



HAL
open science

Foi, raison, philosophie aux II^e / III^e siècles

Bernard Meunier

► **To cite this version:**

Bernard Meunier. Foi, raison, philosophie aux II^e / III^e siècles. Elie Ayroulet. Les Pères de l'Église, première rencontre entre foi et raison, PROFAC-Théo, pp.25-36, 2015, 9782853171458. halshs-01763528

HAL Id: halshs-01763528

<https://shs.hal.science/halshs-01763528>

Submitted on 15 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Foi, raison, philosophie

aux II^e / III^e siècles

Bernard Meunier

La deuxième moitié du deuxième siècle est souvent appelée le temps des Apologues : temps où l'on « défend » la foi nouvelle, aussi bien contre les persécutions – sporadiques mais violentes – du pouvoir impérial que contre les attaques ou le mépris des païens philosophes. La confrontation des chrétiens à ces derniers fut donc précoce, et complexe.

Que faut-il faire des philosophes ?

Les apologues ont entrepris à la fois la défense et l'illustration de la foi chrétienne, plaçant sa rationalité (voire sa légitimité citoyenne) et montrant sa vérité. Ils avaient vis-à-vis de la philosophie, forcément païenne en ce temps, une double attitude ; l'une inclusive : la philosophie est porteuse de requêtes légitimes de l'esprit, auxquelles la foi apporte une réponse ; l'autre défensive et hostile : la philosophie, fleuron du paganisme, est une ennemie.

De ce fait, on accuse parfois les Pères d'avoir eu une position ambiguë, voire incohérente ou hypocrite, vouant la philosophie aux gémonies avec tout le paganisme dont elle semblait solidaire, mais puisant sans vergogne dans l'œuvre des philosophes pour leur emprunter leur vocabulaire et une partie de leur conceptualité. Cette tension peut être déjà repérée chez Irénée de Lyon, à la fin du deuxième siècle, qui à la fois dénonce et suit un chemin en partie commun : il fustige « ces gens qui ignorent Dieu et qu'on appelle philosophes¹ », et affirme que chaque point de doctrine gnostique ou hérétique est dû à l'influence d'une philosophie païenne. Mais il emprunte quelque peu la voie de la philosophie, par exemple quand il déduit des attributs (philosophiques) de Dieu que sont sa puissance et sa transcendance, la nécessité qu'il soit unique et créateur ; il le fait au nom d'une notion naturelle : « les païens ont appris cette vérité de la création elle-même² ». Et il fait de même lorsqu'il réfute le discours gnostique sur Dieu³, opposant à un « ordre » de la nature, mis en évidence par la raison qui le contemple, l'arbitraire des inventions mythologiques qui croient pouvoir se dispenser du raisonnement. Le souci qu'il a de se référer constamment à l'Écriture, comme la source et la pierre de touche de toute doctrine vraie, va donc de pair avec un effort pour donner à la raison humaine sa juste place. Ainsi voit-on que les premiers dénonciateurs chrétiens de la philosophie ne renoncent pas eux-mêmes à une démarche philosophique, sans qu'une contradiction soit sentie.

¹ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies* II, 14, 2, trad. Rousseau, Paris 1984, p. 181. La remarque deviendra habituelle, puisque même Clément d'Alexandrie la reprend : « Les philosophes grecs ont beau employer le mot Dieu, ils ne connaissent pas Dieu, semble-t-il, puisqu'ils ne le vénèrent pas en tant que Dieu » (*Stromate* VI, 149, 1, trad. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 359).

² *Ibid.* II, 9, 1, p. 163.

³ *Ibid.* II, 15, 3 – 16, 1, p. 188-189.

Certes, ce n'est pas là faire allégeance à une philosophie quelconque, c'est simplement refuser que la foi se prive des ressources de la raison. Il faut en effet distinguer entre l'adhésion à une philosophie donnée, a priori extérieure à la foi chrétienne, et l'accueil d'une démarche rationnelle pour rendre compte de la foi, démarche qui a sous-tendu l'effort de tous les Apologistes. Que le christianisme commence dès cette époque, avec Justin, à se penser comme *vera philosophia*⁴, montre la tension de ce rapport chrétien primitif à la philosophie : on dénonce d'autant mieux qu'on prétend remplacer ; la réflexion et la pratique chrétiennes empruntent les voies de la philosophie pour les saturer, en théorie du moins.

Quant à l'influence que telle philosophie donnée a exercée sur l'un ou l'autre des auteurs chrétiens de ce temps, et jusqu'à quel point, c'est là une question éternelle. On ne s'essaiera pas à mesurer, après tant d'autres, la dose de platonisme, de stoïcisme, etc. que peuvent receler les œuvres patristiques ; chaque auteur a fait l'objet de nombre d'études à ce sujet, dont les conclusions peuvent diverger et sont indéfiniment révisables. Et si l'on préfère s'en tenir aux propos explicites sur les philosophes, le terrain là aussi a été très labouré ; disons simplement que, sur ce point, Irénée a fait école, et que l'idée de relier une philosophie à une erreur doctrinale, peu faite pour accueillir avec bienveillance les philosophies antiques, n'a été que trop reprise pendant les siècles patristiques. On se contentera d'invoquer deux témoignages que près de deux siècles séparent : celui de Tertullien et celui de Jérôme. Le premier lance la fameuse formule : « les philosophes sont les patriarches des hérétiques⁵ » ; le second écrit en commentant un verset de Nahum qui évoque les oiseaux nichant dans les haies aux temps froids : « Tous leurs dogmes <des hérétiques>, lorsqu'ils ont froid et ne peuvent s'envoler, trouvent un endroit pour se poser entre les fourrés épineux d'Aristote et ceux de Chrysippe⁶ ».

Remarquons que la philosophie païenne ici est plus précisément la logique, car l'hérésie d'Eunome, arien radical, est passée par là : comme il s'est beaucoup réclamé d'une démarche logique, l'opprobre jeté sur sa pensée s'est étendu aux auteurs qui l'avaient inspiré ; d'où, à la fin du quatrième siècle, un regain d'hostilité chrétienne envers les logiques stoïcienne et aristotélicienne, hostilité bien décrite par l'étude classique de Joseph de Ghellinck⁷. Mais la méfiance vis-à-vis de la logique ne date pas de là, témoin déjà Clément d'Alexandrie dans le sixième *Stromate* : « Ceux qu'attirent les questions philosophiques contingentes et superflues, ceux qui ne font attention qu'aux sophismes

⁴ « Je trouvai que c'était là l'unique philosophie, à la fois sûre et profitable » (JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 8, 1, trad. Ph. BOBICHON, *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon. Edition critique, traduction, commentaire*, coll. *Paradosis* 41, Fribourg 2003, t. 1, p. 205).

⁵ TERTULLIEN, *Contre Hermogène* VIII, 3, SC 439, p. 100 et commentaire de F. CHAPOT, p. 261-262 qui indique d'autres passages parallèles chez le même auteur, prouvant que l'idée est récurrente chez lui.

⁶ JEROME, *In Naum* 3, 17, éd. M. ADRIAEN, CCL 76 A, Turnhout 1970, p. 574, l. 676-678.

⁷ J. DE GHELLINCK, « Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme. L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires », dans ID., *Patristique et Moyen Age. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, t. III, Bruxelles-Paris 1948, p. 245-310.

de la polémique, ceux-là se sont écartés des sujets nécessaires les plus importants : ils sont simplement à la poursuite des ombres des paroles⁸. »

Dans toute la section qui précède ce passage (§149-161), Clément est beaucoup plus positif sur la philosophie en général et dit sur elle des choses que tout théologien et tout croyant devrait méditer ; nous y reviendrons plus loin. Sa légitimation de la philosophie prend un tour presque ironique lorsqu'il déclare en se moquant gentiment des esprits frileux : « Comme les enfants face aux masques de sorcières, les gens de la foule redoutent la philosophie des Grecs, craignant qu'elle ne les trompe. Si la foi qui les habite – je ne saurais parler ici de connaissance – en est au point d'être détruite par des discours spécieux, qu'elle soit détruite et qu'ils reconnaissent précisément par là qu'ils n'auront pas la vérité ! En effet la vérité est invincible, dit-on, tandis qu'une opinion fausse se détruit⁹. »

Très vite on s'était interrogé sur l'attitude convenable à adopter vis-à-vis de la philosophie (grecque). Signe sans doute d'une certaine gêne, on a cherché des arguments, notamment scripturaux, pour justifier la fréquentation de ces doctrines étrangères à la foi. On n'infligera pas au lecteur la énième considération sur les *logoi spermatikoi* de Justin¹⁰, pas plus que sur les belles captives d'Origène¹¹, qui proposent un modèle d'articulation entre raison humaine et révélation, pas plus qu'on ne reviendra sur les « théories du larcin » développées depuis Clément d'Alexandrie¹² au moins, dans le sillage de l'apologétique juive. Il s'agit plutôt à présent de se demander comment, lors des premiers grands développements de la théologie au tournant du deuxième et du troisième siècle, on a effectivement fait droit à la raison dans la réflexion chrétienne et quel visage en retour la théologie a pu recevoir en pratiquant cette ouverture à la philosophie.

Savoir raison garder

Dès Justin, nous pressentons que la foi va revendiquer un libre inventaire de la philosophie, au nom même de la raison qu'elle fait sienne : « Ceux qui sont véritablement pieux et philosophes, la raison leur ordonne de n'estimer et de n'aimer que la seule vérité, en refusant de suivre les opinions des anciens si elles sont mauvaises¹³. » *Amicus Plato...* En l'occurrence, la raison humaine éclairée par le Logos – Raison divine – doit se faire juge des fausses vérités païennes. Mais l'intérêt ici est que Justin lui-même porte le manteau de philosophe, qu'il revendique son appartenance à l'état de vie philosophique, et que c'est donc doublement de l'intérieur qu'il pense le rôle de la foi dans la démarche philosophique.

⁸ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VI, 162, 2, trad. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 387 ; sur l'interprétation de ce passage dans un sens hérésiologique, v. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, t. 2, Clément d'Alexandrie et Origène, coll. des Etudes Augustiniennes, série Antiquité n° 111, Paris 1985, p. 280.

⁹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VI, 80, 5 – 81, 1, *ibid.*, p. 223.

¹⁰ JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens* II, 7(8), 1-3, éd. C. MUNIER, SC 507, Paris 2006, p. 340.

¹¹ ORIGENE, *Homélie sur le Lévitique* VII, 6, SC 286, p. 346-348 ; v. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, coll. « Théologie » n° 52, Paris 1962, p. 144-145.

¹² CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* V, 89-141, SC 278, Paris 1981, p. 170-248.

¹³ JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens* I, 2, 1, trad. C. MUNIER, SC 507, Paris 2006, p. 129.

Le récit que fait Justin de son propre itinéraire, au début du *Dialogue avec Tryphon*, est trop connu, et a été trop commenté¹⁴, pour qu'on y revienne. Retenons-en que, passées au crible de la question de Dieu¹⁵ et du sérieux de la démarche, les écoles philosophiques qu'il avait successivement fréquentées s'étaient disqualifiées à ses yeux, et que seul le platonisme avait trouvé grâce au regard de sa quête spirituelle. Mais le vieillard qu'il rencontre sur ces entrefaites oppose, à l'idée d'une appartenance doctrinale (« Je ne me soucie guère, dit-il, de Platon ni de Pythagore¹⁶ »), le souci du « vrai » que les doctrines précédemment énoncées ne peuvent honorer du fait de leurs contradictions. Ramenant alors la situation nouvelle ainsi créée à ses réflexes habituels, Justin demande l'indication d'un « didascale », d'un nouveau maître, qui enseignerait ce « vrai », et c'est alors que le vieillard le renvoie à l'Écriture¹⁷.

Nous constatons donc que Justin, en mettant en scène un jeune philosophe quittant le platonisme pour la foi chrétienne, subvertit le schéma philosophique habituel, dont le rapport à la vérité repose sur la succession des maîtres, pour lui substituer l'évidence d'une révélation : les auteurs des livres bibliques « parlaient par un Esprit divin » et s'appellent prophètes plutôt que philosophes¹⁸. Quelques lignes plus bas, il substitue aussi au langage de la « démonstration » celui du « témoignage » de vérité, et invite à la prière¹⁹.

Il n'y a pas pour autant substitution d'une démarche de foi à une démarche philosophique, même si l'entretien avec le vieillard semble disqualifier cette dernière, divisée entre écoles et incapable d'atteindre le vrai et l'être en soi. L'introduction d'une révélation n'est en effet pas contradictoire avec la notion même de philosophie, comme notre raison moderne en a l'impression : que la philosophie soit donnée par Dieu, ou les dieux, nombre de philosophes antiques en conviendraient²⁰. L'effort de la raison reste bel et bien requis dans la recherche de Dieu. Si dans la suite du *Dialogue avec Tryphon* le Christ semble devenir l'unique médiation qui rend toute autre voie caduque, c'est qu'au langage du vrai se substitue très vite celui du salut ; alors la médiation du Christ s'impose pour Justin. C'est elle qui provoque le refus de son interlocuteur juif, qui par

¹⁴ D'abord par N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Copenhague 1966, puis par J.C.M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, chapters one to nine*, coll. *Philosophia Patrum* I, Leiden 1971. Ont suivi R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973 puis E. ROBILLARD o.p., *Justin. L'itinéraire philosophique*, Montréal-Paris 1989. Les travaux postérieurs sur Justin – il y en a beaucoup – portent davantage sur le rapport au judaïsme.

¹⁵ C'est la question que le juif Tryphon, dans le dialogue, assigne pour tâche principale à la philosophie : « N'est-ce pas la fonction de la philosophie que d'enquêter sur le divin ? » (*Dialogue avec Tryphon* 1, 3, trad. Ph. BOBICHON, *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon. Edition critique, traduction, commentaire*, coll. *Paradosis* 41, Fribourg 2003, t. 1, p. 185).

¹⁶ *Ibid.* 6, 1, p. 203.

¹⁷ *Ibid.* 7, 1, p. 203.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* 7, 3, p. 205.

²⁰ Voir les quelques références données par C. Munier dans JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, SC 507, Paris 2006, p. 65, n. 4.

ailleurs restait favorable à la philosophie, même une philosophie païenne comme le platonisme²¹.

Voici ce qui est à relever dans cette confrontation entre le juif et le chrétien : lorsque la discussion porte sur la médiation du salut, elle est d'ordre proprement religieux et ne semble pas laisser place au moindre accord ; en revanche la philosophie semble le permettre jusqu'à un certain point, par la notion de « bien naturel ». Au chapitre 8 du *Dialogue*, la philosophie est admise par Tryphon parce qu'elle est une sagesse de vie susceptible de mener ses adeptes sur la voie du bien (conçu minimalement comme absence de mal : la philosophie permet de « vivre sans reproche ») et de leur faire espérer « une destinée meilleure²² » – allusion à la vie future, donc bien à une forme de salut, mais envisagé d'un autre point de vue que celui de la médiation. La question revient au chapitre 45 dans un sens en quelque sorte inversé : cette fois c'est la Loi mosaïque qui devient acceptable pour un chrétien parce qu'elle contient dans ses préceptes les commandements de la loi naturelle ; cette dernière expression ne figure pas chez Justin, qui parle simplement de « ce qui est universellement, par nature et éternellement beau²³ ». Il retrouve l'intuition paulinienne de Rm 2, 14-15 qui admet que la Loi de Moïse contient des commandements qui parlent à toute conscience et peuvent donc être rejoints par des païens ignorant l'explicitation de la Loi. Quand il commente cent ans plus tard ces mêmes versets de *l'Épître aux Romains*, Origène déclare de même que « la loi naturelle peut s'accorder avec la loi de Moïse suivant l'esprit et non suivant la lettre²⁴ ». La question de savoir si la pratique de la philosophie, au sens d'une vie sage, suffit à obtenir le salut, est sans doute à l'arrière-plan du *Dialogue*, mais ne reçoit pas une réponse claire, et dépasse quelque peu les limites de notre sujet.

L'intérêt de cette notion de loi naturelle est qu'en se plaçant sur le terrain de la raison plutôt que sur celui de la révélation, elle ouvre un espace commun où l'appartenance à un peuple ou à une religion ne disqualifie ni n'exclut. Certes, la notion de loi naturelle a aujourd'hui très mauvaise presse, précisément à cause de sa prétention à transcender les particularités culturelles, et parce qu'elle a parfois servi d'argument péremptoire, sans autre examen critique. Elle représente pourtant, au milieu du deuxième siècle, dans le contexte d'un face-à-face déjà tendu entre juifs et chrétiens, ou entre païens et chrétiens, une conviction partagée²⁵ : lien fragile, car les durcissements ultérieurs le mettront à mal, mais symboliquement essentiel, que nous nous devons d'enregistrer. A la lecture de Justin, la philosophie se révèle une efficace médiatrice du dialogue interreligieux, là où les discussions sur l'Écriture et le salut tournent plus vite à l'affrontement.

²¹ *Ibid.* 8, 3, p. 205.

²² *Ibid.* 8, 3, p. 207.

²³ *Ibid.* 45, 4, p. 295. Juste avant (45, 3) se lit une expression équivalente : « ce qui est par nature beau, pieux et juste ».

²⁴ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* II, 7, 1, trad. L. BRESARD, SC 532, Paris 2009, p. 349.

²⁵ La Loi de Moïse relève du bien commun pour Justin ; de façon parallèle la philosophie païenne peut relever du sens commun, et être elle aussi recevable, selon Tertullien ; voir ce qu'en dit, plus spécialement à propos du *De resurrectione mortuorum*, R. DOUMAS, *Les attitudes de Tertullien devant la philosophie et les philosophes. Etude chronologique* (thèse dactyl.), Lyon, Faculté de théologie 1995, p. 211-214.

Les ombres de la Révélation

Malgré ce constat rassurant, ne faut-il pas cependant relever, dans les siècles patristiques, une méfiance grandissante vis-à-vis de la philosophie, voire sa disqualification au nom d'une vérité révélée qui en rendrait les efforts inutiles et dénoncerait l'orgueil prométhéen d'une raison livrée à elle-même ? Certes, ce procès concerne d'ordinaire une époque plus tardive. Etudiant l'aube du Moyen Age, Pierre Riché a dénoncé un abandon de la philosophie : « Les travaux de Boèce n'intéressent plus personne²⁶... ». Ne serait-il pas possible d'en repérer les racines dès les premiers temps du christianisme ? On ne peut trop vite évacuer la question, d'autant plus que les théories du larcin ou du plagiat, bien présentes dès le II^{ème} siècle, donnent une sorte d'argumentation historique à ce refus de la raison en affirmant que tout ce qui a été dit de juste dans l'histoire de la pensée humaine a toujours pour source une révélation, plagiée ou déformée par la suite, et non l'effort même de cette pensée. Il y a bien là une volonté de déprécier l'autonomie de la raison au profit de la révélation biblique et chrétienne. Même le grand Origène commentant le *Cantique des cantiques* fait dire à la reine de Saba s'adressant au Salomon véritable, c'est-à-dire le Christ : « Toutes ces paroles qu'on me disait et que j'entendais quand j'étais dans mon pays, c'est-à-dire venant des docteurs et des philosophes du siècle, n'étaient pas vraies. La seule parole vraie est celle qui est en toi²⁷. »

Propos bien négatif, et pourtant on ne saurait taxer Origène ni de mépris ni d'ignorance envers la philosophie. Alors, est-ce encore un témoignage de la duplicité que nous évoquions en commençant : on prélève ce qu'on veut, puis on condamne ? Rappelons d'abord que Paul avait le premier prêché la méfiance envers la philosophie, dans un passage bien connu de l'*Epître aux Colossiens* : *Veillez à ce que nul ne vienne vous capturer par la philosophie et par une vaine tromperie selon la tradition des hommes, qui se réfère aux éléments du monde et non au Christ* (Col 2, 8 : seule occurrence du mot *philosophia* dans tout le Nouveau Testament !). D'autre part, la foi de ces auteurs les convainquit que la venue du Christ, Parole totale et définitive de Dieu, entraînait une relativisation radicale de toute approche païenne, qui ne pouvait être que partielle, probablement erronée, et dans tous les cas rendue caduque par la manifestation de la Vérité tout entière. Telle pourrait être, par exemple, l'interprétation de la belle phrase de Clément d'Alexandrie : « La philosophie a été donnée surtout aux Grecs comme une alliance qui leur est propre²⁸ », où la philosophie représente une voie parallèle en quelque sorte à celle de la Loi, c'est-à-dire, dans l'esprit de Clément, une propédeutique à la vérité du Christ, laissant entendre qu'une fois cette vérité venue, ses préparations n'ont plus d'utilité. La philosophie, ici, rejoindrait le judaïsme dans son triste sort de marchepied provisoire, à rejeter après usage... On en trouve un écho dans cette phrase du même

²⁶ P. RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI^e – VIII^e siècles*, coll. *Patristica Sorbonensia* 4, Paris 1962, p. 84. Et pourtant, justement, Boèce existe ! Et l'on trouve encore, sous la plume d'un Raban Maur, à l'époque il est vrai de la renaissance carolingienne, un bel éloge de la dialectique dans son traité *Sur l'instruction des clercs* (passage traduit par le même P. Riché, *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age. Fin du V^e siècle – milieu du XI^e siècle*, Paris 1989², texte n° 40, p. 374-375).

²⁷ ORIGENE, *Commentaire sur le cantique des cantiques* II, 34, trad. L. BRESARD – H. CROUZEL, SC 375, Paris 1991, p. 281. Voir H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, p. 113.

²⁸ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VI, 67, 1, trad. P. DESCOURTIEUX, SC 446, Paris 1999, p. 197.

Clément : « Il est normal que la Loi ait été donnée aux Juifs et la philosophie aux Grecs jusqu'à la venue du Christ²⁹ ».

Le pari de l'intelligence

Il faut cependant garder à l'esprit que, bien plus qu'aujourd'hui, le mot philosophie ne pouvait se réduire à un contenu doctrinal au sens d'un système élaboré, d'un « déjà pensé » qui ne requerrait plus que l'adhésion, et non l'enquête. Clément a eu à cœur de rappeler que la philosophie n'est pas « la formation propre à chaque école, mais ce qu'elle est vraiment, une sagesse pratique droite³⁰ » (*ibid.*). Et, juste après avoir cité le verset de Col 2, 8 rappelé plus haut, il ajoute : « Si l'on objecte que la philosophie a été découverte chez les Grecs par une intelligence humaine, je peux très bien trouver des passages d'Écriture qui disent que l'intelligence a été envoyée par Dieu³¹. » Montrant alors que la philosophie est elle-même d'origine divine, il met en lumière ce qu'elle apporte à la foi quand le croyant se laisse éclairer et nourrir par elle – à condition que son intelligence accepte elle-même d'être critiquée et guidée par la foi – pour s'acheminer vers une connaissance et une imitation de Dieu de plus en plus parfaites. Il faudrait citer toute la fin du *Stromate VI*, contentons-nous de quelques bribes qui concernent le philosophe qui se convertit à la foi, mais peuvent aussi bien s'appliquer au croyant qui se « convertit » à la philosophie : « Dès lors que les philosophes (...) font porter leur effort, non sur une partie de la philosophie, mais sur la philosophie achevée (...), ils progressent vers l'intelligence. (...) Ensuite, après avoir fréquenté non seulement des Grecs, mais aussi des barbares, ils sont conduits jusqu'à la foi, en passant d'une ascèse commune à une intelligence qui leur est propre. Ayant reçu le fondement de la vérité, ils gagnent aussi la puissance d'aller plus avant dans la recherche ; de ce fait, ils aiment, pour s'être faits disciples et, se saisissant de la connaissance, ils se hâtent vers le salut³². » Nous n'ajouterons rien à ce programme.

²⁹ *Ibid.* 159, 9, p. 379. C'est nous qui soulignons.

³⁰ *Ibid.* 54, 1, p. 171.

³¹ *Ibid.* 62, 4, p. 189. Clément y revient plus loin dans le même *Stromate*, en 156, 3-4 et 157, 3.

³² *Ibid.* 154, 1-3, p. 369.