NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 5 1974

Sainteté de l'Église et péchés des chrétiens. Comment le Nouveau Testament envisage-t-il leur pardon?

Édouard COTHENET

p. 449 - 470

https://www.nrt.be/fr/articles/saintete-de-l-eglise-et-peches-des-chretiens-comment-le-nouveau-testament-envisage-t-il-leur-pardon-1198

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens

COMMENT LE NOUVEAU TESTAMENT ENVISAGE-T-IL LEUR PARDON ? *

Dans le cadre de cette Semaine consacrée à la pratique de la rémission des péchés, il serait présomptueux de vouloir présenter l'ensemble de la doctrine néotestamentaire sur le sujet. Je courrais le risque soit de m'en tenir à des généralités sans intérêt, soit de me lancer dans des hypothèses non contrôlées. De manière plus modeste, cet exposé voudrait indiquer les deux pôles autour desquels on peut regrouper les textes relatifs à la rémission des péchés (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) : d'une part sainteté de l'Eglise, avec la conséquence que certains péchés de ses membres apparaissent irrémissibles, d'autre part miséricorde du Christ à l'égard des pécheurs, avec l'invitation à l'indulgence.

Sur un sujet de cette importance, on ne saurait établir d'emblée une synthèse. Il importe de distinguer avec soin les moments de la pratique et de la réflexion de l'Eglise, et les diverses couches du Nouveau Testament. La découverte de la complexité des choses devrait aider à comprendre la lenteur de l'Eglise ancienne à prendre conscience de l'étendue de son pouvoir en la matière et les variations considérables dans l'histoire de la pénitence. De surcroît une étude historique de ce genre ne peut-elle aider à découvrir l'esprit dans lequel doit s'engager l'effort pastoral pour un renouvellement de la pratique pénitentielle ?

---

* Conférence prononcée à la XXe Semaine d'Etudes Liturgiques de Saint-Serge, à Paris, en juillet 1973. — Nous utilisons la traduction de la *Bible de Jérusalem* (*BJ*) pour l'Ancien Testament et celle de la *Traduction Oecuménique de la Bible* (*TOB*) pour le Nouveau.

Il y a quelques années, le P. J. Murphy-O'Connor a présenté un rapport remarquable sur le sujet : *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament*[1]. Pour ne pas faire double emploi, nous nous attacherons davantage à des aspects qu'il a moins mis en lumière, comme la transposition du Jubilé dans la prédication de Jésus, l'enseignement de la première épître de Jean sur l'impeccabilité du chrétien, le problème des péchés irrémissibles. Notre dette à son égard n'en reste pas moins grande.

Pour cerner les contours de notre thème, un regard sur la Concordance s'impose. Le mot ἄφεσις figure 17 fois dans le Nouveau Testament ; sur ces 17 cas, 11 comportent le complément ἁμαρτιῶν, ce qui permet de conclure que ἄφεσις ἁμαρτιῶν est une expression technique, passée à ce titre dans le *Credo* apostolique. Or elle n'apparaît fréquemment que dans les Synoptiques et les Actes. Matthieu ne connaît qu'un seul emploi, à propos du sang du Christ répandu pour la multitude (*26,* 28) ; Marc nous dit que Jean prêchait un baptême de conversion pour la rémission des péchés (*1,* 4) et déclare que le péché contre l'Esprit Saint est sans rémission (*3,* 29). Dans Luc on relève 5 emplois de ἄφεσις, et autant dans les Actes : comme en Marc, Jean-Baptiste prêche un baptême de conversion pour la rémission des péchés (*3,* 3). Jésus proclame la rémission à Nazareth (*4,* 18 *bis*), rémission qui caractérise l'ère du salut (*1,* 77). Le kérygme pascal comporte l'annonce du pardon, lié au baptême, comme le fera le *Credo* (*Lc 24,* 47 ; *Ac 2,* 38 ; *5,* 31 ; *10,* 43 ; *13,* 38 ; *26,* 18). Par contre le terme est très rare chez Paul : deux emplois seulement dans les épîtres de la Captivité (*Ep 1,* 7 ; *Col 1,* 14) en parallèle avec rédemption (ἀπολύτρωσις). En *He 9, 22* et *10,* 18, il est fait allusion au pardon obtenu par les sacrifices de l'Ancien Testament.

Les observations que l'on peut faire sur les emplois du verbe ἀφίημι corroborent les précédentes. Il est plus délicat d'établir des statistiques, car le verbe est susceptible d'un très grand nombre de sens. Ici ne peuvent entrer en ligne de compte que les textes relatifs au pardon des péchés. Ils appartiennent aux Synoptiques, au corpus johannique, non aux épîtres de Paul[2].

---

1. *Rev. bibl.* 74 (1967) 161-193. — On trouvera la bibliographie générale du sujet dans l'excellent recueil de textes *La Pénitence,* rédigé par H. Karpp, coll. *Traditio christiana,* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1970, pp. XXXIII-XXXIX. — Signalons en particulier les articles : *Péché.* IV. Dans le Nouveau Testament, par S. Lyonnet, dans *DBS,* t. 7, c. 486-509 ; *Pénitence.* V. Nouveau Testament, par J. Giblet, *ibid.,* c. 671-687 ; « Théologie biblique du péché », par P. Grelot, en son recueil *De la mort à la vie éternelle,* coll. *Lectio divina,* 67, Paris, Cerf, 1971, pp. 13-50. A propos de la thèse de H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen,* coll. *Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T.,* 96, Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, on tiendra compte des remarques critiques de J. Murphy-O'Connor, dans *Rev. bibl.* 80 (1973) 131 s.

2. Relevons les principaux emplois du verbe ἀφίημι avec « péchés » pour complément : *Mt 6,* 12 (Pater, // *Lc*), 14 et 15 (// *Mc, Lc*) ; *Mt 9,* 2. 5. 6 (le paralytique, // *Mc, Lc*) ; *12,* 31-32 (le blasphème remis ou non, // *Mc, Lc*) ; *18,* 21 (pardonner au frère, // *Lc*). 27. 32. 35 (parabole de la remise des dettes) ; *Lc 7,* 47. 48. 49 (la pécheresse pardonnée) ; *Lc 23,* 34 (Père, pardonne-leur) ; *Jn 20,* 23 ; *1 Jn 1,* 9 ; *2,* 12. On relève en ce sens un seul emploi chez Paul, en *Rm 4,* 7 citant *Ps* 32, 1.

Ces constatations de vocabulaire manifestent déjà que l'Apôtre a développé le message primitif en élaborant une théologie de la rédemption [3].

Malgré les risques que comporte une telle amputation, nous laisserons de côté les textes de Paul, pour nous attacher aux passages du Nouveau Testament qui emploient l'expression ἄφεσις ἁμαρτιῶν. En réponse à l'attente du judaïsme, nous verrons comment Jésus, puis les Apôtres proclament la Rémission. L'Eglise se manifeste comme la sainte communauté des temps eschatologiques ; comment ne serait-elle pas bouleversée par l'expérience du péché en son propre sein ? Le problème, à la fois pastoral et théologique, qui naît de la contradiction entre la sainteté de l'Eglise et la condition pécheresse de ses membres, nous l'éclairerons par deux groupes de textes : la première épître de saint Jean et les Synoptiques. Sans s'astreindre à un ordre chronologique strict, ce plan voudrait manifester la perpétuelle actualité des souvenirs évangéliques pour éclairer les problèmes concrets de la vie en Eglise.

I. — L'ATTENTE DU PARDON DANS LE JUDAÏSME

Dans un article fort remarqué, J. Schmitt a montré jadis comment le piétisme juif avait préparé la révélation du Nouveau Testament :

> Le judaïsme présente la justice individuelle et le règne messianique comme les articles majeurs de son *credo*. Fort de la réflexion prophétique et de l'expérience collective, le mouvement piétiste, au contraire, professe d'abord l'homme pécheur, puis reconsidère les dogmes traditionnels à la lumière de ce thème en un sens nouveau. Puisque le « juste » même est comme abandonné au Péché, sa justice n'est au mieux qu'un don à implorer de Dieu. Du coup, le salut eschatologique prend la valeur d'une purification radicale et universelle [4].

Deux textes, empruntés à la *Règle de la Communauté* de Qumrân, nous introduiront dans cette atmosphère de lucidité et d'espérance. Voici d'abord un fragment de la colonne IX :

> Et moi, je suis assimilé à l'homme d'impiété
> et à l'assemblée charnelle de perversité.
> Mes égarements, mes fautes, mon péché,
> ainsi que la perversion de mon cœur,
> m'assimilent à l'assemblée de la vermine
> et de ceux qui marchent dans les ténèbres
> (I QS, IX, 9-10 ; trad. P. Guilbert) [5].

---

3. Excellente synthèse de S. LYONNET, *Conception paulinienne de la Rédemption*, dans *Lumière et Vie*, n° 36 (1958) 35-66. Voir aussi S. LYONNET, L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice*. A Biblical and Patristic Study, coll. *Analecta Biblica*, 48, Rome, Inst. Bibl., 1970.

4. J. SCHMITT, *La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie*, n° 21 (1955) 16 (13-34).

5. J. MURPHY-O'CONNOR, [illegible]

La période présente est caractérisée par le combat incessant, au cœur même des justes, de l'Esprit de Vérité contre l'esprit d'iniquité. Avec quelle impatience on attend cette effusion des eaux lustrales annoncée par Ezéchiel ! La finale de la *Règle des deux esprits* en témoigne :

> Au temps de sa visite, Dieu détruira définitivement (la perversité) et alors paraîtra pour toujours la fidélité du monde... Alors Dieu purifiera par Sa fidélité toutes les œuvres de l'homme et Il rendra pur pour Lui-même le corps de l'homme, en arrachant tout esprit de perversité des entrailles de sa chair, et en le purifiant par l'esprit de sainteté de toutes les activités impies. Il aspergera sur lui l'esprit de fidélité ; comme des eaux lustrales, pour ôter toutes les abominations mensongères où il s'était vautré par l'esprit de souillure... (I QS IV, 19-22).

L'espérance dans la liquidation d'un trop lourd passé et la création d'un cœur nouveau n'est pas propre aux milieux de Qumrân. C'est le bien commun du judaïsme qui attend la réalisation des promesses des prophètes. Déjà Isaïe annonçait qu'aux jours de l'Emmanuel on ne ferait plus de mal ni de ravages sur toute la sainte montagne de Jérusalem, « car le pays est rempli de la connaissance de Yahvé, comme les eaux comblent la mer » (*Is 11,* 9). De manière plus précise, Jérémie voit dans le pardon des péchés l'acte inaugural de la nouvelle alliance : « Ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands — oracle de Yahvé —, parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché » (*Jr 31,* 34).

Quelle que soit la forme sous laquelle on envisage les temps du salut — et l'on sait combien ces formes sont variées —, on considère cet avenir comme une ère de sainteté, où la volonté de Dieu sera parfaitement observée par tous. Cet idéal, on le trouve bien exprimé dans le *Benedictus* : « Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut, car tu marcheras par-devant sous le regard du Seigneur, pour préparer ses routes, pour donner à son peuple la connaissance du salut par le pardon des péchés (γνῶσιν σωτηρίας... ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν) » (*Lc 1,* 6 s.).

II. — LA PROCLAMATION DU JUBILÉ PAR JÉSUS

La prédication de Jean-Baptiste dans le désert ne pouvait que raviver l'espérance du salut eschatologique, et son baptême de conversion « pour la rémission des péchés » (*Mc 1,* 4 et *Lc 3,* 3) faisait

---

sition de la Règle, tandis que selon lui la Règle des deux esprits appartient à une couche tardive (*La genèse littéraire de la Règle de la Communauté,* dans *Rev. bibl.* 76 (1969), 528-549).

entrevoir comme tout proche le Jugement de Dieu[6] : il s'agissait de se préparer à entrer dans le peuple messianique par une conversion radicale.

C'est donc dans un climat d'attente très vive que Jésus inaugure sa prédication. « Le temps est accompli et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Evangile » (*Mc 1,* 15). Contrairement à une présentation des choses fréquente chez les scribes, Jésus ne fait pas dépendre l'intervention de Dieu de la pénitence d'Israël[7], mais proclame comme un fait l'irruption de la βασιλεία de Dieu en ce monde. A l'homme d'accueillir par la foi et la conversion l'offre de grâce qui vient d'en-Haut.

A la place d'un bref sommaire comme celui de Marc, Luc a voulu caractériser la première prédication de Jésus en nous rapportant sa visite à Nazareth[8]. Scène charnière entre l'attente de l'Ancien Testament et l'*hodie* de la prédication évangélique. Jésus lit dans le rouleau d'Isaïe le passage suivant :

> L'Esprit du Seigneur est sur moi
> parce qu'il m'a conféré l'onction
> pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres.
> Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération (αἰχμαλώτοις ἄφεσιν)
> et aux aveugles le retour à la vue,
> renvoyer les opprimés en liberté (τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει),
> proclamer une année d'accueil par le Seigneur (*Lc 4,* 18).

La traduction française n'attire pas notre attention comme il le faudrait sur le mot ἄφεσις : pourtant il revient deux fois et caractérise le passage. Dans la Septante, ἄφεσις s'emploie pour l'affranchissement des esclaves en l'année du jubilé (*Lv 25,* 10 ; *Jr 34,* 8, 15, 17 ; *Ez 46,* 17). Ce qui caractérise le jubilé, dans la législation mosaïque, c'est son caractère de gratuité et d'universalité ; l'esclave est rendu libre, les terres reviennent à leur premier propriétaire, sans contrepartie. Tel est l'arrière-plan du texte d'Isaïe que Jésus a choisi pour présenter son message[9]. Pourtant, comme l'a justement remarqué J. Jeremias[10], Jésus procède à une lecture sélective : s'il retient le caractère

---

6. Voir notre article *Prophétisme dans le Nouveau Testament.* II. Jean-Baptiste, dans *DBS,* t. 8, c. 1233-1264.

7. J. Bonsirven cite ce propos de R. Eliézer : « Si les Israélites font pénitence, ils seront rachetés ; sinon, ils ne seront pas rachetés » (art. *Judaïsme,* dans *DBS,* t. 4, c. 1238).

8. Bibliographie du sujet dans l'article de C. Perrot, *Luc 4, 16-30 et la lecture biblique de l'ancienne Synagogue,* dans *Exégèse biblique et Judaïsme,* n° spécial de *Rev. Sc. Rel.* 47 (1973) 338-340.

9. *Le Livre des Jubilés* est un bon exemple des spéculations qui s'attachent à l'espérance du grand Jubilé. Voir M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés,* Genève, Droz - Paris, Minard, 1960, pp. 138-140 ; A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* Paris, Seuil, 1963, pp. 89-115. — La publication d'un texte de Qumrân relatif à Melchisédech annonciateur de l'année jubilaire d'*Is 61,* 1-2 apporte un nouvel argument à notre thèse (voir M. de Jonge et A. S. van der Woude, *11Q Melch. and the New Testament,* dans *New Testament Studies* 12 (1965-66) 301-326, et J. Carmignac, *Le document de Qumrân sur Melkisédeq,* dans *Revue de Qumrân* 7 (1970) 342-378).

10. *Jésus et les païens,* trad., coll. *Cahiers théologiques,* 39, Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 39-41.

de gratuité et de joie pour Israël, il passe sous silence la contrepartie défavorable pour les nations : « jour de vengeance pour notre Dieu ! ». L'universalisme de l'Evangile pointe déjà, universalisme que Jésus accentuera en évoquant la veuve de Sarepta, au temps d'Elie, et Naaman le Syrien, au temps d'Elisée. Si Dieu proclame le grand pardon, c'est pour tous ; accepter cette universalité de la grâce, c'est la première condition pour en bénéficier.

Il nous faudrait analyser sous cet angle maintes scènes de l'Evangile. Pensons aux efforts du père de famille pour décider son aîné à entrer dans la salle du festin (*Lc 15,* 28), ou aux reproches du maître de la vigne aux ouvriers de la première heure : « Ton œil est-il mauvais parce que je suis bon ? » (*Mt 20,* 15).

Dans tout le ministère galiléen de Jésus résonne l'*hodie* de la grâce et du pardon, sans qu'aucune autre condition n'apparaisse que la foi au message de salut apporté par Jésus. Même dans l'épisode de la pécheresse pardonnée (*Lc 7,* 36-50), on ne saurait dire que l'amour est condition de pardon. Malgré la difficulté de la construction, la parabole des deux débiteurs impose de traduire le verset 47 de la façon suivante : « Si je te déclare que ses péchés si nombreux ont été pardonnés, c'est parce qu'elle a montré beaucoup d'amour » (*TOB*). Comme le dit justement E. Charpentier [11], « l'amour est la conséquence et le signe du pardon ».

A partir de la confession de Pierre à Césarée se dessinent de nouvelles perspectives. La dette du péché doit être acquittée ; librement le Fils de l'Homme donnera sa vie en rançon (λύτρον) pour la multitude (*Mc 10,* 45). A la Cène, l'annonce devient réalité ; la coupe de la nouvelle alliance n'est autre que le sang répandu pour la multitude, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, selon la précision apportée par Matthieu. Une comparaison avec le second évangile s'impose ; Marc n'avait pas craint de donner pour finalité au baptême de Jean le « pardon des péchés ». Théologien soucieux de la précision des termes, Matthieu ne reprend pas cette formule, mais il se borne à parler d'un baptême de conversion. La rémission des péchés, en effet, n'est obtenue que par le sang du Christ. Les perspectives de la rénovation de l'alliance du Sinaï se combinent ainsi avec celles de Jérémie *31* sur le pardon des péchés et d'Isaïe *53* sur le sacrifice du Serviteur.

---

11. E. Charpentier, « Le Prophète ami des pécheurs, *Lc 7,* 36 - *8,* 3) », dans *Assemblées du Seigneur,* N.S. 42, Paris, Cerf, 1970, pp. 80-94 (citation de la p. 90). — Sur le thème de la miséricorde de Dieu pour ses débiteurs, voir J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus,* trad., Le Puy - Lyon - Paris, Mappus, 1966, pp. 127-149.

III. — L'ÉGLISE COMME LA SAINTE COMMUNAUTÉ DU SALUT

L'invitation à la conversion pour obtenir le pardon des péchés tient une place essentielle dans le kérygme pascal, comme on peut le constater par les textes de saint Luc. Citons les dernières consignes que le Ressuscité donne aux Onze :

> Alors il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Ecritures et il leur dit : « C'est comme il a été écrit : le Christ souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour, et on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. C'est vous qui en êtes les témoins » (*Lc 24,* 45-48) [12].

Luc utilise deux verbes différents, dont il importe de préciser la nuance propre : **μετανοεῖν,** changer d'esprit, se repentir, et **ἐπιστρέφειν,** se tourner vers, se convertir [13]. Il ne suffit pas pour l'homme d'éprouver devant ses méfaits une tristesse psychologique, ni même un repentir moral ; il n'y a conversion que si, dans la foi, le pécheur se tourne vers le Dieu Vivant. C'est sur ce point que s'établit le lien entre message pascal et appel à la conversion. La résurrection du Christ n'est-elle pas le grand signe de l'intervention de Dieu dans le monde et l'annonce du jugement ? Il s'agit donc de se tourner vers Celui qui a établi Jésus comme Seigneur et Christ (*Ac 2,* 36), Prince et Sauveur (*Ac 5,* 31), et de recevoir en son Nom les fruits de l'Alliance (cf. *Jr 31,* 34). La foi, comme condition pour la rémission des péchés, est mise en un vif relief (*Ac 10,* 43 ; *13,* 38 ; *26,* 18) ; elle s'exprime liturgiquement dans le baptême auquel Pierre convie les premiers convertis (*Ac 2,* 38. 41). Les discours missionnaires des Actes n'insistent pas sur le rôle salvifique de la mort du Christ [14], à la différence de l'antique confession de foi citée par Paul en *1 Co 15,* 3-4. Devant un auditoire juif en effet, la croix apparaît bien plutôt comme un « scandale » qu'il faut surmonter en recourant à la « nécessité » des Ecritures. Le kérygme est donc centré sur la résurrection comme inauguration de l'ère du salut définitif.

Dans ce climat, il ne saurait être question d'une *paenitentia secunda.* La communauté primitive se fait une trop haute idée de sa vocation à la sainteté pour envisager la défaillance grave de ses membres. Comme l'a montré Mgr Cerfaux dans son beau livre *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* les textes de l'Ancien Testament nourrissent la première réflexion ecclésiologique. Les chrétiens de Jérusalem forment la « sainte assemblée du Seigneur » (*Dt 4,* 9-13 ; *9,* 10 ; *23,* 1-9 ; *Ac 7,* 38). Une différence capitale intervient : la première histoire s'était soldée par un lourd échec, comme le constatera saint Paul dans le développement typologique de *1 Co 10,* 1-13.

---

12. Sur ce texte voir A. George, « Les récits d'apparition aux Onze à partir de Luc 24, 36-53 », dans *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne,* coll. *Lectio divina,* 50, 1969, pp. 75-104, spécialement pp. 96 s., 100.

13. J. Dupont, « Repentir et Conversion d'après les Actes des Apôtres », dans *Etudes sur les Actes,* coll. *Lectio divina,* 45, 1967, pp. 421-457.

14. A. George, *La sens de la mort de Jésus,* dans *Rev. bibl.* 80 (1973), 186-217.

Mais maintenant l'Eglise a reçu l'Esprit de Dieu, cet Esprit, signe des temps du salut, qui doit permettre de marcher fidèlement dans les voies du Seigneur (*Ez 36, 27*).

L'exhortation « Soyez saints, parce que moi je suis saint » constituerait, selon Selwyn [15], le leitmotiv du plus ancien catéchisme chrétien (cf. *1 P 1,* 16 ; *1 Th 4,* 3 sv. ; *Ac 15,* 29). Le titre de saints que saint Paul donnera aux fidèles dans l'adresse de ses lettres se rattache à cette conception de l'Eglise comme la « sainte communauté » (LXX : κλητὴ ἅγια : *Ex 12,* 16 ; *Lv 23,* 2-44 (9 fois) ; *Nb 28,* 25).

La mise à l'épreuve de l'Esprit Saint

Dans une communauté fervente et encore peu nombreuse, la première expérience du péché grave ne pouvait que produire une émotion durable. Nous la ressentons encore en lisant l'histoire d'Ananie et Saphire, dont Ph.-H. Menoud a fait ressortir l'étrangeté :

> L'épisode surprend par sa dureté théologique : la mort des deux coupables, foudroyés par la parole apostolique, sans qu'une possibilité de repentir et de réparation leur soit offerte. La question que Pierre pose à Saphire, au verset 8, n'est pas la main tendue à un pécheur pour le relever ; c'est le piège du policier qui veut confondre le malfaiteur. En tout cas, Pierre n'agit pas à la manière de Jésus (cf. *Mt 18,* 15-17 ; *Lc 17,* 3), ni selon la pratique habituelle de l'Eglise primitive, comme le prouvent les parénèses des épîtres néotestamentaires [16].

Malgré certaines exagérations, J. Schmitt [17] a orienté l'exégèse sur la bonne voie en relevant les parallèles d'*Ac 5* avec plusieurs textes de Qumrân, et en essayant de déceler le motif qui commanda la transmission du récit. La phrase clef est certainement la suivante : « Ananie, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur ? Tu as menti à l'Esprit Saint » (*Ac 5,* 4). On la complétera par les reproches adressés à Saphire : « Comment avez-vous pu vous mettre d'accord pour provoquer l'Esprit du Seigneur ? » (πειράσαι τὸ πνεῦμα Κυρίου) (*Ac 5,* 9). Nous nous mouvons dans le monde du dualisme moral, tel qu'il apparaît dans la *Règle des deux esprits* (I QS III-IV). Il n'y a pas de position neutre ; l'homme vit sous la dépendance du Prince des ténèbres ou de l'Esprit de vérité. La faute des deux époux ne se situe pas dans l'ordre économique, puisque, à la différence de Qumrân, le partage des biens restait facultatif dans la

---

15. E. G. Selwyn, *The first Epistle of St. Peter,* Londres, Macmillan, 1946, pp. 369-375.

16. Ph.-H. Menoud, « La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5, 1-11) », dans *Aux sources de la Tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 146-154 (texte cité p. 147). Précisons que nous ne prenons pas à notre compte les explications de Menoud sur la genèse du récit.

17. J. Schmitt, « Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Eglise primitive à la lumière des textes de Qumrân », dans *Les manuscrits de la Mer Morte* (Colloque de Strasbourg, 1955), Paris, P.U.F., 1957, pp. 93-109, spécialement 100-107. Voir aussi S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke,* coll. *Analecta Biblica,* 36, 1969, pp. 98-109.

communauté de Jérusalem ; elle est d'ordre théologique.

Elle constitue une provocation de Dieu, une mise à l'épreuve de l'Esprit pour voir s'il est présent ou non dans la communauté, et spécialement dans la personne de ses chefs. On pense au blasphème contre l'Esprit Saint, le seul des péchés irrémissibles, comme nous le préciserons par la suite.

La sentence de Pierre peut être comparée à l'attitude de Paul face à l'incestueux de Corinthe :

> Pour moi, absent de corps mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé comme si j'étais présent celui qui a commis une telle action : au nom du Seigneur Jésus, et avec son pouvoir, lors d'une assemblée où je serai spirituellement parmi vous, qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur (*1 Co 5,* 3-5).

Dans sa rédaction à forme paradigmatique, le récit des Actes ne se propose pas de nous renseigner sur le sort éternel des deux époux, mais il nous donne une leçon analogue à celle que Paul tire des événements de l'exode : « Ne tentons pas non plus le Seigneur, comme le firent certains d'entre eux ; des serpents les firent périr... » (*1 Co 10,* 9). En mentionnant à deux reprises la crainte qui saisit toute l'Eglise (*Ac 5,* 5. 11), saint Luc semble faire allusion à ce passage du Deutéronome qui décrète la mort de quiconque cherchera à détourner le peuple du culte du vrai Dieu : « Toute l'assemblée, en apprenant la punition du pécheur, sera saisie de crainte et cessera de faire ce qui est mal aux yeux de Yahvé » (*Dt 13,* 12). Etre exclu de la communauté sainte, c'est une véritable sentence de mort, car le pécheur se trouve livré sans défense aux atteintes de Satan.

Malgré les efforts d'un B. Poschmann [18] pour atténuer la portée des textes, on ne saurait nier l'existence d'un courant rigoriste dans la communauté primitive. L'influence essénienne a pu jouer latéralement, comme invite à le penser un passage de la 2e aux Corinthiens étonnamment proche du vocabulaire qumrânien (*2 Co 6,* 14-18) [19]. De façon plus directe, il faut rattacher cette rigueur à la conviction que les temps du salut sont marqués par une sainteté sans défaillance, selon les promesses des prophètes. De cette conception, nous allons trouver une autre illustration dans la première lettre de Jean ; en même temps s'y manifeste une attention plus éveillée sur la fragilité de l'être chrétien.

IV. — IMPECCABILITÉ DU CHRÉTIEN ET CONFESSION DES PÉCHÉS d'après la première lettre de Jean

Comment les lecteurs de 1 Jean ne seraient-ils pas déroutés par une apparente contradiction ? D'une part Jean proclame que « qui-

18. B. Poschmann, *Pénitence et onction des malades,* trad., coll. *Histoire des dogmes,* Paris, Cerf, 1966.

19. J. A. Fitzmyer, *Qumrân and the interpolated paragraph in 2 Cor. 6, 14*

conque est né de Dieu ne commet plus le péché, parce que sa semence demeure en lui ; il ne peut plus pécher parce qu'il est né de Dieu » (*3*, 9). D'autre part l'apôtre s'en prend avec vigueur à ceux qui se croient au-delà du bien et du mal : « Si nous disons : Nous n'avons pas de péché, nous nous égarons et la vérité n'est pas en nous » (*1*, 8 sv.). En même temps Jean établit une distinction assez subtile entre le péché (ἁμαρτία) et l'iniquité (ἀνομία) (*3*, 4).

R. Schnackenburg[20] et I. de la Potterie[21] se sont attachés à éclairer le langage johannique par les catégories du dualisme moral, tel qu'il apparaît en particulier, mais non exclusivement, à Qumrân. Dans le plein midi d'Orient, la couleur est mangée par la lumière ; il ne reste en présence que le blanc et le noir. Ainsi dans le monde moral, où, à la vérité éblouissante, s'oppose la noirceur des ténèbres.

Tout autant que Paul, mais avec un autre langage, Jean constate l'universalité du péché avant la venue du Christ : « Le monde tout entier gît sous l'empire du Mauvais » (*1 Jn 5*, 19). Au pessimisme de cette formule, qui semble faire du κόσμος un objet de malédiction, s'oppose la confession de foi suivante : « Il est, Lui, victime d'expiation (ἱλασμός) pour nos péchés ; et pas seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier » (*2*, 2).

Pour les adversaires de Jean, le salut consiste dans la γνῶσις, la révélation. Pour un homme, découvrir qu'il est né de Dieu, qu'il porte une étincelle du πνεῦμα divin en lui-même, c'est l'assurance infaillible de son élection. Qu'importe alors le concret de l'existence, la réalité de l'amour fraternel (*1*, 6 ; *2*, 11, etc.) ? Celui qui est né de Dieu est au-delà de la sphère du bien et du mal.

Pour les besoins de la controverse, Jean ne va pas au plus court en niant purement et simplement l'impeccabilité du chrétien. Il la maintient, mais lui donne un autre contenu que les faux docteurs. Dans la ligne de la théologie de l'alliance[22], Jean enseigne que l'intervention de Dieu dans la vie du baptisé appelle une vigilance de tous les instants et une humilité profonde.

7, 1, dans *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961) 271-280 ; J. Gnilka, « 2 Kor 6 : 14 - 7, 1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente », dans *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift J. Schmid), Ratisbonne, Pustet, 1963, pp. 86-99 ; J.-F. Collange, *Enigmes de la 2e Epître de Paul aux Corinthiens.* Etude exégétique de 2 Cor. 2, 14 - 7, 4, coll. *Society for NTS, Monograph Series,* 18, Cambridge US, University Press, 1972, pp. 302-317.

20. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* 2e édit., coll. *Herders theol. Kommentar z. N.T.,* Fribourg-en-Br., 1963 ; Id., « Le chrétien et le péché d'après Jean », dans *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament,* trad., Paris, DDB, 1971, t. 2, pp. 301-324.

21. I. de la Potterie, *Le péché, c'est l'iniquité (1 Jn 3, 4),* dans *NRT* 78 (1956) 785-797 - repris dans *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien,* coll. *Unam Sanctam,* 35, Paris, Cerf, 1965, pp. 65-83 ; et « L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jean 3, 6-9 », *ibid.,* pp. 197-216.

22. M.-E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean,* dans *Rev. bibl.* 56 (1949) 365-391.

Une section, bien délimitée par deux formules qui constituent une inclusion (*2,* 29 et *3,* 10 : pratiquer la justice [23]), traite de ce thème :

> Puisque vous savez qu'il est juste, reconnaissez que quiconque pratique lui aussi la justice est né de lui... Quiconque commet le péché commet aussi l'iniquité ; car le péché, c'est l'iniquité.
>
> Quiconque est né de Dieu ne commet plus le péché, parce que sa semence (σπέρμα αὐτοῦ) demeure en lui ; et il ne peut plus pécher, parce qu'il est né de Dieu (*2,* 29 ; *3,* 4. 9).

Le contexte est celui de la lutte décisive entre le Diable, pécheur dès l'origine (*3,* 8), et Dieu, lutte qui atteint son paroxysme au moment de l'avènement du salut. A la différence du péché (ἁμαρτία) qui peut désigner un acte isolé, Jean voit dans l'iniquité (ἀνομία) non la transgression quelconque d'un commandement, mais « l'état d'hostilité eschatologique contre le royaume messianique, contre le Christ » [24]. L'apparition des faux prophètes, dénoncés comme des antichrists, est le signe que la dernière heure est venue (*2,* 18). Eschatologie réalisée, tel est bien le terme qui convient pour cette théologie de Jean. L'apôtre ne détourne pas son regard du présent pour se soustraire aux difficultés actuelles en imaginant un futur merveilleux, mais il a une foi assez vive pour saisir dans l'épaisseur du présent le reflet de la Lumière éternelle. S'étant prononcé au baptême pour Jésus le Juste, le chrétien échappe ainsi à la puissance de mort et est inséré dans le circuit de la vie divine : « Quiconque est né de Dieu ne commet plus le péché ». Pareille proclamation ne saurait engendrer l'orgueil du croyant : tout à l'opposé du pharisien de la parabole (*Lc 18,* 11 s.), qui cherche par ses multiples observances à gravir les échelons de la sainteté, le disciple du Christ puise justice et sainteté auprès du seul Juste et du seul Saint (*1,* 9 ; cf. *5,* 18). Seul le σπέρμα divin, demeurant dans le croyant, assure sa préservation (*3,* 9). S'agit-il de l'Esprit Saint dont l'action est comparée par ailleurs à une onction pénétrante, ou de la Parole de Dieu ? La comparaison avec la parabole synoptique du semeur et avec des textes johanniques comme *Jn 6,* 45, favorise cette seconde explication [25].

De toute façon, c'est une vue *mystique* de la foi que suppose la conception johannique de l'impeccabilité du chrétien. A chacun de nous de reprendre conscience de sa dignité surnaturelle : « Voyez de quel amour le Père nous a fait don, que nous soyons appelés enfants de Dieu ; et nous le sommes ! » (*3,* 1). Il faut donc demeurer dans l'alliance nouvelle de la grâce et de la réconciliation, se laisser guider et instruire par la Parole divine (*Jn 6,* 45). Alors, mais alors seulement, le chrétien est préservé de l'iniquité (ἀνομία).

L'apôtre n'est pas inconscient des faiblesses inhérentes à toute vie humaine. Face à la suffisance gnostique, il invite les fidèles à reconnaître leurs manquements de chaque jour :

---

23. P. Galtier, *Le chrétien impeccable,* dans *Mélanges de sciences religieuses* 4 (1947) 143 s. ; I. de la Potterie, « Le péché, c'est l'iniquité », *art. cit.,* p. 74.
24. I. de la Potterie, « Le péché, c'est l'iniquité », *art. cit.,* pp. 74-80.
25. I. de la Potterie, « L'impeccabilité du chrétien... », *art. cit.,* pp. 209 s.

> Si nous disons : « Nous n'avons pas de péché », nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons (ὁμολογῶμεν) nos péchés, fidèle et juste comme il est, il nous pardonnera nos péchés, et nous purifiera de toute injustice (*1,* 8-9).

Une étude complète exigerait la comparaison avec les prières juives de pénitence [26]. Qu'il nous suffise de montrer comment l'emploi du verbe ὁμολογεῖν et de son composé ἐξομολογεῖν s'explique par l'usage de la Septante. Classiquement ὁμολογεῖν [27] signifie déclarer publiquement ; il est donc très normal que le verbe introduise des formules de confession de foi (*1 Jn 2,* 23 ; *4,* 2. 3. 15 ; *2 Jn 7*) [28]. Par contre l'extension de la racine pour des emplois aussi divers que « louer Dieu », « confesser ses péchés » ne s'explique que par le substrat hébreu, le verbe *yadah* signifiant au *qal* confesser (sa faute) et au *hiphil* louer (Dieu). Le procédé des Septante, faisant correspondre à un même verbe hébreu, quel que soit le sens, un même verbe grec, serait-il totalement arbitraire ? En réalité une étude attentive des emplois nous introduit à l'une des caractéristiques de la prière juive : la confession des péchés est incorporée à la louange de Dieu, car le pécheur qui reconnaît ses fautes proclame du même coup que Dieu est juste [29]. A titre d'exemple, nous citerons la grande supplication de Néhémie qui débute par la bénédiction du Dieu de l'Alliance et se poursuit par une confession collective des fautes de la nation :

> Béni sois-tu, Yahvé notre Dieu,
> d'éternité en éternité !
> Et qu'on bénisse ton Nom de Gloire
> qui excède toute bénédiction et louange !...
>
> Mais nos pères s'enorgueillirent,
> ils raidirent la nuque, ils n'obéirent pas à tes ordres...
>
> Et maintenant, ô notre Dieu,
> toi le Dieu grand, puissant et redoutable,
> qui maintiens l'alliance et la bonté,
> ne tiens pas pour rien tout cet accablement... (*Ne 9,* 5. 16. 32).

Formée dans l'ambiance de la synagogue, la liturgie chrétienne a repris le style de ces formules ; de là on peut conclure que la confession des péchés ne représente pas un aveu individuel, mais une déclaration commune de pénitence. La motivation est changée par contre ; les Juifs en appellent à l'Alliance du Sinaï, les chrétiens se réclament d'un Intercesseur suprême, le Christ :

> Si quelqu'un vient à pécher, nous avons un paraclet devant le Père, Jésus-Christ, qui est juste ; car il est, lui, victime d'expiation (ἱλασμός) pour nos péchés ; et pas seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier (*1 Jn 2,* 1-2).

---

26. Analyse des principaux textes par L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde,* coll. *Théologie,* 48, Paris, Aubier, 1961, t. II, pp. 212-244, et par M. ARRANZ, « La liturgie pénitentielle juive après la destruction du Temple » (conférence à la XXe Semaine d'Etudes Liturgiques de Saint-Serge).

27. Article ὁμολογέω par O. MICHEL, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* t. V, pp. 199-220.

28. On notera la construction prégnante : « confesser le Christ » en *Jn 9,* 22 ; *12,* 42.

29. G. BORNKAMM, « Lobpreis, Bekenntnis und Opfer », dans *Apophoreta* (Festschrift für E. Haenchen), Berlin, Töpelmann, 1964, pp. 46-63 ; R. J. LEDOGAR, *Acknowledgment, Praise-verbs in the early Greek Anaphora,* Rome, Herder, 1968.

La confiance donc domine, et l'action de grâces ; non pas confiance aveugle de celui qui se masque à lui-même ses défaillances (cf. *1,* 8), mais confiance établie sur la fidélité de Dieu en son Alliance, telle qu'elle nous est révélée en Jésus-Christ. Citons ce beau développement :

> Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles et de langue, mais en actes et dans la vérité ; à cela nous reconnaîtrons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur. Car, si notre cœur nous accuse, *Dieu est plus grand que notre cœur* et il discerne tout (*1 Jn 3,* 18-20).

Ce passage est très important pour montrer que saint Jean ne se place pas dans la ligne psychologique de l'introspection scrupuleuse, de la tristesse devant ses fautes, mais dans la ligne théologique de la fidélité à l'Alliance. L'amour effectif des frères est un signe que l'on vit sous la mouvance du Christ. Certes le chrétien n'en tire pas motif de gloire ; il se sait exposé à de multiples défaillances, mais il retrouve la paix dans l'assemblée liturgique où s'exerce souverainement l'intercession du Paraclet, Jésus-Christ le Juste.

Dans le même sens, un texte de Jacques souligne la valeur communautaire de la pénitence et du pardon : « Confessez-vous donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres afin d'être guéris. La requête d'un juste agit avec beaucoup de force » (*Jc 5,* 16) [30].

En plus de la prière liturgique, Jean prévoit l'intervention individuelle d'un chrétien auprès de son frère :

> Si quelqu'un voit son frère commettre un péché, un péché qui ne conduit pas à la mort, qu'il prie et Dieu lui donnera la vie, si vraiment le péché commis ne conduit pas à la mort. Il existe un péché qui conduit à la mort ; ce n'est pas à propos de celui-là que je dis de prier (*1 Jn 5,* 16).

Unique dans le Nouveau Testament, l'expression « péché qui conduit à la mort » semble faire écho à la distinction établie par l'Ancien Testament entre les péchés commis par inadvertance (par exemple *Lv 4, 2* sv. ; *Nb 15, 22* sv.) et les péchés commis de propos délibéré :

> Celui qui agit délibérément (mot-à-mot : à main élevée), qu'il soit citoyen ou étranger, c'est Yahvé qu'il outrage. Un tel individu sera retranché du milieu de son peuple ; il a méprisé la parole de Yahvé et enfreint son commandement. Cet individu devra être supprimé, sa faute fait corps avec lui (*Nb 15,* 30).

---

30. Avec F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief,* 2e édit., coll. *Herders theol. Kommentar z. N.T.,* 1967, on admettra que ce v. 16 n'est pas rattaché directement aux vv. précédents traitant de l'onction des malades. — Dans le même sens, J. CANTINAT, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude,* coll. *Sources Bibliques,* Paris, Gabalda, 1973. La *Didachè* (IV, 14 ; XIV, 1-2) offre un parallèle intéressant au texte de Jacques. Voir W. RORDORF, *La rémission des péchés selon la Didachè* dans *Irénikon* 46 (1973) 283-297.

Bien que Jean n'explicite pas sa pensée sur le sujet, on peut déduire du contexte d'ensemble que le péché conduisant à la mort est celui des faux docteurs qui détournent la communauté de la « parole reçue dès le commencement ». Selon *1 Jn 2,* 18 sv., les choses se sont clarifiées non par un verdict de la communauté, mais par la décision des « antichrists » de sortir eux-mêmes de l'Eglise [31].

> C'est de chez nous qu'ils sont sortis, mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés chez nous. Mais il fallait que fût manifesté que tous, tant qu'ils sont, ils ne sont pas des nôtres (*1 Jn 2,* 19).

Dans ces conditions, ils échappent au pouvoir d'intercession de l'Eglise, car ils sont sortis de la sphère de grâce et de pardon. Inutile donc de prier pour eux !

Derrière cette situation se profile la sinistre silhouette de Judas, telle que Jean l'a dépeinte. Judas, non pas tant le traître qui cède à l'appât de l'argent, mais le croyant qui ne peut accepter la manière déroutante dont se révèle le Saint de Dieu [32]. N'est-ce pas le sens de cette finale du discours sur le pain de vie ? A l'éloignement des disciples, s'oppose la profession de foi de Pierre, et pourtant le Maître ajoute : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze ? et cependant l'un de vous est un diable ! » (*Jn 6,* 70).

Fils de perdition (*17,* 12), Judas appartient au monde pour lequel le Christ ne prie pas (*17,* 9). L'universalité de la prière et de la grâce ne rencontre d'autres limites que celles que le pécheur établit lui-même, en se coupant délibérément de la source du salut et en s'enfonçant dans les ténèbres diaboliques.

V. — LA RELECTURE DES SOUVENIRS ÉVANGÉLIQUES

Bien avant la rédaction des Epîtres catholiques, l'Eglise naissante avait cherché dans le trésor des souvenirs évangéliques la lumière nécessaire pour orienter sa *praxis* vis-à-vis de ses membres pécheurs. En dépit de certaines exagérations, les études menées d'abord selon l'optique de la *Formgeschichte,* actuellement selon celle de la *Redaktionsgeschichte,* contribuent à nous faire saisir sur le vif ce lent travail de relecture et d'adaptation de la tradition évangélique. Délibérément, nous nous bornerons à relever quelques cas typiques pour notre sujet ; ce sera l'invitation à poursuivre l'enquête sur d'autres péricopes.

---

31. P. Le Fort, *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean,* Genève, Labor et Fides, 1970, pp. 25-39.

32. On trouvera un confirmatur de cette interprétation dans l'article de J. A. Morin, *Les deux derniers des Douze : Simon le Zélote et Judas Ishkariôth,* dans *Rev. bibl.* 80 (1973) 332-358 (357 s.).

1. *Le paralytique pardonné et guéri* (*Mt 9,* 1-8 ; *Mc 2,* 1-12 ; *Lc 5,* 17-25)

Cette péricope où se mêlent un récit de miracle et une controverse [33] a fait l'objet d'un grand nombre d'études. Pour notre sujet, il suffit de remarquer la différence d'orientation entre le texte actuel de Marc et celui de Matthieu. Le premier est centré sur le pouvoir donné par Dieu au Fils de l'homme : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre, il dit au paralysé : ' Je te le dis, lève-toi, prends ton brancard et va dans ta maison ' » (*Mc 2,* 10-11). En finale, le chœur des assistants dégage la leçon du miracle. Bouleversés, ils rendent gloire à Dieu en disant : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil ! »

La pointe de Matthieu est différente. Alors que dans Marc l'admiration porte sur le fait que, par anticipation, le Fils de l'homme exerce sur terre le jugement en graciant les coupables, dans Matthieu le regard s'élargit : les foules rendent gloire à Dieu « qui a donné une telle autorité *aux hommes* » (*9,* 8). On ne saurait attribuer à un lapsus ce pluriel ; Matthieu emploie les mots à bon escient. Dans sa narration, il veut manifester la continuation de l'activité salvifique du Christ dans son Eglise. J. Dupont a bien dégagé le sens de l'épisode, tel que Matthieu nous le présente : « Sa manière de décrire la réaction de la foule juive veut suggérer à la communauté chrétienne l'action de grâces qu'elle doit rendre à Dieu pour le pouvoir qui, départi à Jésus en sa qualité de Fils de l'homme, reste présent dans l'Eglise par les hommes auxquels Jésus a communiqué ce pouvoir » [34].

A ce stade, nous ne saurions dire comment s'exerce concrètement le pardon dans l'Eglise. Des auteurs ont commenté ce texte en l'appliquant à l'institution pénitentielle. Dans l'optique primitive, il s'agit d'abord de la rémission des péchés obtenue par le baptême (cf. *Ac 2,* 38).

2. *Un péché irrémissible : le blasphème contre l'Esprit Saint*

L'histoire de la Pénitence montre qu'il y eut des hésitations sur l'étendue du pouvoir des clefs : certains péchés ne seraient-ils pas irrémissibles ? En réalité, les divers textes du Nouveau Testament qu'on peut alléguer en ce sens concernent le seul « blasphème contre l'Esprit Saint » : « Si quelqu'un blasphème contre l'Esprit Saint,

---

33. Outre les commentaires, on consultera A. Feuillet, *L'*Ἐξουσία *du Fils de l'Homme,* dans *Rech. Sc. rel.* 42 (1954) 161-192 ; J. Dupont, *Le paralytique pardonné,* dans *NRT* 82 (1960) 940-958 ; J. Murphy-O'Connor, *Péché et Communauté...,* dans *Rev. bibl.* 74 (1967) 181-186.

34. J. Dupont, *art. cit.* 952.

il reste sans pardon à jamais : il est coupable de péché pour toujours » (*Mc 3,* 29). Il est donc important, pour notre sujet, de voir quelle lumière une exégèse attentive à l'arrière-plan vétéro-testamentaire et juif du texte peut apporter sur une parole que saint Augustin jugeait l'une des plus difficiles de l'Ecriture [35].

Dans les Synoptiques, cette parole énigmatique a de solides attaches avec la controverse sur les exorcismes de Jésus. Les scribes ne nient pas le fait lui-même, mais ils en donnent une interprétation sinistre : « C'est par le chef des démons qu'il chasse les démons » (*Mc 3,* 22).

Comme l'a bien montré E. Lövestam [36], les termes de la controverse rappellent l'opposition entre les magiciens d'Egypte et Moïse. Vaincus, les premiers doivent avouer que « le doigt de Dieu est là » (*Ex 8,* 15 ; cf. *Lc 11,* 20). Pharaon au contraire endurcit son cœur et refuse de reconnaître l'intervention de Dieu en faveur de son peuple.

Dans ce même contexte de l'exode reviennent les expressions « tenter Dieu », « contester », « contrister l'Esprit Saint » (*Is 63,* 10). Toujours il s'agit de l'attitude des Israélites qui se refusent à reconnaître l'action de Yahvé en leur faveur et exigent de nouveaux signes. Incrédule, la génération de l'exode mourra dans le désert, avant d'atteindre la Terre de la promesse.

Messager du salut eschatologique, Jésus voit se renouveler sous ses yeux une situation analogue, aussi lance-t-il à ses contradicteurs un pathétique avertissement. Pourtant il commence par une déclaration d'indulgence inouïe : « En vérité, je vous déclare que tout sera pardonné aux fils des hommes, les péchés et les blasphèmes, aussi nombreux qu'ils en auront proféré » (*Mc 3,* 28). Proclamation insolite, si l'on songe qu'en Israël le blasphème est le péché le plus grave, sanctionné de la peine de mort. Or Jésus annonce, même pour cette faute, le pardon du jubilé. « Mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit Saint, il reste sans pardon à jamais : il est coupable de péché pour toujours » (*Mc 3,* 29).

Quoi qu'on puisse penser à première lecture, il n'y a pas de contradiction entre ces deux paroles. Selon le langage biblique, l'Esprit est la Force de Dieu en action, l'intervention souveraine en vue du salut. Qui se refuse à la reconnaître, comme le fit la génération « adultère et pécheresse » du désert, s'exclut par là même du pardon et de la grâce. Le caractère irrémissible de ce péché ne vient donc pas, selon Marc, de Dieu lui-même, mais de l'homme.

La tradition synoptique nous a conservé d'autres versions de cette controverse (*Mt 12,* 22-32 ; *Lc 11,* 14-23 ; *12,* 10). Nous nous limiterons à l'étude de *Lc 12,* 10, où apparaît au mieux la réinterprétation que fait Luc pour adapter la parole du Seigneur à la situation de l'Eglise de son temps. Ce chapitre 12 est centré en effet sur la nécessité pour les chrétiens de confesser courageusement leur foi et sur la promesse de l'Esprit Saint à l'heure du témoignage : « Je vous

35. « *Forte in omnibus sanctis Scripturis nulla major quaestio, nulla difficilior invenitur* » (Sermo LXXI, 5).

36. E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3, 28f par Mt 12, 31f, Lk 12, 10,* dans *Scripta minora 1966-1967,* Lund, Gleerup, 1968.

le dis : quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu... Le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faut dire » (*Lc 12,* 8. 12).

Le critère du salut, c'est donc la prise de position envers le Fils de l'homme, grâce à l'aide de l'Esprit de Dieu. Comment comprendre alors le verset 10 qui semble établir une gradation entre le Fils de l'homme et l'Esprit : « Quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais celui qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit, cela ne lui sera pas pardonné. »

D'après la note de la *TOB,* cette formulation correspond à la distinction, fréquente chez Luc, entre le temps de Jésus et le temps de l'Eglise. Durant le ministère voilé de Jésus, il y avait des excuses à l'incrédulité et place pour le pardon (*Lc 23,* 34 ; *Ac 3,* 17). Mais maintenant, c'est le temps de la glorification du Christ, l'ère de l'Esprit où le salut est révélé. La *TOB* explique donc que « les apôtres inspirés par l'Esprit offrent à Israël la dernière possibilité de la conversion » [37]. En raison du verset 9, où les chrétiens sont avertis de la gravité du reniement de leur Maître, ne faut-il pas plutôt penser que Luc s'adresse encore à eux ? Le blasphème contre l'Esprit Saint, c'est la faute d'Ananie et de Saphire (*Ac 5,* 1-11), c'est l'apostasie dénoncée en termes véhéments par l'auteur de l'épître aux Hébreux :

> Il est impossible, en effet, que des hommes qui un jour ont reçu la lumière, ont goûté au don céleste, ont eu part à l'Esprit Saint, ont savouré la parole excellente de Dieu et les forces du monde à venir et qui pourtant sont retombés, — il est impossible qu'ils trouvent une seconde fois le renouveau de la conversion, alors que, pour leur compte, ils remettent sur la croix le Fils de Dieu et l'exposent aux injures (*He 6,* 4-6) [38].

3. *Le pouvoir de lier et de délier*

Pour fonder l'institution de la Pénitence, la réflexion théologique s'est principalement exercée sur trois textes évangéliques : la promesse faite à Pierre que ce qu'il liera ou déliera sur terre sera lié ou délié dans les cieux (*Mt 16,* 19) — la même promesse étendue à l'Eglise en *Mt 18,* 18 — enfin de manière plus explicite le pouvoir de pardonner les péchés transmis par le Christ à ses apôtres selon *Jn 20,* 23 [39].

---

37. Voir la note *f* sur *Lc 12,* 10.

38. Pour l'interprétation de ce passage, on tiendra compte de la visée parénétique qui l'inspire (note *r* de la *TOB*) : le prédicateur manifeste le souci de galvaniser l'énergie d'auditeurs sur le point de chanceler.

39. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* Cambridge Univ. Press, 1963, pp. 347-349. Pour lui, Jean nous a conservé ici une variante de

Malgré les différences dans la formulation et les destinataires, une parenté évidente relie ces textes et l'on comprend que les critiques se soient interrogés sur la forme la plus primitive et sur les circonstances dans lesquelles Jésus a transmis ce pouvoir : est-ce avant Pâques comme l'indique Matthieu ou après Pâques, selon la présentation de Jean ?

Sans pouvoir entrer dans toutes ces questions[40], nous relèverons quelques types d'explication proposés sur *Mt 18,* puis nous nous efforcerons de dégager l'importance du passage pour la pastorale de la pénitence.

G. D. Kilpatrick[41] doit être considéré comme un précurseur de la *Redaktionsgeschichte* : il s'est interrogé sur le milieu d'origine de Matthieu et les problèmes concrets qui se posent dans son « église ». Selon cet auteur, Matthieu s'adresse donc au chapitre 18 aux responsables de la communauté et leur recommande la clémence dans l'exercice de leur charge.

La publication des textes de Qumrân devait attirer l'attention sur le passage relatif à la monition fraternelle (*Mt 18,* 15-17). Le *Document de Damas* comporte des prescriptions détaillées à ce sujet :

> Et quant à cette parole de l'Ecriture : « Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas rancune aux enfants de ton peuple », 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... (CD IX, 2-4).

Outre l'interdiction de la vengeance personnelle, on relèvera la monition faite à l'intendant des camps (*mebaqqer*) d'agir avec miséricorde :

> Il sera compatissant envers eux comme un père pour ses enfants et il ramènera tous les égarés comme un berger son troupeau. Il déliera toutes les chaînes qui les attachaient en sorte qu'il n'y ait plus d'oppressé ni d'opprimé dans sa Congrégation (CD XIII, 9-10).

En se basant sur ces textes, J. Schmitt[42] a proposé de voir en *Mt 18,* 15-17 le vestige d'un rituel pénitentiel, influencé par la discipline qumrânienne, et il en oppose le rigorisme à la règle du pardon, formulée en *Lc 17, 3.*

---

la tradition orale commune, dont on trouve une autre forme en *Mt 18,* 18. — Voir aussi A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres,* Paris, Ed. de Paris, 1972, pp. 133-142 ; et X. Léon-Dufour, « L'Evangile et les Epîtres johanniques », dans *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1974, pp. 255-257.

40. Voir J. Murphy-O'Connor, *Péché et Communauté...* (cité note 1), 179-192 ; W. G. Thomson, *Matthew's Advice to a Divided Community. Mt 17, 22 - 18, 35,* coll. *Analecta Biblica,* 44, 1970 : il fait commencer la section en *17, 22* sans raison suffisante. Le ch. 18 forme un tout.

41. G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew,* Oxford, Clarendon Press, 1946, p. 79.

42. J. Schmitt, « Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle » (cité note 17), pp. 96-100.

Sans citer le travail de J. Schmitt, W. Trilling[43] a repris la comparaison de *Mt 18* avec Qumrân. Dans la communauté judéo-chrétienne de Matthieu, existe un ensemble de règles disciplinaires qu'on peut qualifier de halakhiques (*Mt 5, 22* ; *19,* 12 ; *23,* 8-10). La procédure envisagée ici se développe en trois temps : monition individuelle, monition devant témoins, sentence de l'Eglise. Le verset 18 apporte le fondement théologique. Malgré le caractère assez lâche du lien qui unit les versets 19-20 à ce qui précède, on y verra l'expression de la conscience ecclésiale de Matthieu : « Le Père dans le ciel, qui accorde l'exaucement de la prière, le Christ au milieu et en communion avec les croyants, l'assemblée réunie par l'invocation de son Nom »[44]. C'est ainsi que la sentence de l'Eglise, liant ou déliant, est ratifiée au ciel. Malgré les critiques de R. Pesch[45], qui estime que le chapitre 18 s'adresse à tous les disciples indistinctement, Trilling maintient le rôle spécifique des chefs de la communauté.

Dans son article *Composition et signification historique de Matthieu XVIII. Règle ecclésiastique ou éthique du Royaume ?*[46], P. Bonnard a eu le mérite de mettre en valeur les deux paraboles du chapitre 18 : brebis égarée et débiteur impitoyable. Leur pointe rejoint l'attention donnée aux « petits » dans le préambule. Il apparaît alors que, loin de prôner le rigorisme, Matthieu protesterait contre « la sévérité du noviciat chrétien ou contre les tendances esséniennes au sein de l'Eglise ». Nul ne saurait prendre son parti de la perte d'un de ces « petits » ; il faut tout mettre en œuvre pour que la communauté leur soit accueillante.

Solution proposée. — Bien que l'allusion au « noviciat chrétien » ne trouve aucun appui dans le texte, Bonnard nous a engagés sur la bonne voie en refusant d'isoler tel ou tel verset de *Mt 18,* et en donnant tout leur poids aux deux paraboles du chapitre. Ce qui importe, ce n'est pas tant d'établir la préhistoire du texte pour isoler un rituel essénisant (*Mt 18,* 15-17) que de découvrir l'intention de l'évangéliste composant son chapitre. De ce point de vue la parabole de la brebis égarée joue un rôle décisif : à la différence de *Lc 15,* 3-7, où Jésus raconte cette histoire pour justifier sa manière de faire vis-à-vis des pécheurs (*Lc 15,* 1-2), *Mt 18,* 12-14 se situe dans le temps de l'Eglise : la brebis égarée n'est plus le pécheur auquel Jésus apporte la Bonne Nouvelle, mais le chrétien qui s'éloigne de la communauté et risque de se perdre[47]. L'accent est mis sur l'obligation pour le « pasteur » de rechercher l'égaré.

---

43. W. Trilling, *Das wahre Israel.* Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium, 3e éd., coll. *Studien z. A. u. N.T.,* 10, Munich, Kösel, 1964, pp. 113-121.

44. *Op. cit.,* p. 121.

45. W. Pesch, *Matthäus der Seelsorger,* coll. *Stuttgarter Bibelstudien,* 2, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1966.

46. Publié dans l'ouvrage collectif *De Jésus aux Evangiles. Tradition et rédaction dans les Evangiles synoptiques* (Mélanges J. Coppens, II), coll. *Bibliotheca Ephem. Theol. Lovan.,* 25, Gembloux, Duculot - Paris, Lethielleux, 1967, pp. 130-140.

47. J. Dupont, *La parabole de la brebis perdue (Matthieu 18, 12-14 ; Luc 15, 4-7),* dans *Gregorianum* 49 (1968) 265-287.

Dans ces conditions, le péché du verset 15 ne consiste pas en une offense personnelle, comme l'ont compris certains copistes sous l'influence d'un texte parallèle (*Lc 17,* 3) [48], mais il s'agit d'un péché qui éloigne le frère de la communauté. L'objectif n'est pas de se réconcilier comme en *Lc 17,* 3, mais de « gagner » le frère. Concrètement, on pense au danger d'égarement que les faux docteurs et les faux prophètes font courir aux chrétiens (*7,* 15 sv., 22 sv. ; *24,* 10 ; cf. *13,* 41) [49]. Si l'effort d'un seul n'aboutit pas, on peut espérer que l'intervention de plusieurs aura plus de poids. Encore faut-il qu'elle se déroule dans l'esprit de la parabole de la brebis égarée, et non avec une raideur orgueilleuse qui ne pourrait qu'enfoncer le coupable dans son obstination ! C'est seulement après ces tentatives persévérantes que peut intervenir la constatation : « Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain ! » (*18,* 17).

Le verset 18 nous semble élargir le sujet, tout en apportant le fondement théologique aux indications précédentes : « En vérité, je vous le déclare : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel. »

A la suite de E. Martinez [50] et de J. Murphy-O'Connor [51], nous pensons que les disciples de *18* représentent d'abord les chefs de la communauté. Matthieu qui manifeste tant de vénération pour les Apôtres ne conçoit certes pas l'ἐκκλησία (*18,* 17) comme une communauté dépourvue de ministères, mais il est attentif aux relations étroites qui doivent exister entre ministres et communauté.

En ce qui concerne le sens précis de δεῖν et de λύειν au verset 18, beaucoup d'auteurs, à la suite de P. Billerbeck [52], y voient une expression rabbinique signifiant : interdire et permettre, déclarer une chose interdite ou permise, au sens strict excommunier et lever l'excommunication. Outre des difficultés d'ordre philologique [53], cette interprétation ne permet pas de comprendre comment s'est formée la tradition parallèle du logion *Jn 20, 23* : remettre ou retenir les péchés, ἀφιέναι, κρατεῖν.

La bonne solution nous semble celle qu'a proposée A. Diez Macho [54], le

48. Voir la note *y* de la *TOB* sur *Mt 18,* 15. — Contre J. Schmitt qui oppose la sévérité de la procédure de *Mt* à la miséricorde de *Lc* (*op. cit.,* pp. 99 s.).

49. Voir notre article « Les prophètes chrétiens dans l'évangile selon saint Matthieu », dans *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* Gembloux, Duculot, 1972, pp. 281-308, spécialement 299-305.

50. E. Martinez, *The interpretation of* οἱ μαθηταί *in Mt., XVIII,* dans *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961) 281-292. En sens contraire, S. Légasse, « L'Evangile selon saint Matthieu », dans *Le Ministère...* (cité note 39), pp. 198 s.

51. J. Murphy-O'Connor, *Péché et Communauté...* (cité note 1), 186-188.

52. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* Munich, Beck, 1922, t. I, pp. 738-747.

53. Si le verbe šr' signifie souvent « lever l'excommunication », son antonyme 'ṣr n'est employé qu'une fois au sens de « excommunier ». Les termes grecs, employés par *Mt,* δεῖν et λύειν ne sont pas aptes par eux-mêmes à avoir le sens communautaire de lier-délier comme dans le rabbinisme. Enfin la formulation de *Jn 20, 23* ne s'explique pas à partir des verbes šr' - 'ṣr.

54. A. Diez-Macho, « Targum y Nuevo Testamento », dans *Mélanges Tis-*

savant éditeur du Targum palestinien (codex *Neofiti*). Il remarque que le verbe délier (šᵉrî) est souvent associé à pardonner (šᵉbaq) les péchés, et que lier ('sar) est associé à retenir (nᵉṭar) les péchés. Citons par exemple les reproches de Dieu à Caïn selon le Targum palestinien :

> N'est-il pas vrai que si tu agis bien en ce monde, on te remettra et on te pardonnera dans le monde à venir. Mais si tu n'agis pas bien en ce monde, ton péché sera retenu pour le jour du grand jugement (Targum *Neofiti Gn 4, 7* ; traduction de R. Le Déaut).

Il semble donc naturel d'entendre « lier et délier » de *Mt 18,* 18 au sens de retenir le péché ou de le remettre, comme dans le logion de *Jn 20, 23.* L'éclairage théologique des deux passages diffère cependant : Jean rattache ce pouvoir à la communication de l'Esprit de sainteté, Matthieu à la présence du Christ parmi les siens (*18,* 20 ; cf. *28,* 20). Mais, dans un cas comme dans l'autre, on assiste à une transmission d'un pouvoir que, avant Pâques, le Christ exerçait seul souverainement.

En conclusion, on relèvera la complexité du processus pénitentiel qu'évoque le chapitre 18 de Matthieu. Il est dominé par la proclamation de la miséricorde de Dieu et de son amour pour les « petits ». Par opposition au rigorisme qui se manifeste dans son Eglise, Matthieu rappelle qu'à l'exemple de Jésus, le Pasteur compatissant (*9,* 36), tout doit être entrepris pour ramener les fidèles qui s'égarent. Chacun a son rôle à jouer, le chrétien individuel qui discerne le péril encouru par un frère, comme la communauté et ses responsables. La décision ne peut être prise que dans un climat de prière unanime et instante, car l'objectif, c'est de « gagner » le frère. Ainsi le pouvoir des clefs apparaît-il beaucoup moins comme un pouvoir disciplinaire que comme une institution de salut [55].

CONCLUSION

En dépit de son caractère incomplet, puisque nous avons laissé de côté les lettres de saint Paul, cet exposé aura montré la complexité de l'enseignement du Nouveau Testament sur la rémission des péchés commis après le baptême. Les indices que nous avons recueillis paraîtront peut-être modestes, mais ne valait-il pas mieux respecter la teneur précise des textes que de leur imposer trop vite notre systématisation ? En se pliant aux impératifs de la méthode historique, on assiste aux tâtonnements de l'Eglise apostolique dans l'exercice de sa mission et on découvre la motivation de sa *praxis* : n'est-ce pas un avantage immense pour notre temps qui, lui aussi, doit adapter les institutions pour faire face aux besoins nouveaux ?

---

serant, Rome, 1964, t. I, pp. 153-185 (163 s.) ; R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament,* coll. *Scripta Pont. Inst. Bibl.,* 115, Rome, 1965, p. 64.

55. J. Jeremias a rappelé que, dans les cas de parallélisme antithétique, l'accent porte en général sur le second membre (*Théologie du Nouveau Testament,* trad., coll. *Lectio divina,* 76, 1973, p. 26).

Le Nouveau Testament nous place tout d'abord devant le mystère de l'Eglise, fruit de l'amour rédempteur du Christ et manifestation des temps eschatologiques. La sainteté lui appartient de droit, non en raison de ses membres, mais par le fait du Christ (*Ep 5, 27*). Le péché des chrétiens est quelque chose de contre nature, car né de Dieu le chrétien ne devrait plus faillir (*1 Jn 3,* 9). Tout en réprouvant le péché, l'Ancien Testament prenait acte de sa réalité quotidienne ; par la multiplicité des sacrifices pour le péché et la récurrence annuelle du Grand Jour des Expiations, il s'employait à en endiguer le flot. Le Nouveau Testament, lui, est dominé par la foi en la victoire du Christ sur le péché et la mort, par la certitude que l'Esprit de sainteté est donné aux croyants. Avant même d'être une communication individuelle qui risquerait d'isoler le chrétien dans sa vie religieuse, la venue de l'Esprit crée l'Eglise et en fait le Temple du Dieu vivant. Il en découle que s'éloigner de l'Eglise, c'est se couper des sources d'eau vive et que le retour vers Dieu ne peut s'accomplir sans un retour vers l'Eglise.

Peuple de la nouvelle et éternelle Alliance, l'Eglise connaît pourtant la tension redoutable entre le « déjà » et le « pas encore ». La vigilance s'impose à chaque chrétien, accompagnée de la prière (cf. *Mt 26,* 41), pour triompher de la tentation. L'exemple d'Ananie et Saphire montre assez combien il est redoutable de mentir à l'Esprit Saint. Sans se prononcer sur le caractère irrémissible *ex parte Ecclesiae* du blasphème contre l'Esprit Saint, le Nouveau Testament montre que, *ex parte peccatoris,* certaines dispositions d'âme coupent radicalement du salut. Vis-à-vis des défaillances mineures, le Nouveau Testament nous fait assister à une prise de conscience progressive par l'Eglise de son pouvoir d'intervention. Dans sa liturgie, elle invite chacun de ses membres à l'humilité (*1 Jn 1,* 8. 9 ; *Jc 5,* 16) et stimule l'intercession mutuelle [56]. Le commentaire de *Mt 18* nous a mis en présence de dispositions complexes : la responsabilité de chacun des membres de la communauté est engagée, et de façon plus plénière, celle des ministres. Dans cette recherche pastorale domine le souvenir de l'enseignement et de la conduite de Jésus, comme le manifeste la parabole de la brebis égarée. N'est-ce pas l'invitation à relire l'Evangile pour y trouver l'esprit dans lequel, aujourd'hui encore, l'Eglise se doit d'apporter à tous « la connaissance du salut... par le pardon des péchés » (*Lc 1, 77*) ?

F 18000 Bourges
30, rue Porte-Jaune

E. COTHENET
Maître de conférences
à l'Institut Catholique de Paris

56. A titre de confirmatur, rappelons la belle étude de P. GRELOT, « L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds », dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), t. I, coll. *Théologie*, 56, 1963, pp. 75-91.