

'Pénitence Seconde' et 'Péché Involontaire'
chez Clement d'Alexandrie
'Second Penitence' and Involuntary Sin'
in Clement of Alexandria
Article by A. Méhat
in *Vigilae Christianae* 8 (1954) pp 225 to 233
with a personal translation into English attached

«PENITENCE SECONDE» ET «PÉCHE INVOLONTAIRE» CHEZ
CLEMENT D'ALEXANDRIE

PAR

A. MÉHAT

La question de la pénitence aux premiers siècles chrétiens a été depuis le XVI^e siècle un des terrains de l'histoire ecclésiastique où les postulats théologiques se sont livrés les plus rudes batailles. Encore au début de ce siècle, elle a été fortement disputée; mais il semble qu'on soit parvenu à ce stade où un *consensus* s'établit sur un minimum de faits et où la controverse fait place à la discussion sur des points de détail. Sur l'un de ces points on se propose d'apporter une modeste contribution. Clément d'Alexandrie est en effet un témoin important dans l'histoire de la discipline pénitentielle; mais il faut convenir que les passages du II^e Stromate (ch. XII-XV) où il traite de la question sont parmi les plus obscurs et les plus compliqués de cet auteur difficile. Ayant à examiner de près ces passages, nous avons été amené à en adopter une interprétation en partie différente de celle qui en a été proposée jusqu'ici, et qui tend à faire de Clément un rigoriste inconséquent.

Nous nous appuyons au départ sur les trois derniers auteurs qui, à notre connaissance, ont traité ce sujet: B. Poschmann (1); H. Karpp (2); et W. Völker (3). Partant de l'examen du II^e Stromate, ils ont abouti sensiblement à la même reconstruction de la doctrine de Clément. Il y a accord sur les points suivants:

1^o Clément, s'inspirant d'Hermeas, pose le principe d'une pénitence unique, celle qui accompagne le baptême et qui est suivie de l'*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*.

2^o Clément reconnaît aussi la possibilité d'une pénitence pour ceux

¹ *Paenitentia secunda* Bonn. 1940 p. 230-260. L'auteur a repris les mêmes positions dans *Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3. Freiburg im Brisaun. 1951. pp. 33-34.

² *Die Busslehre in Klemens von Alexandria*. ZNTW. 1951 pp. 224-242.

³ *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* Berlin-Leipzig. 1951 pp. 164-174.

SECOND PENITENCE AND INVOLUNTARY SIN in
CLEMENT OF ALEXANDRIA.

by

A. Mehat.

The question of penitence in the first christian century has been since the 16th century, one of the areas of ecclesiastical history where theological postulates have thought out the most rough battles between themselves. Even at the beginning of this century, it was strongly disputed, but it seems that we have arrived at this moment where a consensus is established upon a minimum of facts and in which controversy is giving place to discussion over points of detail. Upon one of these points of detail I am proposing to bring a modest contribution. Clement of Alexandria is in fact an important witness in the history of penitential discipline: but it must be agreed that the passages of these II Stromate (ch. XII-XV) in which he treats the question are among the most obscure and complicated of this difficult author. Having to examine closely these passages, we have been brought to adopt an interpretation of them which is in part different from that which has been proposed up to now and which tends to make of Clement an inconsequential rigorist.

We base ourselves at the beginning on the three latest authors, who to our knowledge have treated this subject: B. Poschmann, H. Karpp and W. Volker. Beginning from the examination of the second Stromate, they have gradually arrived at the same reconstruction of the doctrine of Clement. There is agreement on the following points.

1. Clement, inspiring himself from Hermas, poses the principle of a single penitence, that which accompanies baptism and which is followed by the (greek).
2. Clement recognises also the possibility of a penitence for those

qui se sont laissés séduire par le Diable après le baptême. Mais le pardon ainsi obtenu (*συγγνώμη*) diffère essentiellement de l' *ἄφεσις* baptismale.

3^o Cette pénitence est restreinte aux «péchés involontaires».

4^o En fait, le *Quis div. salv.* prouve que la pratique de la pénitence post-baptismale était très largement ouverte selon Clément.

Ici commencent les divergences. Comment se concilient la théorie (1^o, 2^o) et la pratique (4^o)? Et que faut-il entendre par «péchés involontaires» (3^o)? B. Poschmann rapprochant les ch. XIII-XV du II^e Stromate et un passage du VII^e Stromate (4), qui donne l' *ἄγνοια* et l' *ἀσθένεια* comme causes de presque tous les péchés, suppose que Clément considère comme seuls volontaires et exclus de la pénitence les péchés de pure malice, auxquels, d'après Aristote, il réserve le nom d' *ἀδικία* plutôt que *ἁμαρτία*. (5)

H. Karpp accepte dans l'ensemble cette thèse, mais soulève une difficulté. L'involontaire selon Clément n'est point passible du Jugement (6). Dès lors, demande-t-il, à quoi bon cette pénitence? Si nous l'avons compris, il ne croit pouvoir y répondre qu'en faisant état de la distinction faite par Clément entre les «gnostiques» qui ne tombent pas dans le péché, et les simples fidèles qui ont besoin de la pénitence pour se mettre à l'école du Logos et améliorer peu à peu leur conduite. La pénitence serait pédagogique et large pour les simples fidèles, totale et unique pour les gnostiques.

W. Völker par contre, avait écrit son livre avant d'avoir eu connaissance de celui de B. Poschmann (7). Il lui consacre seulement une note assez dédaigneuse (8) où il maintient ses positions. Bien qu'il n'ait pas précisé comment il entendait les «péchés involontaires» de Clément d'Alexandrie, mais seulement marqué la dépendance de Clément par rapport à Philon (p. 142), on peut comprendre qu'il les considère comme peu graves en soi, et réduits à des accidents

⁴ VII^e Str. xvi, 101, 6.

⁵ II. Str. xiv, 64, 3 ss.

⁶ II. Str. xiv, 60, 1.

⁷ Il déclare s'inspirer surtout de celui de J. Hoh. Die kirchliche Busse im II. Jahrhundert, eine Untersuchung der patristischen Busszeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus. Breslau, 1932. pp. 115--129 (*Breslauer Studien zur historische Theologie*, 22). En réalité il s'en écarte beaucoup, surtout en ce qui concerne le péché involontaire.

⁸ p. 172 n. I: 'Man erkennt wie sophistisch diese Argumentation ist'.

à demi ou totalement inconscients. Il renonce donc à concilier la théorie de la pénitence au II^e Stromate et la pratique indiquée par le *Quis div. salv.* Il y aurait une oscillation (*ein Schwanken* p. 174) qui s'expliquerait par l'influence de milieux différents, les uns rigoristes, les autres laxistes.

C'est là une solution désespérée. Quand l'interprétation de la pensée de Clément aboutit à une contradiction aussi manifeste, il y a de grandes chances qu'on l'ait mal comprise. «Notre auteur», disait de Faye (*Clément d'Alexandrie*, 2^e ed. p. 97) «n'est pas aussi dépourvu de logique qu'on veut bien le dire». Il faut reprendre l'étude des textes et examiner les preuves. Dans le cas présent, on pourrait être tenté de contester celles qui nous sont données de la théorie des péchés involontaires. Poschmann, Karpp et Völker font état seulement du fait que, dans un développement inspiré d'Hermas, Clément a inséré une citation de *Hebr.* 10, 26 s. qui semble condamner irrémédiablement le péché volontaire: 'Εκουσίως γάρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, φοβερὰ δὲ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοῦς ὑπεναντίους. «Car si nous péchons volontairement, après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus de sacrifice pour les péchés. Il y a au contraire, une perspective effroyable, celle du jugement et d'un courroux de feu qui doit dévorer les rebelles». (trad. C. Spicq. Bible de Jérusalem).

La citation est textuelle, et bien qu'elle ne soit pas accompagnée d'un *φησί*, Clément a certainement voulu la donner comme citation, non comme l'expression d'une idée personnelle. On pourrait alors se demander comment il interprétait le texte. Quand on suit avec quelle ingéniosité les Alexandrins tirent d'un texte le contraire de ce qu'il semble vouloir dire d'abord, il faut se garder de conclure du sens d'une citation à la pensée du citateur. (9) A moins de savoir par ailleurs quelle exégèse il donnait du passage. Comme Clément n'a utilisé nulle part ailleurs *Hebr.* 10, 26, il faut prouver que le contexte s'accorde avec le texte. C'est ce qu'il est possible de faire ici. Lisons d'abord la suite: Clément condamne vivement les repentirs suivis de rechute. Et la pire condamnation qu'il trouve

⁹ C'est aussi l'opinion de Hoh: 'Ein Zitat ist nicht so voll zu nehmen, es muss im Lichte der sonstigen Anschauungen verstanden werden'. (op. cit. p. 120).

who have let themselves be seduced by the devil after baptism. But pardon thus obtained (greek) differs essentially from baptism (greek).

3. This penitence is limited to involuntary sins. *From the II Stromate*

4. In fact, the Quis. div. salv. proves that the practice of post-baptismal penitence was very largely open according to Clement. Here begin the divergences.

How are we to conciliate the theories No. 1 and 2 and the practice 4. And what must we understand by involuntary sin, No. 3. B. Poschmann bring in together chapters 13 - 15 of the II Stromate and a passage from the VII Stromate (4), which gives the (greek) and (greek) as causes of almost all sins, supposes that Clement considers as only voluntary and excludes from penitence sins of pure malice, to which, following Aristotle, he reserves the name of (greek) rather than (greek).

H. Karpp accepts this thesis as a whole but raises a difficulty. Involuntary sin, according to Clement cannot pass judgement. Thus what is the good of this penitence? If we have understood him, he only believes it possible to reply to this in giving account of the distinction made by Clement between the gnostics who do not fall into sin, and the simple faithful who have need of penitence in order to put themselves in the school of the word and to better little by little their conduct. Penitence would be pedagogical and wide for simple faithful, total and unique for the gnostics

W. Volker on the other hand, had written his book before having known that of Poschman.. He only accords him a rather disdainful note where he maintains his own positions. Although he did not make clear how he understood Clement of Alexandria's involuntary sins, but only marked the dependance of Clement in relationship to Philon (p.142). We can understand that he considers them as rather less grave in themselves, and the result of half or totally unconscious accidents. He renounces therefore to conciliate the theory of penitence in the II Stromate and the practice indicated by the Quis div. salv. There would be an oscillation (ein Schwanken p. 174) which would be explained through the influence of different environments, some rigorist the others laxist.

That is a rather desperate solution. When the interpretation of the fault of Clement comes to a contradiction which is so manifest there are great chances that he has been badly understood. Our author, said Faye (Clement of Alexandria, second edition p. 97) is not as deprived of logic as one would like to say. We must undertake once again the study of texts and examine the proofs. In the present case we could be tempted to contest those which are given to us by the theory of involuntary sins. Poschmann, Karpp and Volker make much only of the fact that in a development inspired by Hermas, Clement has inserted a quotation from Hebrews 10,26 following which seems to condemn irremediably voluntary sin (greek). For if we sin voluntarily after having received knowledge of the truth, there is no longer any sacrifice for sins. There is on the contrary a frightful prospective, that of judgement and of a torment by fire, which must devour the rebels. (translation by C. Spieq. of the Jerusalem Bible).

The quotation is textual and although it is not accompanied by (greek), Clement certainly wanted to give it as a quotation not as the expression of a personal idea. We could then ask ourselves why he interpreted the text. When we know with what ingenuity Alexandrians are able to pull from a text the contrary of what it seems to be saying at first, we must guard ourselves from drawing the conclusion about the thought of the person quoting from the sense of the quotation itself. Unless we know otherwise, what exegesis he was giving to the passage. As Clement has nowhere used Hebr. 10,26, we must prove that the context is in accord with the text. That is what it is possible to do here. Let us read first of all the continuation: Clement vigorously condemns repentences followed by a falling back. And the worst condemnation which he finds/

à en donner, c'est d'assimiler ces rechutes dans une certaine mesure à des péchés conscients et volontaires: *οὐκ οἶδ' ὁπότερον αὐτοῖν χειρὸν, ἢ τὸ εἰδῶτα ἁμαρτάνειν, ἢ πλημμελεῖν ἀδδῖς* (§57,3; 144, 3s). . . . *συνάπτει τῷ τὴν ἀρχὴν ἔκουσίως ἔξαμαρτάνοντι* (§57, 4; p. 144, 9s). *οὐ πρόσσει κατεγνωκῶς, τοῦτο ἔκων ἐπιτελεῖ* (ib. ligne II). On peut tirer de là que les péchés commis avec conscience (*εἰδῶτα*) volontairement (*ἔκουσίως*), avec consentement (*ἔκων*) sont plus graves que ceux dont on obtient le pardon par la *μέτανοια*. (10) Et c'est à ce cas du péché volontaire qu'il faut rattacher finalement (*συνάπτει*) celui qui retourne à son plaisir après la *μέτανοια*. On comprend dès lors l'insertion de *Hebr. 10, 26* après les mots *μετάνοιαν ἀμετανοητόν*. Suivons l'enchaînement des idées: Dieu, dit Clément, a accordé une deuxième «pénitence», mais cette pénitence doit, ou devrait être, «sans retour en arrière». Ces derniers mots entraînent la condamnation des retours en arrière, et déjà Clément les identifie dans sa pensée aux «péchés volontaires» de *Hebr. 10, 26*: *Ἐκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων . . .*

Nous sommes donc ramenés aux difficultés que soulèvent les explications de Poschmann, Karpp et Völker. Si l'on refuse avec Völker d'élargir à l'extrême la notion des péchés involontaires, on rend inexplicable le pardon du chef des brigands ramené par Saint Jean. Si l'on admet avec Poschmann et Karpp que presque tous les péchés sont involontaires pour Clément, il faut reconnaître qu'il est en contradiction avec le bon sens et avec Aristote dans les passages mêmes qu'il utilise. On voit bien qu'Éschyle par exemple avait involontairement dévoilé les mystères puisqu'il n'avait pas été initié. Mais cet exemple d'Aristote (*Eth. Nic. III, 1, 17*), repris par Clément (§60, 3) avec d'autres exemples d'école, n'intéresse guère les cas de pénitence ecclésiastique, et n'a rien de commun avec le meurtrier du Q.D.S. L'entraînement et la passion n'étaient pas des excuses vraiment valables pour Aristote (ib. 21: *ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν*). Si l'on soutient que Clément a étendu le domaine de l'involontaire, il

¹⁰ En toute rigueur, à ceci se borne ce qu'on peut définir de la pensée de Clément sur les péchés volontaires. S'ils sont absolument impardonnables, ou s'ils sont pardonnables par une autre voie que les péchés involontaires, Clément ne nous le dit pas. Mais ce silence et le fait qu'il les choisit ici comme point de comparaison semblent bien leur supposer une gravité extrême.

faut alors expliquer pourquoi il l'a fait. De plus, considérer presque tous les péchés comme involontaires, c'est une théorie fataliste. Elle est en contradiction avec toute l'œuvre de Clément où le libre arbitre joue un rôle essentiel, et surtout avec le II^e Stromate qui semble avoir pour but de montrer le salut et la gnose comme en notre pouvoir. En particulier, comment résoudre la difficulté soulevée par Karpp: si les péchés involontaires ne sont pas passibles du Jugement, pourquoi sont-ils l'objet de la *μέτανοια*? La distinction rappelée par Karpp entre le cas du gnostique et celui du simple fidèle ne résout pas la question. Car elle se place sur le terrain de la *fin* médicinale de la *μέτανοια*: elle ne touche pas à la *cause*, qui est la crainte du Jugement, et la question de la culpabilité n'est pas changée.

Il faut donc reprendre la question du péché involontaire. Non pas immédiatement d'après les ch. XIII–XV du II^e Stromate qui lui sont consacrés, car il est assez difficile de retrouver la pensée de Clément à travers ces *membra disjecta* d'Aristote recousus à des morceaux d'allure stoïcienne et à des séries de témoignages scripturaires. Il faut une clef pour avoir l'intelligence de ces textes. Cette clef, nous pensons la trouver dans un texte du 1^{er} Stromate qui semble avoir échappé aux commentateurs (11):

Ἐπεὶ δὲ τῶν ἁμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὀρμηὶ κατάρχει, διημαρτημένη δὲ ὑπόληψις ἔσθ' ὅτε κρατεῖ, ἢς, ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας οὐδης, ὀλιγοροῦμεν ἀποστῆναι, εἰκότως ἂν κολάσειε. Καὶ γὰρ τὸ πυρέττειν ἀκούσιον· ἀλλ' ὅταν δι' ἑαυτὸν τις καὶ δι' ἀκρασίαν πυρέττει, αἰτιώμεθα τοῦτον ὡς δὲ καὶ τῆς κακίας ἀκούσιον οὐδης. Οὐ γὰρ αἰρεῖται τις κακὸν ἢ κακόν, τῇ δὲ περὶ αὐτῷ ἡδονῇ συναπαγόμενος ἀγαθὸν ὑπολαβόν, ληπτὸν ἡγγεῖται. Ὡν οὕτως ἐχόντων τὸ ἀπαιλάττεσθαι τῆς τε ἀγνοίας τῆς τε αἰρέσεως τῆς φάλης καὶ ἐπιτεροῦς καὶ

¹¹ Nous nous écartons ici du texte de Stählin pour revenir à celui des manuscrits, et nous modifions la ponctuation. Le seul fait d'être arrivé à un sens satisfaisant avec le texte des mss. nous paraît une raison suffisante de le conserver. Le texte et la ponctuation de Stählin au contraire déséquilibrent la phrase par une large parenthèse qui sépare le verbe *κολάσειε* d'une considération essentielle qui s'y rapporterait; il n'est même pas nécessaire de corriger *ὡς* en *οὕτως* avec Arnim, la proposition introduite par *ὡς* étant un élément d'une comparaison dont on peut renverser les termes.

to give to them is to assimilate this back-sliding in a certain measure to conscious and voluntary sins. (greek) We can draw from this that sins committed consciously (greek) voluntarily (greek) with consent (greek) are more grave than those for which we obtain pardon by metanoia. And it is to this case of voluntary sin that we must finally attach (greek) he who returns to his pleasure after metanoia. We can understand henceforth the insertion of Hebr. 10,26, after the words (greek). Let us follow the linking of ideas: God, says Clement has accorded a second penitence. This penitence must or should be without a means of going backwards. These last words bring in the condemnation of back-sliding, and already Clement identifies them in his thought with voluntary sins from Hebr. 10,26.

We are therefore brought back to the difficulties which the explanations of Poschmann, Karpp and Volker raise. If we revuse with Volker to a large extent the notion of involuntary sins, we render inexplicable the pardon of the chief of the brigands brought in by St. John. If we admit with Poschmann and Karpp that almost all sins are involuntary for Clement, we must recognise that it is a contradiction with common sense and with Aristotle in the very passages that he uses. We see that Eschyle for example, had involuntary uncovered the mysteries since he had not been initiated. But this example of Aristotle (Eth. Nic. III, 1,17) taken up by Clement (60,3) with other scholastic examples, scarcely interests the cases of ecclesiastical penitence, and has nothing in common with the murderer of Q.D.S. Circumstances and passion were not excuses truly valid for Aristotle (greek). If one maintains that Clement had understood the domain of involuntary sin, we must therefore explain why he did this. Moreover to consider almost all sins as involuntary is a fatalistic theory. It is in contradiction with all the work of Clement where free will plays an essential role, and above all with the II Stromate which seems to have the showing of salvation and gnosis as being in our power. In particular how to resolve the difficulty raised by Karpp. If involuntary sins cannot pass before judgment, why have they the object of metanoia? The distinction recalled by Karpp between the case of the gnostic and that of the simple faithful man does not resolve the question. Where places upon the grounds of the medicinal end of metanoi; it does not touch the cause, which is the fear of judgement and the question of culpability does not change.

We must therefore take up the question of involuntary sin. Not immediately following chapters 13-15 of II Stromate which are consecrated to it, for it is difficult enough to find the thought of Clement through these membra disjecta from Aristotle sewn together with morsals in the stoic manner and with series of scriptural witnesses. We need a key in order to understand these texts. This key we think we can find it in a text taken from the I Stromate which seems to have escaped other commentators.

(greek) /

πρὸ τούτων τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἀπατηλαῖς ἐκείναις φαντασiais ἀπόκειται ἐφ' ἡμῖν.

Traduisons aussi littéralement que possible :

«Puisque ce sont un choix délibéré et une tendance qui sont à l'origine des péchés, et que parfois ce qui l'emporte est une opinion fautive dont, victimes de l'ignorance et de l'inculture, nous négligeons de nous dégager, (Dieu) assurément a raison de nous châtier. En effet, c'est involontairement que nous contractons la fièvre; mais quand un homme la contracte par sa faute, à cause de son intempérance, nous le tenons pour responsable. Il en va de même quand la méchanceté est involontaire. Car personne ne choisit le mal en tant que mal, mais entraîné par le plaisir qui y est attaché, on le croit bon et on le considère comme moralement acceptable. Dans ces conditions, échapper à l'ignorance et au choix mauvais mais agréable, et avant tout refuser son assentiment à ces représentations trompeuses, voilà ce qui est en notre pouvoir». (I Str. XVII, 84, 2-5).

Langage stoïcien: pensée stoïcienne et rationaliste. La faute morale est le résultat d'une erreur; personne ne choisit le mal en tant que mal, ce qui est à peine pensable. Cependant nous en sommes responsables et le chrétien Clément utilise cette théorie pour justifier la doctrine biblique des châtements divins. Car nous sommes responsables, non des actions que nous commettons par ignorance ou passion, mais de l'ignorance et des passions mêmes dont elles sont le résultat. A l'origine de cette ignorance et de ces passions, donc des péchés, se place un choix délibéré (*προαίρεσις*), une orientation fondamentale (*δρμή*). La philosophie de même partait d'une *προαίρεσις* et d'une *δρμή* qui, débarrassant des passions, empêchaient de donner son assentiment aux représentations trompeuses et de tomber dans les erreurs du vulgaire. Pour Clément, le christianisme est la vraie philosophie. La foi comporte cette *προαίρεσις* qui nous débarrasse des erreurs païennes et des passions. (12) Nous ne sommes pas responsables des péchés pris en particulier, mais nous sommes

¹² Cf. II. Str. ii, 9,2: ἐπει δὲ πράξεως ἀρχὴ ἡ προαίρεσις, πίστις εὐρίσκειται ἀρχὴ πράξεως, θεμέλιος ἐμφρόνως προαιρέσεως.

responsables de n'avoir pas cru assez fortement pour échapper aux passions et par là au péché.

Cette théorie que Clément utilisait au I^{er} Stromate pour justifier les châtements divins est la même qu'il reprend au II^e Stromate après le développement sur la *μετάνοια* (II Str. 59, 6). Après une définition des passions: «mouvements de l'âme contraires à la nature par indocilité à la raison» (*παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπειθειαν*) Clément ajoute: «Mais la défection, l'égarement et l'indocilité sont en notre pouvoir, comme aussi la docilité est en notre pouvoir» (*ἢ δ'ἀπόστασις καὶ ἔκστασις καὶ ἀπειθεια ἐφ' ἡμῖν, ὥσπερ καὶ ἡ ὑπακοὴ ἐφ' ἡμῖν*). Il est facile de reconnaître ici les attitudes de principe commandées par la *προαίρεσις*. Clément rejoint donc la conclusion de l'autre passage que nous avons cité: *διὸ καὶ τὰ ἑκούσια κίνηται*. Ces *ἑκούσια* ne sont pas les actes qui sont produits par les passions, mais les attitudes fondamentales, la docilité à la raison, c'est-à-dire au Logos qui réfrène les passions et qui parle dans la tradition judéo-chrétienne, et l'indocilité à son égard qui les favorise. C'est cela qui est passible du Jugement.

A la vérité, il y a quelque abus de la part de Clément à tirer ces conséquences de la doctrine stoïcienne et plus encore à y rattacher la doctrine aristotélicienne qu'il utilise ensuite (II Str. xix-xv). Les exemples mêmes d'actes involontaires que cite Clément (§ 60) et qui sont des exemples d'école, en partie venus d'Aristote, n'ont rien à voir avec la passion. La distinction entre l'*ἀδικία* volontaire et l'*ἁμαρτία* involontaire joue sur le sens des mots car l'*ἁμαρτήματα* aristotélicienne n'est pas le «péché» au sens chrétien. Mais tout se comprend si l'on suppose que Clément se proposait, comme il l'a fait pour la foi (13) de justifier l'enseignement et la pratique ecclésiastiques. Comme cet enseignement, il avait à éviter deux écueils: une indulgence excessive qui encouragerait le pécheur à recommencer, une sévérité excessive qui le découragerait de faire pénitence. (14) A cela s'ajoute un problème d'autorités. Clément qui admet Hermas

¹³ Voir K. Prüm. Glaube und Erkenntnis im II^{en} Buch der Stromata. Scholastik 1937 p. 17 ss. Völker. *Der wahre Gnostiker* p. 221-254.

¹⁴ Pour ne rien dire du Pasteur d'Hermas, ces deux craintes sont sensibles dans un ouvrage contemporain de Clément, et qui offre un parallélisme frappant avec nos chapitres des Stromates: le *De Paenitentia* de Tertullien.

Let us translate it as literally as possible.

Since these represent a deliberate choice and a tendency which are at the root of sins and that often what bears it off is a faulty opinion from which we, victims of ignorance and lack of understanding, neglect to disengage ourselves, (God) surely is right to punish us. In fact, it is involuntarily that we contract this fever; but when a man contracts it by his own fault because of his own intemperance, we hold him to be responsible. It is the same thing when malice is involuntary. For no one chooses the bad as bad but dragged along with the pleasure which is attached to it, we feel it good and we consider it morally acceptable. In these conditions to escape from ignorance and from bad but agreeable choice, and above all to refuse one's consent to these deceitful appearances, that is what is in our power. (I Str. XVII, 84,2-5)

Stoic language: stoic and rationalist thought. Moral fault is a result of an error, no one choose the bad as bad, what is scarcely thinkable. However, we are responsible and the Christian Clement uses this theory to justify the biblical doctrine of divine punishment. For we are responsible, not for actions which we commit through ignorance or passion, but for the ignorance and the very passions from which they result. At the root of this ignorance and these passions, thus of sins, is a deliberate choice (greek), a fundamental orientation (greek). Philosophy the same way began from a (greek) and from a (greek) which taking away passions prevented one giving one's consent to deceitful appearance and from falling into the errors of the common people. For Clement Christianity is true philosophy. Faith brings in this (greek) which helps us to avoid pagan errors and passions. We are not responsible for sins taken one by one, but we are responsible for not having believed strongly enough in order to escape the passions and thus sin.

This theory which Clement used in the I Stromate in order to justify divine punishment, is the same that he takes up in the II Stromate after the development on metanoia (II Strom. 59,6) After definition of passions: movements of the soul contrary to nature through the indocility of reasons (greek). Clement adds: But defection, wandering and indocility are in our power, as also docility is in our power. (greek). It is easy to recognise in this the attitude in principle comanded by the (greek). Clement therefore rejoins the conclusion of the other passage which we have quoted (greek). These (greek) are not acts which are produced by passions, but fundamental attitudes, docility to reason, that is to say to the Logos which refrains passions and which speaks in the judeo-christian tradition, and indocility in its regard which favours them. It is that which passes judgement.

In truth, there are several basues on the part of Clement in drawing these consequences from the stoic doctrine and even more by attaching to it the aristotlean doctrine which he next uses (II Str. xix-xv). The very examples of involuntary acts which Clement cites (6) and which are examples from school, in part coming from Aristotle, have nothing to do with passion. The distinction between voluntary (greek) and involuntary (greek) plays upon the sense of the words for aristotlean (greek) is not sin in the christian sense. But all is understood if one supposes that Clement proposed as he did for faith, to justify ecclesiastical teaching and practice. As this teaching he had to avoid two hazards: firstly an excessive indulgence which would encourage the sinner to begin over again; secondly an excessive severity which would discourage him from making penitence. To that is added a problem of authority. Clement who admits Hermas/

comme inspiré, et qui trouve dans l'épître aux Hébreux une condamnation sans appel des péchés *volontaires* commis après le baptême, doit concilier ces textes avec la discipline pénitentielle en usage dans son église, certainement très large. La théorie de l' *ἀκούσιον*, quelque peu torturée pour les besoins de la cause, permettait de concilier la sévérité de principe soutenue par les textes et l'indulgence pratique. En même temps, en plaçant dans la *προαίρεσις* la véritable liberté, Clément échappait à une doctrine fataliste du péché et retrouvait des idées qui lui sont chères: le libre-arbitre, la nécessité de l'éducation et de la libération à l'égard des passions (*ἀπάθει*).

Aussi pouvons-nous accepter dans l'ensemble les conclusions de Poschmann et de Karpp en ce qui concerne la *position* de Clément dans la question de la discipline ecclésiastique de la pénitence. Nous espérons seulement avoir montré que cette position est plus cohérente et mieux fondée en doctrine qu'il ne semble. Il serait trop long de montrer ici l'application de cette doctrine dans le détail des développements des ch. XII-XV, et dans l'exégèse des citations scripturaires qui y sont rassemblées. On pourrait aussi montrer la liaison de cette doctrine avec l'ensemble de la notion clémentine de la *μετάνοια* et la théorie de la foi. Nous nous proposons de traiter cet aspect de la question dans un travail plus important. Nous avons voulu seulement signaler ce qui en intéresse l'histoire de la *pratique* pénitentielle.

Somme toute, cette pratique ne semble guère différente de celle dont Origène fait la théorie un demi-siècle plus tard. (15) Je crois même voir chez Clément une trace de la discipline d'excommunication temporaire, dans un texte qui, à ma connaissance, n'a été signalé par personne. Clément souhaite que les hérétiques supportent «des admonitions paternelles qui précèdent le Jugement général» (*τὰς πρὸ τῆς κρίσεως πατρῶας νοουθεσίας*); et il explique: *γίνονται γὰρ καὶ μερικάί τινες παιδεῖαι, ἃς κολάσεις ὀνομάζουσι, εἰς ἃς ἡμῶν οἱ πολλοὶ τῶν ἐν παραπτώματι γενομένων ἐκ τοῦ λαοῦ τοῦ κυριακοῦ κατολισθαίνοντες περιπίπτουσι*. VII Strom. xvi, 102, 4; III p. 72, 1688) «Il y a en effet aussi des leçons partielles qu'on appelle corrections, et auxquelles sont exposés la plupart d'entre nous quand, tombés dans le péché, nous nous laissons exclure du peuple du Seigneur».

¹⁵ K. Rahner. *La doctrine de la pénitence chez Origène*. RS R XXXVII (1950) p. 53-73.

On rapprochera Origène *Lev. Hom.* 14, 2: «Per ipsum peccatum quod admisit, ejectus est; et quamvis intret ecclesiam, tamen ejectus est, et foris est segregatus a consortio et unanimitate fidelium». Chez les deux auteurs, il s'agit d'une exclusion spirituelle. Chez Origène elle est le fait du péché lui-même; mais elle entraîne comme une conséquence obligatoire l'excommunication par l'évêque. On peut induire avec quelque vraisemblance que la même doctrine chez les deux auteurs est liée à la même pratique. D'autant que Clément semble employer ici en un sens technique ecclésiastique le même mot de *κόλασις* qui désigne chez Origène l'ensemble de la discipline pénitentielle, et plus particulièrement l'excommunication (16). Il y aurait donc lieu d'entendre de la pénitence ecclésiastique une partie au moins des passages de Clément concernant la *κόλασις* divine.

Toutefois la doctrine d'Origène est différente au moins sur un point: Origène n'a pas retenu la distinction des péchés volontaires et involontaires. Il s'agit sans doute chez Clément d'une de ces hypothèses théologiques sans lendemain, qui témoignent seulement d'un état de la question au point de vue historique, et des tendances personnelles de leur auteur au point de vue psychologique. Ni d'un côté, ni de l'autre, Clément n'apparaît comme un rigoriste. D'un côté comme de l'autre, sa position apparaît cohérente et logique, si l'on tient compte du donné ecclésiastique sous-jacent.

Poitiers (Vienne). Rue St. Fortunat, 12.

¹⁶ Voir les références dans K. Rahner *art. cit.* p. 255, n. 17.

as inspired and who finds in the Epistle to the Hebrews a condemnation without appeal of voluntary sin committed after baptism, must put together these texts with penitential discipline in use in his church, which was certainly very large. The theory of (greek), a little bit tortured by the needs of his cause, permitted the conciliation of severity of principle maintained by texts and practical indulgence. At the same time in placing in the (greek) true liberty, Clement escaped from a fatalistic doctrine of sin and rediscovered the ideas which were dear to him, free will, the necessity for education and freedom in regard to passion (greek). Also we can accept on the whole the conclusions of Poschmann and Karpp as far as they concern the position of Clement on the question of the ecclesiastical discipline of penitence. We hope only to have shown this position is more coherent and better founded in doctrine than it appears to be. It would be too long to show here the application of this doctrine in the detail of the developments of chapters 12-15 and in the exegesis in scriptural quotations which are assembled there. We could also show the link between this doctrine and the whole of the Clementine notion of metanoia and theory of faith. We propose to treat this aspect of the question in a more important work. We only wanted to note what was interesting in the history of penitential practice. All in all this practice hardly seems different from that which Origen draws his theory half a century later. I even believe seeing in Clement a trace of the discipline of temporary excommunication, in a text, which to my knowledge has not been noted by anyone. Clement wishes that heretics support paternal admonitions which precede general judgement (greek). VII Strom xvi, 102,4: II p. 72, 16). There are in effect also partial lessons which one calls corrections, and to which most of us are exposed when fallen into sin, we let ourselves be excluded from the people of the Lord.

We will bring a text from Origen Lev. Hom 14,2. (Latin). In the two authors there is a question of spiritual exclusion. In Origen it is the fact of sin itself, but it brings with it as an obligatory consequence excommunication by the bishop. We could guess with some truth that the same doctrine in these two authors is linked to the same practice. All the more so since Clement seems to use here in an ecclesiastical technical sense, the same word (greek) which designates in Origen the whole of penitential discipline and more particularly, excommunication. There would therefore be grounds to understand from ecclesiastical penance, a part at least, of the passages of Clement concerning divine (greek).

All the same the doctrine of Origene is different at least on one point: Origen has not retained the distinction between voluntary sin and involuntary sin. In Clement it is doubtlessly a question of one of these theological hypotheses without any future, which only bear witness to a state of the question from the historical point of view and to the personal tendencies of their author from the psychological point of view. Neither on the one side or the other does Clement appear as a rigorist. On the one side as the other, this position appears coherent and logical, if one takes account of the underlying ecclesiastical situation.
