NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 10 1974

«Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain» (Matthieu 18,15-18)

Jean GALOT (s.j.)

p. 1009 - 1030

https://www.nrt.be/it/articoli/qu-il-soit-pour-toi-comme-le-paien-et-le-publicain-matthieu-18-15-18-1214

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain »

La péricope de *Mt 18,* 15-18 est regardée comme un des textes les plus importants sur la vie communautaire dans l'Eglise. Il a été utilisé pour justifier le pouvoir d'excommunication de l'autorité ecclésiastique. La plupart des exégètes, catholiques ou protestants, reconnaissent un cas d'excommunication dans la phrase : « Si (ton frère) n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain » (*18,* 17b). Un pouvoir général d'excommunication, assorti ou non du pouvoir de remettre les péchés, est déduit de la déclaration : « En vérité je vous le dis : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (*18,* 18).

Cependant, l'interprétation de ces versets pose de grands problèmes ; la plupart des exégètes s'étonnent notamment que Jésus ait pu parler défavorablement des païens et des publicains, et d'autre part le sens des termes *lier* et *délier* a donné lieu à de nombreuses discussions. Nous voudrions reprendre l'étude exégétique pour essayer de retrouver, indépendamment de l'utilisation postérieure du texte, la véritable intention de la déclaration.

Les destinataires

Pour fonder sur ce texte le pouvoir d'excommunication attribué à l'autorité ecclésiastique, il faudrait montrer que la parole de Jésus est exclusivement adressée aux douze. Qu'en est-il en réalité ?

Aucune mention spéciale des destinataires n'apparaît dans le texte ; cependant, au début du chapitre 18, Matthieu rapporte une question posée par « les disciples », et après la réponse de Jésus à cette question, vient une série de morceaux parmi lesquels le nôtre.

Qui sont ces disciples ? Bien des exégètes, avec W. Pesch [1], estiment qu'il s'agit des disciples en général, des membres de la communauté chrétienne. En effet, la plupart des paroles du chapitre semblent concerner n'importe quel disciple de Jésus. D'autres, comme G. Strecker [2], ont affirmé que selon le vocabulaire matthéen les « disciples » désignent les douze. Dans une étude plus approfondie, E. R. Martinez [3] distingue deux expressions : « ses disciples » et « les disciples » : « les disciples » sont les douze, ou parfois quelques-uns d'entre eux, tandis que « ses disciples » peuvent désigner un cercle plus large. Dès lors, le pouvoir mentionné en *18,* 18, pouvoir de lier et de délier, est accordé non à la communauté des fidèles mais uniquement au groupe des douze [4]. J. Murphy-O'Connor a apporté à cette interprétation de nouveaux arguments, et plus spécialement le schéma chiastique des cinq discours que l'on obtient lorsqu'on admet les douze comme destinataires du chapitre 18 : le premier et le cinquième adressés à « ses disciples » (*5,* 1 ; *24,* 1. 3), le deuxième et le quatrième aux douze (*10,* 5 ; *18,* 1), et le troisième aux foules (*13,* 2) [5].

L'argument fondé sur l'expression « les disciples » n'est certes pas à l'abri de toute contestation ; W. G. Thompson objecte que lorsque Matthieu désigne les douze, il emploie les expressions « les douze disciples » (*10,* 1 ; *11,* 1 ; *20,* 17 ; *26,* 20 ; *28,* 26), « les douze apôtres » (*10, 2*), « ces douze » (*10,* 5) ; s'il avait voulu énoncer un enseignement restreint aux douze, comme dans le discours de mission, il l'aurait indiqué plus explicitement [6].

Il nous semble cependant que les observations faites par Martinez et fondées sur une analyse de tous les textes matthéens gardent leur valeur : Matthieu n'emploie pas l'expression « les disciples », du moins de façon nette, avant le chapitre 10, où il nomme les douze apôtres ; après ce chapitre, il l'emploie dans des contextes où il est clair que l'expression se réfère aux douze ; il ne l'emploie jamais lorsqu'il est évident qu'il vise plus que les douze [7]. Nous en concluons qu'en *18,* 1, « les disciples » désignent plus vraisemblablement les douze. Cette interprétation est confirmée par la nature de la question posée à Jésus par « les disciples » : « Qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux ? ». Elle fait allusion à la querelle de primauté qui a souvent agité le groupe des douze. Dans le passage parallèle de Marc (*9,* 35), la parole de Jésus est adressée aux douze.

Mais ce qui paraît moins vraisemblable, c'est que l'évangéliste ait voulu présenter tous les morceaux du chapitre 18 comme adres-

1. *Die sogenannte Gemeindeordnung (Mt, XVIII),* dans *BZ* 7 (1963) 234.
2. *Der Weg der Gerechtigkeit,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966², 191 s. Cependant, Strecker ne pense pas que le chapitre 18 de Matthieu s'applique uniquement aux Douze.
3. *The Interpretation of Oi Mathêtai,* dans *CBQ* 23 (1961) 281-292.
4. *Ibid.,* 292.
5. *Péché et communauté dans le Nouveau Testament,* dans *RB* 74 (1967) 187.
6. *Matthew's Advice to a Divided Community, Mt 17, 22 - 18, 35,* Rome, Inst. Bibl., 1970, 71-72.
7. *The Interpretation...,* 200.

sés exclusivement aux douze [8]. En rassemblant un certain nombre de paroles de Jésus à la suite de la réponse initiale, avait-il l'intention de leur assigner uniquement les mêmes destinataires ? C'est loin d'être évident. Prenons par exemple la déclaration qui suit l'attribution du pouvoir de lier et de délier : « De même, je vous le dis en vérité, si deux d'entre vous, sur la terre, unissent leurs voix pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux » (*18,* 19). Il est difficile de penser que Matthieu, en rapportant cette parole, l'appliquait exclusivement aux douze ; dès lors, comment pourrait-on assurer que, dans la déclaration précédente, il faisait une application exclusive aux douze du pouvoir de lier et de délier ?

Si nous considérons non plus l'intention rédactionnelle de Matthieu, mais le contenu des logia, nous constatons que certains conviennent moins bien aux douze, comme l'avertissement de ne pas scandaliser « l'un de ces petits qui croient en moi » (*18,* 6). On doit reconnaître surtout que l'ensemble du chapitre paraît adressé à tous les membres de la communauté chrétienne : les monitions contre le scandale, la parabole de la brebis égarée, les promesses faites à ceux qui s'accordent dans leurs prières ou se réunissent au nom de Jésus, la recommandation du pardon généreux des offenses avec la parabole du débiteur impitoyable, valent pour n'importe quel disciple. Le seul verset qui pose un problème à cet égard est celui qui concerne le pouvoir de lier et de délier. A le prendre en lui-même, on pourrait se demander s'il n'était pas adressé aux douze. Mais s'il était réservé à ceux-ci, il constituerait à cet égard une parenthèse ou une exception dans le contexte ; de façon plutôt surprenante, il aurait été inséré parmi des déclarations adressées à tous indistinctement.

Si, de manière plus précise encore, nous portons notre regard sur le début de notre péricope, nous voyons qu'il est normalement adressé à tout disciple : « Si ton frère a péché contre toi... » (*18,* 15).

La situation envisagée et les prescriptions édictées ne se vérifient pas seulement dans le cas des douze. Aucun trait dans la péricope n'indique une allusion à la position particulière des apôtres, et la règle énoncée par Jésus est d'application générale.

Dans le contexte qui précède l'énoncé du pouvoir de lier et de délier, rien n'indique que se prépare l'exercice de l'autorité suprême par les douze ; tout contribue à faire penser qu'il s'agit simplement du comportement des chrétiens dans leurs relations fraternelles à l'intérieur de la communauté.

---

8. Murphy-O'Connor estime manifeste qu'un grand nombre des logia de ce chapitre s'adressaient *originellement* aux disciples en général. Il pense néanmoins que Matthieu les a appliqués aux douze (*Péché...,* 188). Mais on s'explique difficilement cette application restrictive, si peu en accord avec la nature des recommandations.

Correction fraternelle ou réconciliation ?

Faut-il lire, en *18,* 15 : « Si ton frère a péché » ou « Si ton frère a péché contre toi (*eis se*)» [9] ? Si l'on veut trouver dans la péricope une justification du pouvoir d'excommunication, on sera porté à retenir la leçon « Si ton frère a péché ». C'est dans cette perspective qu'elle est adoptée dans la Bible de Jérusalem : « Il s'agit d'une faute grave et publique qui n'est pas nécessairement contre celui qui la corrige ». L'observation s'appuie sur le présupposé qu'il s'agit de « correction fraternelle », et qu'elle concerne une faute assez importante pour donner lieu, éventuellement, à une excommunication.

C'était la position de Lagrange, qui intitulait la péricope : « correction fraternelle et jugement ecclésiastique ». Pour cet exégète, bien que la leçon courte soit moins bien attestée dans les manuscrits et les Pères, elle doit être tenue pour authentique, car l'omission de *eis se* serait inexplicable, tandis que l'addition pourrait venir du désir d'harmonisation avec Luc (*17,* 3-4), et avec la demande de Pierre (*Mt 18,* 21) ; cette addition serait tellement contraire au contexte que ceux-mêmes qui l'ont retenue, comme Augustin et Thomas, ont entendu tout le passage de la correction fraternelle, ce qui suppose en fait la leçon courte [10].

Contre cette argumentation, J. M. Bover a fait valoir que l'omission de *eis se* pouvait précisément s'expliquer par un désir d'harmonisation avec *Lc 17,* 3, où le contexte est celui du pardon des offenses, mais où la leçon authentique s'énonce : « Si ton frère a péché... » [11]. On peut ajouter que dans *18,* 15, invoquer le contexte de correction fraternelle pour appuyer la leçon courte, c'est supposer acquis ce qui serait à démontrer. Est-ce en vertu du texte lui-même ou en raison d'une interprétation traditionnelle qu'on lit des recommandations de correction fraternelle ?

S'il n'y avait pas cet arrière-fond d'interprétation traditionnelle, on admettrait plus aisément la leçon : « Si ton frère a péché contre toi ». C'est la leçon soutenue par la grande majorité des manuscrits et des témoignages patristiques [12]. A ce titre, il nous semble qu'elle doit avoir la préférence, étant donné qu'aucun motif de poids n'est avancé pour la mettre en doute.

Elle indique, comme thème de la péricope, non la correction fraternelle, mais la réconciliation. Observons néanmoins que même la

9. W. Grundmann (*Das Evangelium nach Matthäus,* Berlin, Evang. Verl., 1971, 418) ne mentionne même pas ce problème textuel. Cependant, il fait dériver les recommandations de *Mt 18,* 15-18 de la prescription de *Mc 9,* 50b : « Gardez la paix entre vous ». Ce principe de la paix à entretenir s'accorderait mieux avec des règles de réconciliation qu'avec une procédure de correction du pécheur. La correction des péchés chez les autres risque précisément de troubler la paix.

10. *Evangile selon saint Matthieu,* Paris, Gabalda, 1923, 353. L'argument est repris par W. PESCH, *Matthäus der Seelsorger,* Stuttgart, Kath. Bibelw., 1966, 37, et par THOMPSON, *Matthew's Advice...,* 176, n. 1.

11. *Si peccaverit in te frater tuus... Mt 18, 15,* dans *EstBib* 12 (1953) 195-198.

12. En faveur de la leçon courte, il n'y a que les mss B S sa 1 1528 *22* 544 234, Origène, Cyrille, Basile, peut-être Juvencus.

leçon courte, si on l'admettait, pourrait se référer à ce thème, car le verset parallèle de Luc « si ton frère a péché... » (*17*, 3) concerne non pas proprement la correction fraternelle mais le pardon des offenses. Qu'il s'agisse ici de réconciliation, nous en avons une confirmation dans le contexte immédiat, ainsi que dans le contexte plus large du chapitre 18.

La péricope énonce des règles dans lesquelles on reconnaît « une procédure établie de réconciliation » [13]. La prescription de *Lv 19*, 17, à laquelle il est fait allusion, veut faire prévaloir la réprimande sur la vengeance, et tend à la réconciliation selon le principe : « Tu n'auras pas de haine pour ton frère ». Les mots du logion « tu auras gagné ton frère » expriment cette victoire de l'amour. Le problème soulevé ici est celui des difficultés posées à l'amour fraternel.

Le contexte plus large du chapitre corrobore l'indication de ce thème fondamental. Tous les logia qui suivent le nôtre concernent la bonne entente et le pardon des offenses. La parabole qui précède montre en Dieu un pasteur plein de sollicitude pour la brebis égarée. Comme l'a noté Thompson, les ressemblances entre la parabole (*18*, 12-13) et le début du logion (*18*, 15) « suggèrent que le pasteur est un modèle pour les disciples » [14]. Mais à quel point de vue est-il un modèle ? Guidé par l'idée de correction fraternelle, Thompson pense que le disciple qui s'efforce de convaincre son frère de sa faute imite le berger à la recherche de la brebis perdue [15]. Cette analogie nous paraît difficile à soutenir, car on ne nous montre pas le berger occupé à corriger une brebis. Par contre, une autre analogie s'impose, celle qui résulte de la prière enseignée par Jésus, où il y a un parallèle entre le Père et nous au point de vue du pardon des offenses. C'est ce parallèle qui est expressément souligné dans la parabole du débiteur impitoyable, où le pardon divin exige comme conséquence que chacun de nous « pardonne à son frère du fond du cœur » (*18*, 35).

Le contexte nous oriente donc nettement dans le sens du thème de la réconciliation.

Ajoutons que ce thème est plus conforme à l'ensemble de la doctrine évangélique professée par Jésus. Car si la nécessité du pardon des offenses et de la réconciliation y est souvent soulignée, on doit se demander si Jésus a vraiment recommandé la « correction fraternelle ».

Du texte de Matthieu, rappelons la parole si suggestive : « Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère ? » (*7*, 3). Peut-on dès lors attribuer à Jésus une invitation non seulement à regarder la paille mais à faire des efforts pour convaincre le frère de ses fautes ? Une fois qu'un chrétien commet un péché, ses frères seraient-ils appelés à intervenir auprès de lui pour son amendement, et à entamer à son égard toute une procédure s'ils ne

13. C'est ce qu'observe Thompson, en ajoutant qu'il s'agit d'une opinion commune (*Matthew's Advice...*, 233, n. 125).
14. *Matthew's Advice...*, 187.
15. *Ibid.*

parviennent pas à le corriger ? Et pourrait-on considérer de telles mesures comme favorables à l'union de la communauté ?

L'encouragement à la délation, que signifieraient les mots : « dis-le à l'Eglise », pourrait être difficilement regardé comme une contribution au climat de charité mutuelle qui doit caractériser le comportement des disciples. On a de la peine à admettre que, dans le cas où un chrétien commet une faute, il pourrait être convoqué devant des témoins ou devant toute la communauté pour être amené à reconnaître sa culpabilité.

On peut noter que, même dans la pratique de la Synagogue, on avait reconnu les inconvénients de la correction du pécheur. En principe, on énonçait le devoir de ramener au droit chemin le prochain égaré, mais en fait on estimait la correction d'autrui très difficile et ingrate, et on considérait qu'une modeste réserve, qui néglige la correction, était préférable. Cette attitude marquait une vraie déroute de la correction fraternelle dans le judaïsme, au moins depuis le II[e] siècle après le Christ. De là vient que la Synagogue ne connaissait pas de règles de correction parallèles à celles de *Mt 18,* 15 s. Des rabbins doutaient qu'on puisse trouver un homme capable d'assurer la correction de son prochain [16].

Or si, malgré une tendance à la sévérité pour le pécheur, les juifs renonçaient à la correction, on doit penser que, dans son amour pour les pécheurs, Jésus a voulu éviter, avec plus de soin encore, toute incrimination d'un disciple par son frère.

Concluons que l'ensemble de la doctrine évangélique aussi bien que la tradition manuscrite, le texte du logion et le contexte du chapitre concourent à montrer que le thème traité est celui de la réconciliation fraternelle.

La procédure et sa forme littéraire

Pour la réconciliation, toute une procédure, spécifiquement juive, est énoncée. Trois démarches sont prévues, avec chaque fois l'insuccès de la démarche. Dans le style, la construction ternaire est très apparente : aux trois degrés de la procédure, correspond la triple mention : « s'il n'écoute pas ».

> Si ton frère a péché contre toi, va le trouver, raisonne-le dans un entretien seul à seul ; s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, afin que toute l'affaire soit réglée sur la parole de deux ou trois témoins. S'il ne les écoute pas, dis-le à l'assemblée. S'il n'écoute pas même l'assemblée, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain (*18,* 15-17).

Il convient de souligner la progression des stipulations. D'une part, la démarche prend de plus en plus d'ampleur, par le recours aux témoins puis à l'assemblée. D'autre part l'attitude de celui qui n'écoute pas est décrite de façon de plus en plus insistante : « s'il

16. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar,* I, 787-790 ; J. GNILKA, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân,* dans *BZ* n.f. 7 (1963) 55.

n'écoute pas » ; « s'il *refuse* de les écouter (*parakouein*) » [17] ; « s'il refuse d'écouter *même* l'assemblée ».

A première vue, on pourrait se demander si la construction ternaire se vérifie ici, car la dernière stipulation détermine un quatrième mode de comportement : après l'entretien seul à seul, l'intervention d'une ou deux personnes, le recours à l'assemblée, on considère le frère comme un païen ou un publicain. Mais en réalité la dernière étape se trouve en dehors de la procédure prévue, qui ne comporte que trois degrés. Pour l'interprétation, il est utile de noter ce procédé ternaire, qui fait mieux apparaître précisément que la dernière éventualité ne marque plus une démarche spécifique, et qu'elle forme une situation où la procédure est dépassée.

La forme littéraire a été identifiée à la *Halacha,* dont l'objet est la réglementation de la vie en communauté, et dont l'expression est caractérisée par des membres de phrase parallèles, avec un vocabulaire qui se répète [18]. On sent vivement le juridisme, qui se manifeste dans l'alignement des propositions conditionnelles (*ean*) et dans l'énoncé concis des prescriptions. Une seule sentence sort de cette sécheresse juridique : « tu auras gagné ton frère ». Elle est d'ailleurs fort importante, car elle semble indiquer le but poursuivi non seulement par la première démarche, mais par toute la procédure.

Des constructions ternaires se retrouvent ailleurs dans l'évangile [19]. Dans plusieurs logia, elles ont également une forme juridique très nette. Il semble qu'il y ait là un des modes d'expression caractéristiques de l'enseignement de Jésus ; il ne faudrait donc pas se hâter d'endosser à la communauté primitive la formulation de la péricope.

Ce qui est particulièrement propre à Jésus est l'utilisation d'une triple stipulation juridique dans un sens qui dépasse ou renverse la visée habituelle des règles.

Ainsi, Jésus mentionne trois offenses faites au frère, de plus en plus légères, avec trois peines, de plus en plus graves, pour enseigner une délicatesse de charité qui doit aller jusqu'à l'extrême, au rebours des proportions juridiques de sanction (*5, 22*). Il mentionne trois espèces de serments, pareilles aux catégories prévues, mais pour souligner qu'on ne peut en faire aucun (*5,* 34-35 ; cf. *23,* 20-22). Il considère trois agissements injustes d'autrui, afin d'énoncer non les mesures de rétorsion, mais les réponses où la grandeur de la générosité doit égaler celle de l'injustice (*5,* 39-41). Il cite trois titres d'honneur, de manière à conclure que ses disciples ne doivent s'en approprier aucun, cela pour un motif supérieur à toutes les estimations humaines (*23,* 8-10). Le

17. Le verbe *parakouein,* « refuser d'entendre », observe Lagrange (*Matthieu,* 355), marque un crescendo sur « ne pas écouter ».

18. Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel,* Munich, Kösel, 1964, 117 ; W. PESCH, *Die sogenannte...,* 227.

19. *Mt 5,* 22 ; *5,* 34-35. 39-41 ; *7,* 7-8 (comp. *Lc 11,* 9-13) ; *19,* 12 ; *23,* 8-10. 20-22.

maniement d'un trinôme juridique commandé par une visée qui transcende tout juridisme ou le retourne en un sens opposé à ses exigences, telle est la note distinctive du langage de Jésus. Même lorsque le trinôme n'est pas juridique, il est exprimé en fonction d'un dépassement : les trois actions que ne ferait pas un père terrestre en réponse à la triple demande de son enfant, pour mettre en lumière la générosité beaucoup plus grande du Père céleste (*Lc 11,* 11-12 ; cf. *Mt 7,* 9-10) ; les trois façons d'affirmer le principe de l'efficacité de toute prière de demande, pour faire apparaître la certitude inéluctable de cette efficacité (*Mt 7,* 7-8) ; les trois catégories d'eunuques, pour exalter ceux qui se sont mis volontairement dans cette condition à cause du royaume des cieux (*Mt 19,* 12).

Ces comparaisons confirment qu'il s'agit, en *Mt 18,* 15-17, d'une péricope qui vraisemblablement remonte à Jésus lui-même, et qu'elle doit être interprétée en fonction d'une gradation qui conduit au dépassement du juridisme. La désignation de *Halacha* indique la forme littéraire dans son point de départ plus que dans son utilisation et son point d'arrivée.

Le parallèle des règles esséniennes

Comme parallèle de cette procédure à trois degrés, on cite surtout une prescription de la règle de la communauté de Qumrân : « Qu'on ne parle pas à son (prochain) avec colère, soit en murmurant, soit avec raideur de nuque, soit avec la malveillance d'un esprit impie. Qu'on ne le haïsse pas (à cause de la perversité) de son cœur, mais dans le même jour qu'on l'exhorte et qu'ainsi on ne se charge pas soi-même de l'égarement. De même, que personne n'introduise une affaire qui concerne son prochain devant les « Nombreux » sans l'avoir averti devant témoins » [20].

Nous avons reproduit la traduction de P. Guilbert, qui note le caractère hypothétique de la reconstruction « à cause de la perversité » [21]. M. Burrows traduit : « Qu'on ne le haïsse pas dans la folie de son cœur » [22].

Faut-il voir dans cette règle une simple prescription de correction du pécheur ? Certains limitent la règle au cas où un membre de la communauté, témoin d'un péché de son frère, est requis de le corriger [23].

---

20. I QS 5, 25 - 6, 1 ; J. CARMIGNAC et P. GUILBERT, *Les textes de Qumrân traduits et annotés,* I, Paris, Letouzey et Ané, 1961, 43-44.

21. « Reconstitution ad sensum, mais sans doute un peu trop courte pour combler la lacune » (*ibid.,* 44, n. 68).

22. *Les manuscrits de la mer morte* (trad. fr.), Paris, Laffont, 1957, 432.

23. Ainsi Guilbert (*Les textes...,* 44, n. 70) : « Cette phrase malhabile signifie que lorsqu'un membre de la communauté s'aperçoit que son frère se conduit mal, il ne doit pas le haïr pour autant, mais l'exhorter aussitôt, au cours de la même journée. Faute de quoi il devient solidaire du péché de son frère, et mérite la même peine que lui ».

L'idée de correction mutuelle a été brièvement exprimée auparavant, mais ici la prescription semble avoir une portée plus large : il s'agit du maintien de la charité fraternelle, qui doit se manifester non seulement dans le cas de la correction d'un frère, mais en toutes circonstances. Les fautes observées et dénoncées chez autrui forment le cas où il y a le plus de risque de manquement à l'amour fraternel, mais c'est la charité, en termes plus généraux, qui semble recommandée : « Qu'on ne parle pas à son prochain avec colère... ».

Dans le document de Damas, on retrouve la prohibition de porter une accusation contre le prochain sans l'avoir au préalable réprimandé devant témoins. Elle est énoncée sous la défense plus générale de se venger ou de garder rancune [24].

Les règles de la communauté essénienne nous offrent donc un exemple de la gradation d'une procédure jusqu'aux témoins et à l'assemblée. Les « nombreux » semblent en effet désigner l'ensemble de la communauté, l'assemblée des membres de plein exercice, à l'exclusion des postulants, des novices et des pénitents [25].

La différence entre les prescriptions esséniennes et celle de *Mt 18*, 15-17, c'est que dans celle-ci est uniquement envisagé le cas d'une faute commise contre un frère, et que la préoccupation de promouvoir un accord bilatéral est plus accentuée : si ton frère écoute...

La règle de la communauté et le document de Damas pouvaient impliquer la considération de l'attitude du frère incriminé, mais en tout cas ne l'exprimaient pas. Cette différence fait mieux apparaître l'intention de Jésus, qui porte sur la réconciliation.

L'entretien seul à seul

La première étape, telle qu'elle est formulée, confirme qu'il s'agit de réconciliation et non de correction d'un péché. Le but qui est énoncé n'est pas l'amendement ou la réforme de vie du frère : il s'agit non de le réformer, mais de le « gagner » en se faisant écouter

---

24. 9 ; J. CARMIGNAC, E. COTHENET et H. LIGNÉE, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, II, Paris, Letouzey et Ané, 1963, 186 : « Et quant à cette parole (de l'Ecriture) : 'Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas rancune aux enfants de ton peuple' (*Lv 19*, 18), quiconque parmi ceux qui sont entrés dans l'Alliance porte contre son prochain une accusation sans l'avoir (au préalable) réprimandé devant témoins et la soutient avec une ardente colère ou la rapporte aux Anciens pour attirer sur lui le mépris, (manifeste en cela) qu'il se venge et garde rancune. Or il n'y a rien d'écrit sinon : 'Il se venge, lui (Seul), de Ses adversaires, Il garde rancune à Ses ennemis' (Na 1, 2)».

25. Cf. P. GUILBERT, *Les textes...*, I, 45, n. 81. Une autre traduction est possible : les « Grands », mais elle est moins probable. G. Vermès (*Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, Desclée et Cie, 1953, 145) adopte comme traduction les « Grands », en précisant que ce sont les membres de plein droit qui peuvent siéger à la grande assemblée.

par lui. Il y a entretien seul à seul, pour mieux favoriser l'accord : on espère que cette explication sans témoins suffira à terminer l'affaire. Le souci de conserver autant que possible le caractère privé de la démarche nous situe fort loin du contexte ecclésial du sacrement de pénitence, selon lequel le péché est regardé comme dommage porté à la communauté, et requiert, pour la sanction ou le pardon, l'intervention de la communauté ou de son représentant attitré. Ici, on cherche d'abord à éviter un recours à autrui, ce qui s'explique s'il s'agit de litige et de réconciliation : on doit donner à la querelle le moins d'ampleur possible, et obtenir l'apaisement de la façon la plus discrète.

Il convient d'ailleurs de donner toute sa valeur à la prescription : « entre toi et lui seul ». La règle vise à détourner celui qui a été offensé d'un recours précipité à l'autorité et d'une dénonciation publique. Avant de parler de son cas à d'autres, il doit s'efforcer d'avoir une explication avec celui qui a eu des torts à son égard.

Le verbe employé *elegkein* signifie non pas nécessairement réprimander ni faire un reproche [26], mais « raisonner » l'autre pour le convaincre qu'il a mal agi. En effet c'est l'autre qui « a péché », ce qui suppose que la faute est clairement de son côté. On cherche donc à lui montrer son tort. Ce recours à l'explication verbale, désignée par le même terme, avait été demandé par *Lv 19,* 17, pour éviter qu'on ne s'adonne à la haine du prochain et que le péché de l'un ne se double du péché de l'autre.

La ressemblance littérale avec ce texte du Lévitique, « immédiatement évidente » [27], contribue à montrer que le thème est celui de la réconciliation, car, dans le Lévitique, il s'agit d'un cas d'hostilité personnelle [28].

Le but de la démarche est fort bien exprimé par les mots : « tu auras gagné ton frère ». La répétition de « ton frère » indique avec plus de vivacité les rapports fraternels qu'on veut maintenir. Ces rapports impliquent qu'on fait appel aux bonnes dispositions et à la liberté de l'autre : « s'il t'écoute ». On n'impose pas une réconciliation ; on la suscite dans le respect mutuel. Gagner son frère signifie précisément, dans ce contexte, obtenir son assentiment et son amitié. La réconciliation est une victoire que l'on remporte. En fonction de l'idée de la correction fraternelle, certains exégètes interprètent : « gagner une âme à Dieu » [29] ou « regagner son frère

26. Cf. THOMPSON, *Matthew's Advice...,* 178, avec la n. 9.

27. *Ibid.,* 179. Il y a 3 éléments de ressemblance : « ton frère », « raisonner », « péché ».

28. *Ibid.* Thompson y voit une différence avec *Mt 18,* mais en fonction du présupposé que *Mt 18* parle de correction fraternelle. Si l'on admet que *Mt 18* vise la réconciliation, l'harmonie avec le Lévitique apparaît non seulement dans les termes mais dans l'objet de la prescription.

29. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu,* 354 : « Si celui qui parle avait à se plaindre, il faudrait entendre qu'il a su gagner le cœur de son frère mal disposé pour lui. Mais comme il n'a agi que par zèle, il a gagné cette âme à Dieu ».

à la communauté » [30]. Mais, par lui-même, le texte ne comporte ni l'une ni l'autre de ces significations. Il fait allusion à la joie de gagner personnellement son frère en renouant des relations de bonne entente avec lui. Le but poursuivi est simplement la charité, l'union fraternelle, qui possède assez de valeur par elle-même pour être recherchée comme telle, et qui est la condition essentielle de la communauté.

Le recours à une ou deux personnes

La deuxième étape, caractérisée par le recours à un ou deux médiateurs, est la seule qui soit justifiée par une citation de l'Ancien Testament : *Dt 9,* 15, disait : « sur la parole de deux ou trois témoins l'affaire sera réglée ».

Cette citation faisait-elle primitivement partie du logion ? C'est peu vraisemblable, pour plusieurs motifs. Elle alourdit excessivement l'énoncé de la deuxième démarche, et rompt la symétrie de la construction ternaire. Elle intervient comme un élément ajouté, ayant pour seul but de montrer la correspondance avec la législation juive, et n'apporte rien de neuf à la recommandation.

Elle ne s'accorde pas en réalité avec la procédure de *Mt 18,* qui vise la réconciliation après une offense, alors que l'objectif du Deutéronome est d'établir simplement la faute ou le délit de quelqu'un [31]. Aussi le Deutéronome affirme-t-il qu'« un seul témoin ne peut suffire pour convaincre quelqu'un », tandis que, dans la procédure de *Mt 18,* l'idéal serait que l'offensé à lui seul réussisse à convaincre son frère. En outre, le Deutéronome prévoit que la cause sera établie sur l'intervention de deux ou trois témoins, alors que dans *Mt 18,* le recours à une ou deux personnes n'est qu'une étape de la tentative de réconciliation, qui peut être suivie d'un recours à l'assemblée. Sous une ressemblance superficielle, il y a donc de fortes différences.

Il est d'ailleurs significatif que la citation a conduit plusieurs exégètes à une interprétation plus dure de la procédure, selon laquelle les témoins seraient appelés en vue de constater l'obstination du pécheur et de l'attester lors du procès qui doit se dérouler devant l'Eglise [32]. Pareille intention serait fon-

30. THOMPSON, *Matthew's Advice...,* 180 : « En convainquant son frère qu'il a péché, le disciple le regagne à la communauté » ; de même dans GRUNDMANN (*Das Evangelium nach Matthäus,* 419) et d'autres.

31. Lagrange (*Evangile selon saint Matthieu,* 354) a noté la différence : « Ce texte est ici visé, mais non pas pour sa valeur législative, puisqu'ici les deux ou trois personnes ne font pas fonction de témoins devant un tribunal ». Auparavant, l'exégète avait observé qu'ici « ce ne sont pas des témoins à charge qu'on se procure d'avance, ce qui serait assez odieux ». Mais le Deutéronome, justement, prévoyait des témoins à charge.

32. Cf. W. C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew,* Edimbourg, Clark, 1907, 198 ; A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew,* Londres, Scott, 1915, 266 ; Mc NEILE, *Gospel according to St. Matthew,* Londres, 1915, 266 ; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus,* Londres, 1949, 210 ; STRECKER,

cièrement contraire à l'intention de réconciliation qui préside à l'intervention des médiateurs selon *Mt 18* [33].

Nous devons constater que si l'Ancien Testament est cité pour justifier la parole de Jésus, la citation tend à « rejudaïser » cette parole, à la faire rentrer dans un cadre dont Jésus a voulu se libérer : ici elle tend à conférer à la procédure l'allure d'un procès destiné à démontrer et à punir un délit, alors que Jésus n'utilise la procédure que pour procurer la réconciliation.

Jésus, notons-le, ne parle pas de « deux ou trois », mais d'« un ou deux ». Pourquoi ce chiffre ? Il ne résulte pas d'un désir d'apporter une preuve, mais d'un recours à une médiation efficace. D'ailleurs il ne dit pas que ce sont des « témoins ». Celui qui veut obtenir une réconciliation prend quelqu'un qui est étranger au litige, qui n'a pas été offensé, et qui peut dès lors parler avec plus d'indépendance, pour convaincre l'offenseur de son tort. Ou encore il en prend deux, dont l'un pourrait être choisi peut-être selon les préférences de l'offenseur, de telle sorte que la réconciliation ait plus de chances d'aboutir. Le choix d'un ou de deux doit être guidé par le but que l'on poursuit, non la condamnation de l'autre, mais le retour à la bonne entente.

Le recours à l'assemblée

La troisième étape consiste dans le recours à l'assemblée : « Si ton frère ne les écoute pas, dis-le à l'assemblée ».

Bien des exégètes se hâtent de traduire : « dis-le à l'Eglise ». Ils identifient à l'Eglise locale l'assemblée dont il est question [34]. On ne pourrait pas invoquer en faveur de ce sens l'autre emploi du terme « Eglise » dans Matthieu : le contexte de *Mt 16,* 18, est fort différent, et il indique nettement qu'il s'agit de l'Eglise que le Christ veut fonder, non pas d'une Eglise locale, mais de l'Eglise dans son ensemble, celle qui est propre au Christ : « mon Eglise ». Dans notre logion, il s'agit incontestablement de l'assemblée locale. Mais cela n'implique pas que cette assemblée soit l'Eglise. En effet, la procédure décrite est empruntée au contexte spécifiquement juif, et normalement le sens primitif de l'assemblée dans le logion doit être celui de l'assemblée juive locale. L'évangéliste Matthieu pouvait penser à l'Eglise locale, mais en lui-même le logion qu'il rapporte

33. Tout en interprétant *Mt 18* de la correction fraternelle, Thompson note la différence de point de vue avec le Deutéronome, qui envisage les témoins comme destinés à attester devant les juges et le peuple la culpabilité d'un homme (*Matthew's Advice...*, 183).

34. Thompson adopte cette interprétation, en citant en sa faveur A. H. Mc Neile, Allen, Plummer, K. L. Schmidt, Trilling, Strecker (*Matthew's Advice...*, 184).

vise plutôt la communauté juive : Jésus parle de l'assemblée telle qu'elle existait de son temps.

Une confirmation de cette signification vient de la stipulation suivante, où il est question du « païen » et du « publicain ». Ces dénominations n'ont leur valeur que dans le cadre de la communauté juive. Elles seraient hors de propos dans la perspective de l'Eglise chrétienne, qui ne pourrait être opposée à des païens et à des publicains.

Le recours à l'assemblée apparaît comme le recours suprême de la procédure juive. Soulignons encore qu'il ne s'agit pas pour cette assemblée de décréter quelque condamnation, mais de porter un avis qui puisse amener l'offenseur à changer de dispositions. Le fait qu'est prévue la possibilité pour lui de passer outre sans écouter cet avis indique qu'il n'est pas question d'une procédure pénale de punition d'un délit, mais d'une intervention dans le but de mettre fin à un conflit.

« *Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain* »

Nous arrivons à la stipulation la plus décisive, celle qui a été regardée comme formule d'excommunication : « S'il n'écoute pas même l'assemblée, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain ». On a compris, équivalemment : « S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit excommunié » [35].

Observons d'abord que dans le logion il ne s'agit proprement ni de l'Eglise en général ni de l'Eglise chrétienne locale. Selon ce qui a été dit antérieurement, c'est l'assemblée juive de l'endroit qui est visée. Cette assemblée n'a pas réussi dans les efforts déployés pour amener l'offenseur à résipiscence. Son avis n'a pas été écouté. Cela signifie que la procédure juive de réconciliation se termine par un échec. Il n'y a plus d'autre instance qui pourrait être prévue, car l'assemblée constituait l'autorité la plus élevée qu'on pouvait invoquer.

On ne pourrait donc pas identifier simplement le cas à celui où un chrétien ne se soumettrait pas à l'autorité de l'Eglise [36]. La péricope est restée dans le cadre juif. On peut certes essayer d'en faire une application, par analogie, à la situation des chrétiens, mais cette application ne résulte pas directement du texte. L'intention expresse de Jésus n'était pas de déterminer les relations du chrétien avec l'autorité ecclésiastique, mais de recommander,

---

35. Cette interprétation est la plus commune non seulement chez les catholiques, mais chez les protestants ; la formule signifie que « le frère pécheur se trouve en dehors du peuple de Dieu — païen — et apparaît comme ayant fait défection — publicain » (GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, 419).

36. On ne doit donc pas se demander, à propos du sens primitif du logion, s'il implique une structure déterminée de l'Eglise, « démocratique ou monarchique » (THOMPSON, *Matthew's Advice...*, 184). La structure est celle de la communauté juive.

selon les voies de la procédure juive, les moyens de réconciliation entre deux frères.

Pour justifier l'excommunication, on ne pourrait pas non plus recourir à des suppositions qui n'ont pas de fondement dans le texte : « L'attitude à observer par le fidèle envers le pécheur contumace, dit Lagrange, suppose que l'Eglise a prononcé un jugement d'exclusion, l'excommunication, que la société juive connaissait bien, et qui ne pouvait être prononcée que par des autorités investies » [37]. Le besoin d'introduire de tels éléments fait comprendre le malaise de l'interprétation traditionnelle. Il serait particulièrement étrange que l'élément le plus important dans cette interprétation, la décision d'excommunication portée par l'autorité, aurait été passé sous silence.

Ce qui est plus étrange encore, c'est que le païen et le publicain soient regardés ici comme des excommuniés. Ce ne serait pas étrange dans une mentalité purement juive, mais c'est difficile à expliquer dans une parole de Jésus. Les exégètes n'ont pas manqué de noter la difficulté. Lagrange trouve étonnante cette « façon défavorable de parler des gentils et des publicains. Jésus s'est montré si bienveillant pour ces derniers » [38].

Il ne suffirait pas de dire que Jésus s'est placé ici, comme nous l'avons observé, dans la perspective juive de la réconciliation, car, même s'il a suivi les démarches de la procédure juive, il a montré suffisamment qu'il ne partageait pas l'hostilité du judaïsme officiel à l'égard des païens et des publicains. On ne pourrait lui endosser une manière de parler contraire à cette attitude fondamentale. Certains ont jugé la contradiction tellement flagrante qu'il serait impossible d'attribuer à Jésus une formulation de ce genre [39].

D'autres ont essayé de concilier l'expression avec le comportement du Christ, en faisant état d'autres textes qui manifesteraient une tendance analogue : « Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains eux aussi n'en font-ils pas autant ? Et si vous saluez uniquement vos frères, que faites-vous de mieux ? Les païens eux aussi n'en font-ils pas autant ? » (*Mt 5,* 45-46). « Dans vos prières, ne multipliez pas les paroles, comme les païens ; car ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup ils seront exaucés. Ne leur ressemblez donc pas, car votre Père sait ce dont vous avez besoin avant que vous ne le demandiez » (*6, 7*).

En se fondant sur ces textes, Thompson observe que, selon ce langage évangélique, les païens et les publicains sont des groupes dont le mode de vie est fort différent de celui des vrais disciples : leur amour du prochain est incomplet et leur façon de prier est imparfaite. Celui qui refuse d'écouter l'assemblée devrait donc être traité comme quelqu'un qui a peu de chose en commun avec le vrai disciple. On pourrait hésiter à y voir une excommunication, mais au moins il y a une invitation à cesser tout contact avec ce frère [40].

37. *Evangile selon saint Matthieu,* 355.
38. *Ibid.*
39. W. PESCH, *Matthäus der Seelsorger,* 40-41, à la suite de W. TRILLING *(Das wahre Israel),* qui estime que la formulation ne peut pas venir non plus de Matthieu, car elle n'est attribuable qu'à une communauté judéo-chrétienne qui n'a pas encore rompu avec la Synagogue (116).
40. *Matthew's Advice,* 185-186.

Pareille conclusion semble excessive, car, même dans les textes cités, rien n'indique qu'on doive vivre en rupture avec les païens et les publicains. Il est vrai que ceux-ci ont une forme imparfaite d'amour du prochain, mais la déclaration de Jésus tend à montrer aux juifs qui agissent selon la tradition juive que leur comportement n'est pas meilleur que celui des païens et des publicains, et qu'ils ont tort de se croire supérieurs à eux : la vraie supériorité consisterait dans l'amour des ennemis. S'il demande de ne pas multiplier les paroles comme les païens dans la prière, c'est que les juifs pratiquaient une prière de ce genre. Loin de justifier la distance que la communauté juive voulait garder par rapport aux publicains et aux païens, Jésus conteste ses prétentions à une supériorité. La différence qu'il veut établir ne se situe pas entre les juifs observants et les publicains ou les païens, mais entre eux tous et ses disciples ; ceux-ci sont appelés à une charité plus universelle, et à une forme de prière plus parfaite.

Jésus n'aurait donc pas pu faire sienne l'attitude de la communauté juive, qui excluait les contacts avec les publicains et les païens. Bien plus, nous constatons que, pour la formation de la communauté de ses disciples, il accentuait les contacts avec les publicains, au point qu'on lui reprochait d'être « l'ami des publicains et des pécheurs » (*Mt 11,* 19). Il déclarait lui-même aux représentants de la communauté juive : « En vérité, je vous le dis, les publicains et les prostituées vous précèdent dans le royaume de Dieu » (*Mt 21,* 31). Il n'avait pas hésité à choisir, pour faire partie du groupe des douze, « Matthieu le publicain » (*Mt 10,* 3). Nous nous bornons à rappeler des textes de Matthieu ; on sait que l'évangile de Luc met plus vivement en lumière l'amour de Jésus pour les publicains et les pécheurs.

« Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain » ne peut donc signifier une excommunication ni même une rupture de contact. Dans l'optique de Jésus, cette parole ne peut impliquer qu'un regard bienveillant et des essais de rapprochement.

Dès lors comment doit-on l'interpréter ? Notons qu'elle vise une attitude personnelle, propre à celui qui a été offensé : « qu'il soit *pour toi...* ». Il ne s'agit pas d'une position prise par la communauté ni à l'égard de la communauté [41]. Le fait que l'assemblée a été mentionnée auparavant et que le frère n'a pas écouté l'assemblée

41. A ce point de vue non plus, on ne peut accepter l'idée d'excommunication ; on ne peut traduire, avec Trilling : « celui qui est en faute doit être écarté de la communauté » (*Das wahre Israel,* 115). Thompson note que « cette interprétation va au-delà du sens littéral du texte actuel » (*Matthew's Advice...,* 185). Dans le même sens que Trilling, on peut citer J. Jeremias (*TWNT* 3, 751), W. Pesch (*Matthäus...,* 41, n. 8), G. Strecker (*Der Weg...,* 224). Par contre, pour tenir compte du « pour toi », P. Bonnard commente : « La lettre du texte n'impose pas l'idée d'une expulsion de l'Eglise, mais plutôt celle d'une mise en quarantaine dans l'Eglise » (*L'Evangile selon s. Matthieu,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, 275). Mais une mise en quarantaine impliquerait une séparation d'avec tous les membres de la communauté ; or ici un

ne change pas ce caractère individuel de la conclusion. L'expression « pour toi » est même d'autant plus remarquable qu'elle fait suite à la mention de l'assemblée, et elle montre le désir de maintenir l'affaire dans le cadre de relations personnelles d'un frère avec un autre. Le problème demeure celui de la réconciliation individuelle.

L'expression « qu'il soit pour toi... » peut être paraphrasée : « traite avec lui comme on traite avec le païen et le publicain ». Elle indique en effet une manière de considérer l'autre et de procéder avec lui : voici ce que l'autre sera pour toi, dans ta manière de penser et d'agir.

Lorsqu'on est animé du préjugé juif, « traiter avec le frère comme avec le païen et le publicain » signifie l'ignorer ou le repousser. Mais dans la mentalité de Jésus, il s'agit au contraire d'approcher son frère comme on approche un païen ou un publicain. Il s'agit donc d'une nouvelle manière d'agir, afin d'aboutir à la réconciliation.

Après avoir suivi les démarches de la procédure conforme aux coutumes juives et avoir échoué jusqu'en l'ultime recours, il faut encore tenter la réconciliation par une autre voie, celle que l'on suit lorsqu'on veut régler un différend avec un païen ou un publicain. Ceux-ci n'étaient pas soumis ou ne se soumettaient pas aux règles en vigueur dans la communauté juive ; pour s'entendre avec eux, il fallait y aller plus librement, en cherchant tous les moyens d'approche et d'accord.

Jésus a précisément donné l'exemple du rapprochement avec les païens et les publicains, et il a montré à quel point ils étaient accessibles à celui qui voulait les aborder avec bienveillance. Celui qui, après avoir offensé son frère, a refusé de l'écouter, puis de se ranger à l'avis de médiateurs et de l'assemblée, s'est mis dans une situation pareille à celle d'un païen ou d'un publicain : il faut encore s'efforcer de traiter avec lui en recourant à tous les moyens de réconciliation qui sont utilisés à l'égard des païens et des publicains.

On saisit ainsi comment la recommandation de Jésus dépasse la procédure juive. Celle-ci limitait les voies de réconciliation à une triple démarche. Jésus demande qu'on aille au-delà de cette limite, et qu'on suive n'importe quelle voie pour retrouver la bonne entente.

L'interprétation traditionnelle a eu le tort de vouloir enfermer la pensée de Jésus dans les limites du judaïsme, et d'entendre en un sens défavorable les titres de païen et de publicain. Peut-être l'évangéliste Matthieu avait-il déjà personnellement cette interprétation défavorable conforme à la mentalité juive.

Mais on ne peut avoir de doute sur l'intention de Jésus. A plusieurs reprises, il a manifesté sa volonté d'étendre l'amour du prochain au-delà des limites fixées par le judaïsme. C'est ce dépassement

« *Tout ce que vous lierez, tout ce que vous délierez* »

« En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (v. 18). On doit d'abord se demander si ce verset fait partie de la péricope.

Il est de portée générale, alors que les versets précédents ne considéraient qu'un cas particulier. Il marque un passage du singulier au pluriel, que l'on pourrait regarder comme le signe de l'appartenance à un autre contexte.

Néanmoins ce passage à un principe d'extension universelle s'explique bien si le verset forme la conclusion de ce qui a été dit précédemment. La formule d'introduction « en vérité je vous le dis » sert souvent à exprimer une conclusion ; d'un cas particulier, elle dégage une leçon générale (cf. *Mt 17,* 20), ou encore elle justifie une recommandation par un principe plus vaste (cf. *Mt 18,* 10). C'est pourquoi il est assez vraisemblable que le verset forme la conclusion de toute la péricope. On peut noter qu'il est de facture sémitique, avec le parallélisme de ses deux membres, avec son vocabulaire, avec les verbes passifs qui sous-entendent une référence à Dieu [42] ; il s'accorde bien, du point de vue linguistique, avec les versets précédents. On a observé que la particule grecque *ean* était employée avec la même nuance d'éventualité probable que dans les stipulations de la péricope [43].

La difficulté consiste dans la détermination du sens du verset, où puisse apparaître la continuité avec ce qui précède. L'interprétation des verbes *lier* et *délier* revêt à cet égard une importance décisive.

Billerbeck s'était efforcé de fournir des parallèles rabbiniques où l'emploi des verbes *lier - délier* se serait rapporté à l'excommunication et à la levée de l'excommunication. Il n'a trouvé qu'un seul témoignage, de 254 après le Christ [44]. De plus, dans ce témoignage, le contexte était suffisamment clair, car le problème était posé au sujet d'une levée d'excommunication. Ici, au contraire, aucune excommunication n'est mentionnée, et il est encore moins question d'une levée d'excommunication.

L'interprétation démonologique a été proposée aussi bien pour notre verset que pour *Mt 16,* 19. H. Vorgrimler fait appel à des images employées par la magie, selon lesquelles *lier* et *délier* signifieraient « proscrire par un sortilège » et « rompre le sortilège ». Dans le contexte ecclésial, les termes s'appliqueraient au pouvoir de l'Eglise d'expulser le méchant de son sein et de l'abandonner au Malin, mais aussi de le réadmettre s'il renonce à ses dispositions mauvaises, de telle sorte qu'il soit délivré du Malin [45]. Néanmoins,

---

42. Cf. A. VÖGTLE, *Lexikon für Theologie und Kirche,* 1958, 2, 480.
43. THOMPSON, *Matthew's Advice...,* 188.
44. *Kommentar,* I, 738. 739.
45. *Matthieu 16, 18 s. et le sacrement de pénitence,* dans *L'Homme devant Dieu,* Mélanges H. de Lubac, I, Paris, Aubier, 1963, 57-61. Vorgrimler groupe les autres interprétations sous les titres d'*interprétation juridique* (pouvoir des clés, c'est-à-dire de remettre les péchés, attribué aux apôtres), d'*interprétation philologique* (expression rabbinique, « interdire et permettre », et au sens strict « excommunier et lever l'excommunication »), d'*interprétation ecclésiale* (ex-

l'influence de conceptions plus ou moins magiques nous paraît contestable, spécialement dans un contexte fort marqué par le judaïsme. En outre, l'interprétation ne répond pas à la perspective de réconciliation fraternelle, qui est celle de *18,* 15-17.

Le parallèle de *Mt 16,* 19 pourrait certes éclairer notre texte. Les ressemblances sont tellement frappantes, avec le binôme *lier - délier* et le double niveau de la terre et des cieux, qu'elles ont amené certains exégètes à conclure à un doublet. La discussion s'ouvre alors pour savoir quel est le contexte le plus primitif [46]. Thompson cite des arguments en faveur de l'une et l'autre hypothèse, sans pouvoir décider ; et finalement il rappelle que, dans les doublets de Matthieu, la même parole peut avoir deux significations différentes (cf. *10,* 40 et *18,* 5 ; *5,* 29-30 et *18,* 8-9) [47]. On aboutit ainsi à un plus grand nombre d'incertitudes. Mais y a-t-il assez de motifs d'affirmer un doublet ? Le contexte est fort différent, car d'un côté il s'agit du pouvoir reconnu à Pierre et de l'autre, des voies de la réconciliation fraternelle ; en outre, dans un cas, le destinataire est clairement déterminé, Pierre, et ce qui lui est dit apparaît comme étant exclusivement réservé à sa personne, tandis que, dans notre logion, les destinataires sont nombreux et indéterminés. L'emploi d'un vocabulaire analogue ne suffit pas à faire penser qu'une seule sentence primitive est à l'origine de deux textes dont les perspectives sont fort éloignées l'une de l'autre.

Sur cette différence de contexte G. Lambert a insisté avec raison lorsqu'il a proposé une interprétation de *lier - délier* en fonction d'une analyse plus générale. Il a fait valoir que selon la littérature antique, juive ou grecque, une opposition de contraires est destinée à exprimer une totalité, et que « la force sémantique de ces expressions réside non pas tant dans la spécification des contraires que dans leur opposition » [48]. Cette force sémantique est à apprécier selon le contexte. Si l'on applique ce principe aux deux textes *lier - délier* de *Mt 16,* 19 et *18,* 18, on ne peut soutenir le raisonnement simpliste : « Puisque dans le premier verset, qui est au singulier, le pouvoir des clefs est remis à saint Pierre, dans le second, qui est au pluriel, le même pouvoir est remis au collège des Apôtres ». En effet l'opposition *lier - délier* est usitée dans des contextes absolument différents, et exprime par conséquent deux totalités complètement distinctes. En *Mt 18,* 18 il s'agit de la « totalité des actes posés par les disciples du Christ dans l'union et la charité » [49].

---

faiblesse de l'interprétation ecclésiale, si elle repose sur le sens d'« excommunier et lever l'excommunication » attribué à lier-délier, du fait que « les témoignages des rabbins à l'appui de ce sens sont relativement rares ».

46. Trilling estime *Mt 18,* 18 secondaire, du fait qu'il s'adapte moins à son contexte que *16,* 19 (*Das wahre Israel,* 157). Mais l'accord avec le contexte dépend précisément de l'interprétation qu'on donne au verset et à la péricope.

47. *Matthew's Advice...,* 194.

48. *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires,* dans *Vivre et penser* 3 (1943-44), 98.

49. *Ibid.,* 100-102.

L'intuition valable de cette interprétation est l'insistance sur la totalité, totalité qui s'éclaire par le contexte. Dans notre verset, il s'agit d'une totalité essentiellement orientée par la charité, et l'idée qui le sous-tend peut s'exprimer : « Tout ce que vous ferez dans le sens de la charité sera approuvé dans le ciel ».

Par contre, l'aspect négatif de l'interprétation, qui consiste à négliger la valeur propre des termes employés, est moins admissible [50]. *Lier* et *délier* conservent leur sens particulier ; le fait d'être mis en opposition de contraires ne leur fait pas perdre leur portée spécifique. Le verset signifie non seulement « tout ce que vous ferez », mais « tout ce que vous lierez et délierez dans le sens de la charité ».

En quoi consistent ce « lier » et ce « délier » en fonction du contexte précédent ? « Lier » semble se rapporter à la procédure entamée pour obliger l'offenseur à reconnaître son tort ; « délier » évoque la démarche par laquelle on laisse de côté toute procédure pour se réconcilier comme on le fait avec les païens et les publicains. D'une part on suit les ordonnances de la loi ou de la coutume ; d'autre part on se dégage de tout juridisme pour trouver une meilleure voie d'entente. Dans la seconde perspective, celle de « délier », on renonce à exiger officiellement la reconnaissance de la faute commise par l'autre, et on s'oriente vers l'indulgence envers le débiteur, recommandée à la fin du chapitre 18 dans la parabole du débiteur impitoyable.

Quelle que soit la voie choisie, elle est approuvée dans le ciel, parce qu'elle tend à la réconciliation. La première voie manifeste sa valeur dans le fait qu'on mobilise jusqu'à l'assemblée pour obtenir la réconciliation : ce fait signifie que tout doit être tenté pour retrouver la bonne entente. Il est cependant évident que la seconde voie attire davantage l'attention. Là se trouve la nouveauté : délier, agir en dehors de la loi qui assurait la satisfaction des droits lésés, afin de parvenir plus librement à un accord, c'est un comportement auquel ne peut manquer la ratification céleste.

Le verset attribue ainsi aux chrétiens tout pouvoir dans la ligne de la charité.

Pourrait-on invoquer contre cette interprétation le Concile de Trente, qui cite le verset 18 pour condamner ceux qui le considèrent comme adressé à tous les chrétiens et à chacun d'entre eux ? En réalité, le Concile a voulu uniquement rejeter l'interprétation selon laquelle tous les chrétiens auraient le pouvoir de remettre les péchés [51]. Or il ne s'agit pas, dans le contexte du

---

50. Cf. J.-C. DIDIER, *D'une interprétation récente de lier-délier,* dans *Mélanges de Science Religieuse* 9 (1952) 61.

51. « Si quis dixerit... non solos sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum : « Quaecumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo, et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo » (*Mt 18,* 18) ; et « Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt » (*Jn 20,* 23), quorum verborum

logion, de rémission des péchés, mais de réconciliation fraternelle. Le pouvoir accordé aux chrétiens concerne les démarches inspirées par la charité.

Le cas de *Jn 20, 23* est fort différent[52] : là, le pouvoir de remettre les péchés est accordé aux « disciples », groupe spécialement choisi par Jésus. Ailleurs également, un pouvoir de direction ou de gouvernement est attribué par Jésus aux douze : promesse de « siéger sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (*Mt 19, 28* ; *Lc 22, 30*), fondée sur le fait que Jésus dispose du royaume en leur faveur comme le Père en a disposé pour lui (*Lc 22, 29*).

Interpréter *Mt 18,* 18 en un autre sens, ce n'est pas contester le pouvoir reconnu par le Christ à ses apôtres sur son Eglise, mais, tout en admettant ce pouvoir, qui inclut la faculté de remettre les péchés, c'est affirmer un autre pouvoir attribué à tous les chrétiens, celui de tout tenter en vue de la réconciliation et de l'union.

Textes adjacents ou parallèles

Les versets 19 et 20 de *Mt 18* n'appartiennent plus à la péricope. La formule qui introduit le verset 19 : « De nouveau, je vous le dis... » manifeste suffisamment que la déclaration est juxtaposée par le rédacteur à la précédente[53]. Le contenu du verset n'est plus dans la ligne de développement de la péricope précédente et possède une signification autonome[54] : « Si deux d'entre vous, sur la terre, unissent leurs voix pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux ». Ce rattachement garde néanmoins l'intérêt de montrer que dans la pensée de celui qui a fait l'assemblage des logia et qui forme la source où Matthieu a puisé le chapitre 18, le thème de la péricope était celui de la charité[55]. Ce rédacteur devait comprendre *18,* 15-18, avec la conclusion sur le pouvoir de lier et de délier, de la réconciliation fraternelle ; sinon il n'aurait pas fait succéder, avec un « de nouveau (*palin*) je vous le dis », la promesse : « si deux d'entre vous unissent leurs

---

virtute quilibet absolvere possit peccata... » (sess. 14, can. 10 ; Dz. 1710 ; cf. Dz. 1684 : « ut quivis potestatem habeat remittendi peccata »).

52. Sur la différence, cf. F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien.* III. *Sa Théologie, Le Christ Notre Seigneur hier, aujourd'hui, toujours,* Paris, Gabalda, 1972, 66.

53. « *Palin* indique bien que le thème change » (LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu,* 356).

54. G. Bornkamm estime qu'à l'origine le v. 19 n'avait aucun lien avec les versets précédents (*Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, Die Zeit Jesu* (Festschrift für Heinrich Schlier), Fribourg, Herder, 1970, 96-99).

55. P. Bonnard a insisté sur le lien entre les versets 19-20 et les versets précédents, au point de voir dans la présence du Christ la ratification de la décision communautaire prise dans une réunion disciplinaire (*Composition et signification historique de Matthieu XVIII,* dans I. DE LA POTTERIE, *De Jésus aux Evangiles,* Gembloux, Duculot, 1967, 135 s., n. 9). Mais cette interprétation restrictive ne correspond pas à la portée générale des versets, ni à l'accent qui y est mis, non sur la discipline ou la décision, mais sur l'accord et l'union.

voix sur la terre... » à la garantie offerte à tout ce qui est lié et délié.

Le texte de Luc qui correspond à la péricope de Matthieu est très bref : « Si ton frère pèche, reprends-le, et s'il se repent, pardonne-lui » (*17,* 3). Le verset suivant correspond à ce qui est dit en *Mt 18,* 21-22 : « Et s'il pèche sept fois le jour et que sept fois il s'adresse à toi pour te dire : « je me repens », tu lui pardonneras » (*17,* 4).

Il serait assez vraisemblable que Luc ait pris son logion à la même source que Matthieu : tout se passe comme s'il avait voulu retenir et résumer quelques-unes des propositions contenues dans le document reproduit par *Mt 18.* En effet, on observe la correspondance entre *Lc 17,* 1-2 et *Mt 18,* 6-7, entre *Lc 17,* 3 et *Mt 18,* 15, entre *Lc 17,* 4 et *Mt 18,* 21. Lagrange pense cependant qu'ici Luc a suivi une autre source d'information, car le thème lui semble fort différent : « Matthieu traite d'abord de la correction fraternelle comme d'une institution entre les fidèles, puis du pardon personnel des offenses sans condition de pénitence. Dans Luc, l'instruction du Sauveur porte surtout sur le pardon à accorder en cas de pénitence » [56]. Mais lorsqu'on admet que la péricope de Matthieu a pour thème non la correction fraternelle mais la réconciliation, la différence devient beaucoup moins sensible. Le repentir mentionné par Luc correspond au fait d'« écouter » chez Matthieu.

Luc n'aurait cependant repris que de façon générale l'idée exprimée en *Mt 18,* 15-17, parce que la procédure juive de réconciliation, avec ses diverses étapes, ne pouvait guère l'intéresser. Nous pouvons présumer que Luc a été rebuté par des prescriptions d'allure juridique qui ne se comprenaient que dans le contexte du judaïsme, et qu'il a uniquement retenu le principe fondamental de l'enseignement de Jésus, celui du pardon et de la réconciliation.

On doit remarquer que, chez Luc, la leçon courte est certaine : « Si ton frère pèche » [57] ; car la mention *eis se* qui se trouve en quelques manuscrits est trop peu attestée pour être authentique. Néanmoins il s'agit de pardon d'une offense, plutôt que de correction fraternelle en général, car la recommandation « pardonne-lui » est nette. Selon ce vocabulaire, le péché d'un frère, qui provoque une intervention, est celui qui est commis dans les relations fraternelles ; et celui qui intervient est celui qui a été touché par cette faute.

Quant au verbe *epitimân,* W. Grundmann note, en se référant au dictionnaire de Bauer, qu'il ne signifie pas toujours « blâmer » et qu'il peut signifier : parler sérieusement à quelqu'un, pour mettre fin à une affaire [58]. C'est probablement un écho du texte *Lv 19,* 17, qui recommande de « réprimander » son compagnon, en vue d'éviter haine et vengeance à son égard.

---

56. *Evangile selon saint Luc,* Paris, Gabalda, 1921, 452.
57. Cf. Bover, *Si peccaverit...,* 197.
58. *Das Evangelium nach Lukas,* Berlin, Evang. Verl., 1971, 332.

Conclusions

Une première conclusion peut être énoncée à propos de la forme littéraire de la péricope. Notre interprétation s'oriente dans le sens où cette forme littéraire est utilisée par Jésus : nous avions dit que la note distinctive du langage de Jésus consistait dans le maniement de prescriptions juridiques pour parvenir à un but supérieur, qui transcende tout juridisme. Jésus, en quelque sorte, n'entre dans ces prescriptions que pour en sortir et pour en faire sortir ses disciples. Il ne se laisse pas enfermer dans un code ; son enseignement dépasse ou renverse les règles antérieures avec leurs limites. Dans d'autres textes, le dépassement est exprimé par les mots : « Il a été dit..., moi je vous dis ». Ainsi à la directive générale « tu haïras ton ennemi » s'oppose le nouveau précepte : « aimez vos ennemis » (*Mt 5,* 43-44). Dans notre logion, le dépassement a lieu lorsque tous les moyens de la procédure juive ont échoué : traiter avec l'offenseur comme avec le païen et le publicain. Alors que ces deux catégories d'hommes signifiaient dans le judaïsme l'exclusion de la communauté, elles deviennent le symbole du rapprochement tenté par n'importe quel moyen. S'il n'y a aucun « il vous a été dit », l'expression « je vous dis » apparaît néanmoins pour l'énoncé de la nouvelle recommandation, selon laquelle ce qui est délié, tout autant que ce qui est lié, en vue de rétablir l'union, est approuvé dans le ciel.

La seconde conclusion concerne la doctrine de Jésus. Si le logion de *Mt 18,* 15-18 est si difficile à comprendre et à interpréter, c'est qu'il semblerait nous ramener à la perspective juive de l'excommunication, alors qu'en réalité il fait apparaître le principe de l'illimitation de la charité. Une tendance instinctive voudrait limiter les efforts de réconciliation et d'union, alors que le Christ prescrit d'aller au-delà de toute limite. Peu après le logion, l'illimitation est exprimée d'une autre manière : « je ne dis pas sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois » (*18, 22*). La source de cette illimitation de l'amour du prochain a été mentionnée par Jésus lui-même : l'amour du Père, qui accorde ses bienfaits à tous (*5,* 45) et son amour à lui (*Jn 15,* 34 ; *15,* 12). Il s'agit donc d'un principe essentiel : c'est l'amour divin qui communique son ampleur infinie à l'amour humain. La péricope exprime non pas quelque précepte secondaire mais l'orientation fondamentale du message chrétien.

I - 00187 - Roma J. GALOT, S.J.
Piazza della Pilotta, 4 Professeur à l'Université Grégorienne