaphysique, comme si la morale et la religion, tout au moins, n'impliquaient pas une métaphysique et comme si la métaphysique ne pouvait pas être essentiellement morale et religieuse. Il dira, par exemple, p. 229 : « L'originalité de la conception du Dieu de Clément consiste à être tout ensemble métaphysique et religieuse. » Il dira encore p. 238-240 : « Comme la plupart des philosophes païens ses contemporains, Clément se soucie bien plus de morale et de religion que de métaphysique et de cosmologie. Ce qu'il réclame par-dessus tout, c'est une conception qui explique comment Dieu entre et demeure en communication avec les hommes. Le Logos, qui est l'intermédiaire par excellence, lui paraît précisément répondre à cette préoccupation. C'est donc essentiellement en tant qu'intermédiaire entre Dieu et les hommes que Clément conçoit son Logos. Le principe qui détermine sa conception, qui la constitue et qui en relie les parties, n'est plus métaphysique, il est religieux, il est chrétien. Tandis que l'aspect religieux et chrétien du Logos de Clément se laisse caractériser sans peine, parce que la plus grande cohésion règne dans toute cette partie de son idée du Logos, l'aspect métaphysique et proprement philonien de cette même idée se refuse à une tractation systématique. »

Ailleurs sans doute M. de Faye me paraît s'exprimer plus correctement. Ainsi quand il dit p. 230 : « A la notion froide et vide de la philosophie, le christianisme communique la vie intense qui débordait de sa conception du Père céleste ; à celle-ci la philosophie donne une rigidité de formule qui lui était jusqu'alors étrangère.... Qu'on relise le début du VIIe Stromate, on verra à quels besoins répondait la conception de Clément et combien impérieuse était la nécessité de prêcher au public des écoles un Dieu qui conciliât en quelque sorte dans son sein à la fois les inspirations de la piété chrétienne et les plus hautes idées que les sages grecs s'étaient faites de la divinité. » On dira même p. 246 : « La métaphysique dont Clément revêt sa

notion du Christ est orientée dans un sens religieux, elle est déjà chrétienne. »

Au fond, ce que je regrette, c'est que parfois M. de Faye ait parlé de la métaphysique de Platon ou de Philon comme si c'était pour lui toute la métaphysique, c'est qu'il n'ait pas fait entendre qu'il y a une métaphysique du christianisme inséparable de sa morale et de sa religion. Il en est de la métaphysique comme de la prose devant laquelle s'extasiait M. Jourdain. Il est impossible de ne pas faire de la métaphysique, c'est-à-dire de la science d'au delà du monde, quand on médite sur la religion et le christianisme, de même qu'on fait, bon gré, mal gré, de la prose en conversant avec son prochain. Il y a toutes sortes de proses et toutes sortes de métaphysiques, surtout pour la forme, l'expression. L'important c'est de faire autant qu'on le peut de la bonne prose et de la bonne métaphysique, et parfois — qui pourrait le nier ? — le simple s'exprime mieux que le littérateur et, en métaphysique, voit plus juste que le plus subtil métaphysicien.

M. de Faye dit p. 222 : « Il est clair que par tout un côté (celui de la transcendance) la conception du Dieu de Clément relève du platonisme. Il est clair aussi que toute cette métaphysique est fort étrangère au christianisme apostolique. Il n'y en a pas trace dans la conception du Dieu du Nouveau Testament. Encore moins faut-il y voir une influence quelconque de la notion du Dieu de l'Ancien Testament, » — et p. 230 : « Le reste de métaphysique grecque, qui demeure attaché à la notion traditionnelle du Dieu des chrétiens, peut paraître embarrassant. N'oublions pas que Clément n'aurait pu concevoir Dieu autrement. Pour se représenter Dieu à la façon des apôtres, il lui aurait fallu se défaire des catégories mentales qu'avait imprimées à son esprit une longue éducation. Concevoir Dieu en dehors de toute transcendance, le dépouiller de toute métaphysique platonicienne, ne voir en lui qu'une personne, le Pére céleste, c'est ce que Clément ne pouvait pas faire. »

Ne semblerait-il pas d'après cela que l'idée de la transcendance divine est complètement étrangère au christianisme apostolique et surtout à l'Ancien Testament ? Et cependant n'est-elle

pas exprimée de la manière la plus forte quand il est dit, 1 Tim. 6 : 16, que Dieu « habite une lumière inaccessible que nul homme n'a vue ni ne peut voir ? » Ne l'est-elle pas dans la déclaration de saint Jean (1 : 18) : « Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique qui est sur le sein du Père est celui qui le révèle ?» et dans cette parole du Seigneur lui-même : « Ce n'est pas que personne ait vu le Père si ce n'est le Fils qui vient de Dieu : Celui-là a vu le Père ? » (Jean 6 : 46.) La transcendance de Dieu, mais n'est-elle pas impliquée dans toute conception un peu juste et un peu profonde de Dieu, comme étant au-dessus et au dehors du monde ? Ne l'est-elle pas, comme aussi l'immanence, il est vrai, dans les premiers mots de l'Oraison dominicale ? « Notre Père, » n'est-ce pas le Dieu qui est tout près de nous ? Et le : « qui es aux cieux, » ne le désigne-t-il pas comme étant en même temps infiniment loin de notre pauvre petit monde ? Et l'Ancien Testament, n'est-il pas rempli de l'idée de la transcendance de Dieu, depuis le nom de Jahvé, tout empreint d'éternité, jusqu'aux visions les plus augustes de Moïse et d'Elie, d'Esaïe et d'Ezéchiel, sans parler de cette foi profonde si constante et si générale en Israël, que nul homme ne peut voir Dieu sans mourir, à moins d'être l'objet d'une miséricorde tout exceptionnelle ? — On ne saurait non plus, sans méconnaître la richesse de l'enseignement des apôtres dire qu'ils ne voyaient rien en Dieu « qu'une personne, le Père céleste, » ou encore qu'avant Clément « la foi nouvelle, à bien des égards, n'avait pas dépassé l'état embryonnaire. » (p. II.) M. de Faye a admirablement étudié l'histoire de l'Eglise au second siècle, mais cette étude ne l'aurait-elle pas parfois trop absorbé ? Ne l'aurait-elle jamais empêché de rendre toute justice à l'incomparable et divine lumière qui par le moyen du Seigneur et de ses apôtres a brillé pour tous les siècles ?

Quelque fragmentaires ou indirectes qu'aient été mes études sur Clément, j'avoue que j'ai de la peine à admettre comme résumé pleinement satisfaisant de sa pensée sur les rapports du divin et de l'humain en Jésus-Christ les lignes suivantes (p. 244) : « Quand Clément dit de Christ qu'il est Θεός τε καὶ ἄνθρωπος, cela ne signifie nullement qu'il est tout ensemble Dieu et homme. Cela veut dire qu'étant un être de même nature que

Dieu, il est devenu un homme. Il est Θεός ἐν ἀνθρώπου σχήματι. Ainsi le Logos, même lorsqu'il est devenu le Christ, oscille entre le divin et l'humain. En somme, c'est vers le divin qu'il incline. »

Par contre, je serais disposé à penser comme P. Ziegert, « l'un des derniers interprètes de la christologie de Clément, » qu'il « doit, au moins en partie, sa conception du Logos au Nouveau Testament. » Après avoir signalé cette opinion, M. de Faye ajoute (p. 246) : « Que l'idée de la préexistence se trouve dans le Nouveau Testament, plutôt, il est vrai, à l'état d'ébauche que de doctrine arrêtée, nous ne le nions pas, mais qu'elle ait fourni à Clément les éléments de sa conception, nous ne le croyons pas. »

Encore ici, nous croyons qu'il y a dans le Nouveau Testament des doctrines accentuées, et nous savons ce qu'il était pour Clément. Nous ne pouvons admettre que le prologue de l'évangile de Jean, Colossiens 1 : 15-20, Philippiens 2 : 5-11 ne renferment que de simples ébauches de christologie, bien que la forme proprement scientifique en soit absente, et il nous semble que quand Clément parlait de Christ comme étant Θεός ἐν ἀνθρώπου σχήματι, il faisait précisément allusion à Philippiens 2 : 7 : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Nous ne saurions non plus oublier Matthieu 22 : 41-46, 26 : 20, Jean 8 : 59, etc.

En fait d'études sur Clément, il en est une qui nous paraîtrait fort intéressante : il s'agirait de rechercher directement et profondément quelle a été l'influence exercée sur sa théologie par le Nouveau Testament lui-même, en particulier par l'enseignement de Paul et de Jean. Il nous semble, autant que nous pouvons en juger, que la grandeur théologique du Père pourrait provenir en bonne partie de ce qu'il a su puiser et s'assimiler dans les épîtres de Paul et principalement dans les écrits de Jean, en renouvelant ainsi sur certains points les plus glorieuses des traditions apostoliques.

Signalons enfin un vrai *lapsus*. Il est dit, p. 264 : « Clément aurait pu remarquer que dans le Nouveau Testament, notamment dans les épîtres de saint Paul, il ne s'agit pas de devenir semblables à Dieu lui-même, mais au Christ. » Et Ephésiens 4 : 32, 5 : 1 : « Soyez... bons les uns avec les autres, pleins de com-

passion, vous pardonnant les uns aux autres, comme Dieu vous a pardonné. Soyez donc les imitateurs de Dieu, comme ses enfants bien-aimés » ? Et 1 Pierre 1 : 16 : « Celui qui vous a appelés est saint, vous aussi soyez saints dans toute votre conduite, attendu qu'il est écrit (Lévit. 11 : 44, 19 : 2) : « Soyez saints comme je suis saint ? » — Et la grande parole du Seigneur (Matth. 5 : 48) : « Vous donc, soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait ? »

Mais j'ai hâte de quitter la critique pour rentrer dans le simple compte rendu.

Pour bien faire ressortir quel est le christianisme de Clément, M. de Faye termine la *Conclusion* de la troisième partie de son ouvrage, en comparant le Père alexandrin avec Tertullien, son illustre contemporain, et ce parallèle mérite d'être cité en entier, bien qu'il soit peut-être un peu trop défavorable à celui-ci :

« C'est dans le *De Praescriptione haereticorum*... que se dévoile tout entière la vraie pensée du Carthaginois.... Le but de ce célèbre traité est de mettre en garde les fidèles contre la contagion de l'hérésie gnostique. Pour atteindre ce but, Tertullien s'attache à créer chez eux un préjugé tel contre l'hérésie qu'ils ne voudront même pas discuter avec elle, et qu'ils la repousseront par une sorte de question préalable. Qu'il leur suffise de s'en tenir à la règle de foi qu'il formule à leur usage. Il n'est nullement nécessaire d'en savoir davantage. *Fides in regulâ posita est. Habet legem et saluiem de observatione legis.... Adversus regulam nihil scire omnia scire est.* De sa règle de foi elle-même, il dit : *haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas apud nos habet quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt.*

» Ainsi le fidèle se trouve maintenant en possession d'une *règle* précise qui lui permettra de classer, sans hésitation, toutes les opinions qui se présenteront à lui et de mesurer exactement le plus ou moins de christianisme qu'elles contiennent. Voilà donc la foi chrétienne, avec tout ce qu'elle contient de virtualités, liée à une *norme extérieure* et condamnée à se coucher dans ce lit de Procuste !

» Un tel christianisme aura toujours quelque chose d'inquiet

et de méfiant. Bien loin de concevoir la foi chrétienne comme un ferment destiné à faire lever toute la pâte humaine, Tertullien y voit une sorte d'arche sainte qu'il s'agit de prémunir contre tout contact avec le siècle. Son christianisme est un soldat bardé de fer qui se défend, avec une âpre énergie, contre un adversaire sans cesse renaissant. Il n'est rien moins qu'un apôtre.

» Combien différent est le christianisme de notre Clément ! Celui-ci a une belle confiance et une noble sérénité qui témoigne de sa force. Il se sent en possession d'une vertu divine qui lui garantit la victoire. Il ne craint personne. Il ose se mesurer et avec la philosophie et avec le siècle, parce qu'il se sent capable de les dominer, c'est-à-dire d'en prendre ce qui convient à son génie et d'en rejeter le reste. Libre et cependant fidèle à son principe, voilà son caractère. En effet, Clément n'est-il pas tout ensemble l'un des chrétiens les plus convaincus de son temps et l'esprit le plus curieux et le plus indépendant que l'Eglise ait peut-être jamais compté dans son sein ?

» La foi de Clément agit à la façon d'un ferment. Elle finit par saturer tout ce qui entre en contact avec elle. La pensée de notre catéchète est en quelque sorte le théâtre où, pour la première fois, se rencontrent face à face un christianisme et une philosophie également authentiques. Aussitôt commence un long travail d'assimilation de la philosophie par le christianisme. Celui-ci s'approprie celle-là en lui faisant subir une sorte d'épuration ou de transfiguration. Au moment où Clément pose la plume, ce travail est déjà fort avancé ; cependant dans l'ensemble des conceptions du grand catéchète, subsistent nombre de notions d'origine grecque et philosophique qui, manifestement, n'ont pas été effleurées par l'esprit chrétien. Origène succède à Clément. Il reprend la même œuvre au point où son maître l'avait laissée inachevée. Son christianisme à lui aussi est essentiellement un ferment et agit selon une loi organique ; mais il ne tarde pas à dépasser le point de croissance auquel était arrivé celui de Clément. Ouvrez le *De Principiis* et vous constaterez sur tous les points que l'inspiration chrétienne modifie les notions philosophiques et métaphysiques que s'appro-

prie Origène, dans une mesure beaucoup plus marquée. Il n'y a jamais eu rien de plus absurde que le jugement qui excommunia Origène. Le concile qui le rendit fit preuve d'une insigne ignorance. En fait, Origène est déjà beaucoup moins philosophe grec que Clément et beaucoup plus théologien.

» Le christianisme de Clément et d'Origène, après avoir jeté un magnifique éclat, devait être renié par l'Eglise. Celle-ci devait leur préférer Tertullien et Cyprien. Leur christianisme essentiellement juridique avait d'incontestables avantages pratiques que l'autre n'avait pas ; il était facile à inculquer aux multitudes, d'un usage commode dans toutes les polémiques, et particulièrement approprié à devenir un instrument de gouvernement; c'est ce qui a fait sans doute sa fortune.

» L'Eglise se contenta de prendre à Clément et à Origène la métaphysique ou l'appareil philosophique dont elle avait besoin pour revêtir ses croyances de formules doctrinales. Mais quant à la méthode et à l'esprit de ces deux grands chrétiens, elle eut soin de les écarter et de les condamner dans la personne d'Origène.

» Mieux placés que les hommes du quatrième et du cinquième siècle pour savoir exactement ce qu'était le christianisme primitif, nous avons le devoir de renverser la sentence de l'Eglise, et de déclarer que le christianisme que l'on enseignait à Alexandrie était bien plus véritable que le christianisme que l'on promulguait à Carthage et à Rome. »

Pour les spécialistes, ne manquons pas de signaler un précieux *Appendice* du beau volume que nous avons essayé d'analyser. Il est intitulé *Aperçu bibliographique* et remplit quinze pages en petits caractères. L'auteur se propose d'y renseigner exactement sur l'état actuel des études qui se rapportent à Clément, de relever ainsi les résultats qui peuvent être considérés comme acquis, de mettre en lumière les erreurs des méthodes trop longtemps appliquées, de montrer le caractère plus scientifique de celles qui sont suivies depuis quelques années, d'indiquer enfin ce qui reste à faire et dans quelles directions il conviendrait de pousser les recherches.

Cet appendice concerne successivement les manuscrits, les éditions, le texte, la critique littéraire, les sources d'érudition où Clément a puisé, sa doctrine, et les traductions de ses ouvrages. Dans presque tous ces domaines, on voit que depuis la moitié du siècle, les écrits de Clément n'ont pas cessé de susciter, surtout en Allemagne et en Angleterre, d'assez nombreux travaux, dont plusieurs importants.

M. de Faye reconnaît que son explication de la composition des Stromates se rattache aux vues émises par P. Ruben et J. von Arnim et qu'en somme, elle ne fait que tirer les conclusions qui étaient déjà en germe dans les savants travaux de Th. Zahn. Il donne aussi dans la *Préface* la bonne nouvelle qu'une grande édition critique des œuvres de Clément se prépare sous les auspices de l'Académie de Berlin.

L'ouvrage de M. de Faye figurera à un très bon rang dans la bibliographie relative à Clément d'Alexandrie, et elle constitue déjà avec l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne* d'Edm. de Pressensé, une honorable contribution des théologiens protestants de langue française [1].

[1] Si long que soit cet article, je ne voudrais pas le terminer sans y ajouter au moins une ligne en note sur un récent travail du professeur Barth, de Berne, qui doit être rapproché de celui de M. de Faye et qui est aussi original qu'instructif. Je veux parler d'une étude intitulée *Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes*. On y trouvera de précieux renseignements puisés dans les prédications d'Origène soit sur l'illustre prédicateur lui-même, soit sur les auditeurs auxquels il s'adressait. Cette étude a paru dans le volume intitulé *Aus Schrift und Geschichte*, qu'ont dédié à M. le professeur d'Orelli, un certain nombre d'amis et de disciples à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de son professorat à Bâle.