

## Chapitre VI

### Lecture commentée de 1 Jean 2, 12–29

#### 1°) Lecture des versets 12-17.

Nous en sommes au verset 12 du chapitre 2. Une série de trois versets dont nous avons déjà anticipé, sinon l'explication, du moins un des fruits.

« <sup>12</sup> **Je vous écris, petits-enfants, de ce que vos péchés vous sont levés à cause de son nom.**  
<sup>13</sup> **Je vous écris, pères, de ce que vous l'avez connu dès l'arkhê. Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le mauvais. – Et puis une reprise quasi à l'identique.**

<sup>14</sup> **Je vous ai écrit, petits-enfants, de ce que vous avez connu le Père. Je vous ai écrit, pères, de ce que vous avez connu celui qui est dès l'arkhê. Je vous ai écrit, jeunes gens, de ce que vous êtes forts, que la parole de Dieu demeure en vous et que vous avez vaincu le mauvais. » (1 Jn 2)**

Vous avez ici une sorte d'égalité entre les termes petits-enfants, pères, jeunes adultes, et ce qui fait qu'on peut les appeler ainsi (l'explication qui correspond à ces différents titres). On peut penser bien sûr que Jean écrit à différents membres de la communauté à laquelle il s'adresse : les petits-enfants, les pères, les jeunes. Je pense plutôt qu'il déploie ici trois aspects de toute foi qui a un côté filial, un aspect paternel, et un aspect d'adulte, probablement. Mais ce qui est intéressant, c'est que les égalités sont très claires à propos des pères et des jeunes gens – les motifs, si vous voulez, les raisons pour lesquelles il les appelle pères ou jeunes gens, c'est limpide. Pour les petits-enfants, non.

#### a) Filiation et levée du péché.

« <sup>13</sup> **Je vous écris, pères, de ce que vous avez connu celui qui est dès l'arkhê** – en effet les générations remontent jusqu'à l'arkhê. – **Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le mauvais... Je vous ai écrit, jeunes gens, de ce que vous êtes forts** – c'est la caractéristique de la jeunesse que d'être fort. Et nous rentrons ici dans la thématique du combat spirituel – **vous avez vaincu le mauvais** ». C'est tout un ensemble bien connu dans le Nouveau Testament.

Mais « <sup>12</sup> **Je vous écris, petits-enfants, de ce que vos péchés vous sont levés à cause de son nom** » quel rapport ? Le rapport n'apparaît pas. Or il doit bien y avoir un rapport puisqu'il y en a un dans les deux autres cas. Eh bien, cela confirme ce que je dis : pour Jean, même si ça n'a pas de sens dans un premier moment pour nous, il y a une égalité de sens entre être fils (fils au pluriel) et être pardonnés.

Et ceci nous reconduit à l'imaginal foncier, à l'icône première qui ouvre l'Évangile, à ce sur quoi il faut toujours faire référence pour ne pas rester dans des concepts mais pour avoir l'icône devant les yeux, cette image qui est construite comme la célébration anticipée de la Résurrection. Et la célébration anticipée de la Résurrection, ce qui ouvre l'Évangile, c'est le Baptême du Christ. Rapport ciel / terre.

Le Baptême : plongé dans les eaux, relevé. Quand il se relève, il entend la voix venue du ciel : « *Tu es mon fils* », la salutation dont nous avons dit qu'elle était salutation à Jésus et à la totalité de l'humanité en lui. Et puis le témoignage de la terre, les deux témoignages croisés puisque la vérité se tient dans le témoignage de deux. Se rassemblent beaucoup de motifs proprement johanniques dans la lecture de cette icône, de cette scénographie. Et la voix du Baptiste : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* ». Les deux doivent dire la même chose pour que le témoignage soit vrai. Donc « *Tu es mon Fils* » et « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* », ça dit la même chose. Ceci nous conduirait par ailleurs à penser qu'il y a un rapport – peut-être essayer de penser la qualité de ce rapport – entre le pardon, l'indulgence disons, et la paternité.

Certes le rapport Père-Fils ne se pense pas en premier à partir de la psychologie, je veux dire par là à partir de ce que nous appelons le sentiment paternel ou choses de ce genre. Non, ce serait faire fausse route que de partir de là. Père-Fils se pense dans une toute autre région et un tout autre modèle que ce qu'évoquent paternité et filiation, surtout en plus dans notre moment de culture. Parce que vous trouveriez exactement le contraire.

Quand vous lisez : « *Le Fils ne fait rien qu'il ne voit faire au Père* » – votre réaction peut être : « Conformiste, le mec » ! Mais la psychologie complexe du rapport père/fils est quelque chose de différent de ce qui est en question ici : le père étant semence, le fils ne peut être que le produit de cette semence. C'est une grande sagesse antique qui se trouve comme toujours dévoyée dans les dictons : “tel père, tel fils”. C'est toujours rabaisé à un autre niveau, mais c'est la mêmété de la semence et du fruit. C'est pourquoi Jean dit explicitement : « *Le Fils ne **peut** rien faire de lui-même sinon ce qu'il voit faire au Père* » (Jn 5, 19) – il ne peut pas –, et Jésus dit à propos de l'autre semence, à propos du diabolos – car il y a deux grandes semences – « *Vous êtes les fils du diabolos et vous ne pouvez pas faire autrement que vouloir me tuer* » (d'après Jn 8)<sup>58</sup> car il est le meurtrier principal, le prince même du meurtre. Voilà comment se pense le rapport père-fils chez Jean...

Il n'est peut-être pas à exclure que la paternité puisse impliquer quelque chose comme l'indulgence. Je suis frappé de ce que, en allemand, *der sohn*, le fils, soit de la même racine que *die Verzeihung*, le pardon. Mais c'est un petit indice qui ne prouve rien.

Donc j'ai insisté un petit moment sur ce point parce que ça nous permet de relever les thèmes essentiels, de confirmer la justification (la possibilité de sens pour Jean) du rapport filiation et levée du péché.

Je rappelle que le Mauvais est un des noms de la personification du diabolos. C'est ainsi que, pour bien traduire le Notre Père, il faudrait traduire « *Tire-nous du Mauvais* » alors qu'on dit « *Délivre-nous du mal* »<sup>59</sup>. L'expression « *Tire-nous du Mauvais* » se trouve ailleurs en Jn 17, 15.

**« <sup>15</sup>N'aimez pas le monde ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'agapê du Père n'est pas en lui. <sup>16</sup>Puisque tout ce qui est dans le monde, le désir de la chair et le désir des yeux et l'enflure des ressources, n'est pas du Père, mais du**

<sup>58</sup> « *Vous êtes semence du diabolos (vous avez pour père le diabolos) et vous voulez faire les désirs (epithumias) de votre père. – Vous ne pouvez pas faire autrement. – Or votre père était meurtrier aparkhês (depuis l'arkhê).* » (Jn 8, 44)

<sup>59</sup> Voir [Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul.](#)

**monde.** <sup>17</sup>Et le monde passe ainsi que son désir mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure pour l'aïôn (pour toujours). » (1 Jn 2)

Le verset 13 commence par “N'aimez pas” avec le verbe *agapan*. C'est assez étrange que le verbe de l'*agapê* soit employé dans un sens négatif : “N'aimez pas le monde”. Et le monde n'est pas ce que nous appelons le monde, mais le mode d'existence dans lequel nativement nous sommes, sous la dépendance ou la servitude de la mort et du meurtre<sup>60</sup>.

## b) Verbes et substantifs.

Occasion pour dire quelques mots sur le rapport entre les verbes et les substantifs. Regardons ce qu'il en est pour **aimer et connaître**. Curieusement, pour ce qui est du connaître, ce n'est pas le substantif *gnôsis* (connaissance) qui apparaît, mais c'est le verbe *gignôscô*. En revanche pour ce qui est de l'*agapê*, le substantif *agapê* se trouve abondamment, le verbe *agapan* est moins fréquent. Aussi le substantif *agapê* a-t-il toujours le sens plein de l'*agapê* de Dieu tandis que le verbe *agapan* peut prendre le sens banal du verbe aimer, sans référence à l'*agapê* proprement dit. Ce sont des petites nuances de vocabulaire, peut-être ne s'expliquent-elles pas particulièrement.

Par exemple le mot *pistis* (foi) qui est un mot fréquent chez Paul, se trouve une fois chez saint Jean, justement dans cette épître, alors que le verbe *pisteueîn* (croire) s'y trouve abondamment. Et comme la même racine sémantique signifiante n'est pas traitée de la même manière selon la forme grammaticale du substantif ou du verbe, ça donne quelques indications. Le mot de foi – de même que le verbe correspondant – ne désigne pas nécessairement la foi dans le grand sens du terme. Il est employé pour dire par exemple que des gens croient en lui, mais au sens de *croire qu'on croit*, en désignant autre chose que la vérité de l'acte de foi. Ici donc *agapan*.

Ceci pour marquer qu'il y a des préférences de vocabulaire avec lesquelles il faut se familiariser, mais que nous n'avons pas une écriture terminologique. Il n'y a pas un mot ou une forme qui soit définitive une bonne fois pour toutes. Or c'est un peu le vœu de notre pensée. On voudrait qu'il y ait un mot pour une chose : une écriture terminologique. Dieu merci, il n'en va pas ainsi, car tout l'intérêt de la parole se glisse dans les subtilités, les différences d'usage, ce qui oblige à la présence à la parole.

Nous allons trouver bientôt un exemple qui nous touche, parce que nous avons fait une différence entre connaître et savoir. Or nous allons trouver tout à l'heure le verbe **savoir** pris dans le bon sens alors que nous disions que le véritable connaître était un non-savoir. Et cela parce que cette écriture n'est pas terminologique. Le mot "savoir" prend un sens particulier quand il est mis en rapport avec le verbe "connaître" mais, quand il est sans ce rapport, il a la capacité de dire un connaître sans le qualifier davantage. C'est assez difficile à énoncer, donc nous allons le voir sur pièces.

Ceci, c'est à propos de la forme verbale *agapan*, qui se trouve aussi dans le bon sens du terme : « *le Père aime...* », mais qui, dans « *n'aimez pas...* » ne fait pas signe vers le sens authentique profond de ce qu'est l'*agapê* chez saint Jean.

<sup>60</sup> Cf "Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.

### c) Désir et Volonté.

Plus important : « *Tout ce qui est dans le monde, le désir (epithumia) de la chair...* ». Le désir désigne la semence, donc semence d'une humanité faible. De même le mot volonté dit la semence. Pourquoi y a-t-il tantôt désir, tantôt volonté ? Parce que le verbe vouloir est préféré quand c'est la bonne semence et pour la mauvaise semence, c'est le terme de désir – mais pas le désir dans le sens qu'il a chez nous ; notre désir n'est pas en soi mauvais, bien sûr, et c'est pourquoi le mot correspondant a été traduit par concupiscence, par convoitise. Convoitise est une bonne traduction, c'est une façon de dire un désir qualifié en mal. Par rapport à notre vocabulaire à nous, le désir est à priori non qualifié en mal ou en bien<sup>61</sup>.

Le mot **volonté** va venir, c'est pourquoi nous revenons au Notre-Père. L'expression « *Que ta volonté soit faite* » est souvent prononcée par nous dans un registre affectif de résignation : « tu es le plus fort, que ta volonté soit faite ». Or ce n'est pas du tout le sens.

Nous qui vivons dans l'autarcie présumée des individus et donc du conflit éventuel, nous pensons plutôt spontanément le mot volonté dans un rapport de conflit. Ce n'est pas ce qui est question ici. Le mot volonté désigne le désir en Dieu tel qu'il se révèle et qui est le désir de notre accomplissement, de tous et de chacun en son propre. Quand je dis « *que ta volonté soit faite* » je dis : « que le meilleur de moi advienne ». Et ceci, je dois le demander avec jubilation plutôt qu'avec résignation, il me semble. Autrement dit, la tonalité elle-même change dans cette perspective. Par ailleurs si on n'a pas ce présumé très important, assez étonnant pour nous, de la référence à la semence pour entendre ce que veut dire désir et ce que veut dire volonté, on se demande ce que la volonté de Dieu vient faire à la fin de ce texte, comme si c'était une petite conclusion moraliste aux versets qui précèdent : ce qui nous retire de la juste et bonne tonalité du texte.

Donc il y a une deuxième semence, la semence de celui qui régit le monde, la semence du diabolos, de celui dont les fils sont les pécheurs. Ceux-ci sont caractérisés ici par un ternaire assez étrange. On n'en connaît pas l'équivalent dans toute l'Écriture. Voici cette énumération ternaire :

- « *le désir de la chair* », donc le désir de l'humanité faible, de l'humanité en servitude;
- « *le désir des yeux* », quelque chose comme l'envie, j'imagine ;
- « *et l'enflure du bios* ».

Le mot *bios* est très important. Il nous est très familier par la biologie et par la biographie. Ce mot de *bios*, qui dit la vie, donne lieu à une science du type de la biologie et depuis longtemps donne lieu à l'usage de la biographie, qui consiste à décrire la vie dans son parcours, de la naissance à la mort. Il désigne donc notre vie native, la vie que nous connaissons nativement, et ce terme n'est jamais employé pour désigner la vie éternelle. C'est pourquoi il y a d'immenses confusions lorsque, pour des problèmes éthiques au sujet de la vie, on emploie les traductions sans égard pour savoir si c'est *bios* ou si c'est *zoé*. Même dans notre usage courant, nous faisons cette erreur. « Je suis pour la vie, moi, Monsieur ». En fait ce n'est pas le même mot, et de façon constante, rigoureuse. Donc il faut faire bien attention par rapport à notre usage du mot de vie.

<sup>61</sup> Cf Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...

Il y a donc deux mots, *bios* et *zoé*. Et il y a l'expression de “vie *aiônios*” qu'on traduit par éternelle – il faudrait dire “nouvelle” : « vie nouvelle et éternelle » comme il est dit – la vie nouvelle, la vie christique dans sa différence d'avec le *bios* qui est ce que nous appelons couramment la vie dans notre langage aujourd'hui. Et faire la différence ne veut pas dire qu'il y a une séparation absolue mais qu'il y a matière à faire attention. D'autre part il est probable que, même ici, dans ce contexte, ça ne désigne encore rien de ce que j'ai dit à propos du *bios*, de la biologie et de la biographie. Peut-être faudrait-il traduire ici *bios* par “les vivres”, les ressources. Je dis les vivres parce que je garde la racine du mot vivre. Qu'est-ce qui me fait dire cela ? Le mot *bios* n'est pas fréquent dans nos Écritures, en particulier chez saint Jean. Or nous allons lire au chapitre 3 : « <sup>17</sup>Si quelqu'un a du *bios* du monde et qu'il voit son frère dans le besoin et qu'il lui ferme son cœur, comment l'agapé de Dieu demeure-t-elle en lui ? ». Avoir du *bios* pour un frère qui est dans le besoin, c'est avoir des ressources. Donc je le cite à propos du mot *bios*.

#### d) Rapports avec le stoïcisme.

Quoi qu'il en soit de ce ternaire, l'ensemble désigne l'*épithumia*, c'est-à-dire la convoitise. J'aurais dû dire par ailleurs que ce chemin important, le chemin qui va de la semence au fruit, est très compréhensible dans la symbolique de la semence, mais qu'il a son équivalent dans le monde stoïcien – le stoïcisme ancien, le stoïcisme grec. On connaît le stoïcisme dans notre vocabulaire surtout par le stoïque, qui désigne une espèce de raideur d'attitude propre au stoïcisme romain tardif. Le stoïcisme ancien a une physique et une logique très différentes des nôtres ; elles ont une certaine proximité de fait avec la physique et la logique de la pensée non proprement occidentale, car il y a probablement des racines un peu orientales dans les articulations de la pensée stoïcienne.

Justement, le stoïcisme possède cette idée de *sperma*, de pneuma spermatique, de souffle séminal, qui va à produire l'homme – à produire, c'est-à-dire à faire venir devant, produire mais pas fabriquer. Le mot produire est un très beau mot à l'origine, avant qu'il n'ait la signification de produits manufacturés des grandes surfaces ou d'opérations bancaires. Produire, amener devant, amener à paraître, à être – le paraître qui est être. Nous avons la semence qui est liquide, *sperma*, semence en grec, qui a besoin de prendre consistance et prend pour cela élan (*hormê*) vers son achèvement – *hormê* est employé par Paul à ce sujet-là aussi. Elle se corporifie, elle vient à corps. Venir à fruit, venir à corps accompli : j'ai employé ces mêmes mots à propos de l'usage que fait Paul du rapport *mustérion-apocalupsis* – *apocalupsis*, dévoilement accomplissant : ce qui fait venir à être et à être visible, ce qui donne à voir simultanément. Ce mouvement-là est dans la symbolique semence-fruit, abondante dans nos Écritures, symbolique qui est attestée par ailleurs dans d'autres vocabulaires, elle se trouve aussi dans le stoïcisme ancien. Je veux dire par là que ce n'est pas quelque chose d'inouï, mais que ça induit une forme de pensée tout à fait différente de la nôtre, une articulation de gestes premiers de la pensée tout à fait différents des nôtres.

\* \* \*

Nous faisons maintenant une lecture continue de la suite (v. 18-27), et nous recueillons chemin faisant le plus grand nombre possible de remarques qui ont trait à la connaissance

et à l'agapê. Mais pour autant elles ne sont pas réunies dans un ensemble cohérent. C'est une sorte de chemin préparatoire, de chemin vers ce que veut dire connaître.

## 2°) Les versets 18-29.

Du verset 18 jusqu'à la fin nous avons un ensemble d'un seul tenant que je vais lire d'un trait, et qui va introduire quelque chose de nouveau.

### a) Première lecture rapide des versets 18-27.

« <sup>18</sup> *Petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu que l'Antichrist vient et maintenant de nombreux Antichrists sont venus, d'où nous savons que c'est la dernière heure.* <sup>19</sup> *Ils sortirent de nous mais ils n'étaient pas des nôtres car s'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais c'est afin que soit manifesté qu'ils n'étaient pas tous des nôtres.*

<sup>20</sup> *Et vous, vous avez un chrisma venu du Sacré et vous savez tous.* – il y a quelques manuscrits qui disent “vous savez tout” mais c'est incertain. Probablement, c'est : “tous vous savez”, vous avez le savoir – <sup>21</sup> *Je ne vous écris pas de ce que (parce que) vous ne savez pas la vérité, mais de ce que (parce que) vous la savez et que aucun falsificateur (pseudos) n'est de la vérité.* <sup>22</sup> *Qui est le faussaire, sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ? Celui-là est l'antichristos : celui qui nie et le Père et le Fils.* <sup>23</sup> *Tout homme qui nie le Fils n'a pas le Père. Celui qui confesse le Fils a le Père.* – vous avez ici un usage de ce magnifique verbe avoir : vous avez le chrisma, vous avez le Père, vous avez la Vie –. <sup>24</sup> *Vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê, que cela demeure en vous. Si demeure en vous ce que vous avez entendu dès l'arkhê, demeurez vous aussi dans le Fils et dans le Père.* <sup>25</sup> *Et c'est ceci la promesse qu'i nous a promise, la vie éternelle (aiônios).* – Le mot promesse (*epangelia*) comporte *angelia*, l'annonce, mais avec le préfixe *epi*, promesse de la vie éternelle, *zoê tês aiônios*. – <sup>26</sup> *Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent (planôntôn).* <sup>27</sup> *Mais vous, le chrisma que vous avez reçu de lui, qu'il demeure en vous. Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne. Mais comme le chrisma vous enseigne au sujet de tout, qu'il est vrai et qu'il n'est pas falsificateur, et selon qu'il vous a enseignés, demeurez en lui.* »

### b) Les grandes articulations de ce texte.

Voilà un morceau, quelle est sa cohérence, comment vient-t-il là ? C'est très subtil. Qu'est-ce qu'il y a de nouveau à première vue dans ce texte ? Deux choses essentiellement :

– Il est fait appel à une pensée de type apocalyptique sur la proximité de la Parousie, de la Venue. Nous n'avons pas du tout développé cette question. On dit que les apôtres se sont trompés : ils pensaient que la Parousie serait proche. Ils ne se sont pas trompés du tout ! Ils sont plus proches de la Parousie que nous ne le sommes aujourd'hui. La temporalité johannique que nous avons étudiée ailleurs est quelque chose de très étrange. Donc nous avons ce langage de la venue des Antichrists qui précède la Parousie (la venue du Christ), qui est un thème apocalyptique et qui est utilisé ici par Jean pour décrire la situation dans laquelle se trouve sans doute la communauté à laquelle il s'adresse – s'il s'adresse à une

communauté particulière, ce qui après tout n'est pas sûr – communauté dans laquelle il y a de l'hérésie, de la dissension. Cette situation est bien connue pour les Églises pauliniennes à partir des épîtres de Paul. Ici il y a donc un certain nombre d'adversaires qui sont visés.

– Il y a l'introduction de la thématique du pneuma, peut-être que le mot n'apparaît pas, mais il est en question. Ce thème est repris au début du chapitre 4. Le chapitre 3 va faire un intermédiaire et nous retrouverons « *Bien-aimés ne croyez pas à tout pneuma mais vérifiez les pneumata, s'ils sont de Dieu. En ceci vous connaissez le pneuma...* ». Il y a des pneumata faux et vrais. Ce thème des annonces fausses entoure le chapitre 3.

C'est pour cela que je prononce ici dès maintenant le mot de pneuma. Je suis fondé à le prononcer parce que Jésus a, dans ce passage-là, le titre de Christos. Il faut bien voir que, dans un premier temps, les différents titres ne s'égalent pas et que si l'un est employé, c'est qu'il y a une raison. « *Si quelqu'un nie que Jésus est le Christos* » : “Christos” correspond à un substantif que j'ai prononcé en grec et qui est le “chrisma”, « *vous avez un chrisma venu du Sacré* ». Le Christos, *Messiah* en hébreu, désigne celui qui est oint, qui est oint du Pneuma. L'imprégnation, l'onction, est une symbolique très importante dans tout cet aspect des choses. Être imprégné de quelque chose est une façon de dire la proximité. Il faudrait étudier les notions d'imprégnation, les notions de mélange, de mélange total, selon la physique des stoïciens qui est très particulière. Donc ici il s'agit de cette imprégnation : « *vous avez reçu l'onction du pneuma* ». C'est le pneuma qui oint et qui consacre, c'est pourquoi on l'appelle Pneuma Sacré que nous traduisons par Esprit Saint. Mais “saint” n'est pas une bonne traduction, c'est le Pneuma Sacré, le Pneuma de Consécration. Donc chrismation, consécration...<sup>62</sup>

Vous avez remarqué que ce qui est en question ici, c'est d'être oint de vérité. « *Il nous a donné de son pneuma* », cette expression qu'on trouve chez Paul, signifie qu'il nous a donné de son **savoir**, de son connaître, il nous a donné du contenu de son pneuma. Le savoir peut désigner l'acte de savoir et le su (ce qu'on sait). De même que j'aurais pu dire tout à l'heure que la volonté peut désigner l'acte de vouloir ou le voulu : “mes dernières volontés”, ce sont les dernières choses que je veux, c'est mon voulu. Et nous pouvons dire que nous sommes, comme semence, la volonté voulue de Dieu<sup>63</sup>.

Je viens d'éclairer rétrospectivement quelque chose que je n'avais pas dit à propos de la semence et du vouloir, mais je reviens maintenant au "savoir". Il nous a donné de son savoir, de son Esprit, c'est ce qu'on appelle aussi la Révélation, c'est-à-dire que nous ne recevons pas simplement de la chose, mais du savoir de Dieu sur la chose. De toute façon, nous ne savons rien qu'à partir du savoir de la langue, car c'est l'écoute qui nous donne de voir. Ceci est vrai aujourd'hui, nous voyons selon l'accommodation au sens métaphorique : le dire accommode l'œil. C'est le “Voici” : voici ce qui est à voir. C'est la donation première. Je reviens sur une chose déjà dite mais qui est loin d'être intégrée. En tout cas, le savoir dont il est question dans l'Évangile, c'est le savoir de Dieu qui nous est communiqué, qui nous ouvre donc un regard neuf par rapport au savoir à partir de quoi notre langue native nous donne de voir quelque chose.

<sup>62</sup> Sur les notions de sacré, consécration, chrismation voir la session sur *Le Sacré* : [Le SACRÉ dans l'Évangile. Présentation et table des matières de la transcription. fichiers à télécharger.](#)

<sup>63</sup> Voir ce qui est dit sur la volonté comme semence au chapitre VI, 1° c.

### c) Lecture commentée des versets 18-29.

J'ai dit les grandes lignes, les grandes articulations. Revenons dans le détail du texte.

- **Verset 18. La dernière heure.**

« *Petits enfants, c'est la dernière heure. Et selon que vous avez entendu que l'Antichristos vient, maintenant de nombreux Antichristoi sont venus, d'où nous savons que c'est la dernière heure.* » Nous avons déjà interprété le dernier jour qui est le jour dans lequel nous sommes depuis longtemps<sup>64</sup>.

- **Verset 19. Avoir ou ne pas avoir la foi.**

Un moment très important est celui-ci : « *Ils sont sortis des nôtres, mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais (leur sortie) c'est pour manifester qu'ils n'étaient pas tous des nôtres.* » En effet chez Jean, on n'a pas eu authentiquement la foi si on dit « J'ai perdu la foi ». Elle ne se perd pas, cela atteste seulement que je ne l'avais pas encore. L'essentiel de la semence, c'est de demeurer et de régir tout le parcours de la semence au fruit. Nous ne sommes pas ici dans une perspective psychologique qui nous est familière et usuelle. Donc ici encore une différence considérable. C'est une petite phrase qu'il faut méditer longuement. On peut passer dessus : « curieuse façon de parler ». Pas du tout, ce sont des indices. Il faut que ça vienne de soi, et ça a sa nécessité dans l'ensemble de la pensée qui est à l'origine de ce texte.

Nous disons : « on ne peut pas être et avoir été. » Au contraire, on ne peut être que si on a de toujours été. C'est la différence entre une pensée du faire ce qui n'est pas, et une pensée de l'accomplir ce qui de toujours est – accomplir ce qui est secrètement, le mener à terme, à fruit (secrètement ou séminalement puisque le contenu de la semence n'est pas manifeste).

Pour les Anciens le fruit est dans la semence comme la semence est dans le fruit. Le fruit est dans la semence : il est séminalement dans la semence, sur mode séminal. La semence est un mode d'être du fruit. Et la véraison, dans le langage des vignerons, est le commencement de la maturation du fruit, ce n'est pas la pleine fructification, c'est le moment où il varie, où il commence à tourner comme on dit chez nous. Il y a plusieurs étapes qui ont leur nom, la véraison est un moment différent de la pleine fructification.

« *Mais leur sortie n'est que la manifestation de ce qu'ils n'étaient pas tous des nôtres.* » Donc on peut croire que l'on croit et ne pas croire.

Là nous avons un point extrêmement important, c'est que la connaissance que nous avons de la foi n'est pas la certitude qu'il s'agit d'une foi authentique. C'est un point capital qui ne nous est du reste pas familier parce qu'on sait bien : celui qui a la foi va à l'église, celui qui n'a pas la foi est un mécréant. Eh bien non, on ne sait pas avec certitude ce qu'il en est de la foi authentique. Nous n'avons pas pour nous-même une conscience certaine de cela, ce qui ne doit pas nous jeter dans l'inquiétude pour autant. C'est un point d'une extrême importance, qui accuse encore le fait que la connaissance dont il s'agit ici n'est pas ce que nous appelons la conscience.

<sup>64</sup> Voir aussi [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\).](#)

- **Excursus : conscience et connaissance.**

J'ai quelques informations à donner à propos de conscience et connaissance. Pour la philosophie classique – médiévale par exemple – la connaissance est connaissance de la chose mais simultanément connaissance du fait que je connais la chose, ce qu'ils appellent la *réflexio completa* : je vais vers la chose, mais simultanément ça reflète, revient sur la connaissance de moi-même. C'est ce qu'il en est de notre connaissance usuellement. Une différence d'avec le moment de Descartes où ce qui est censé être le premier, c'est la perception du "je" : « je pense », tout s'articule à partir de là. Ça fait partie de l'histoire du "je", d'une certaine façon d'être à nous-même et simultanément à autrui dans notre moment de culture. C'est une histoire complexe. A la Renaissance, au moment de la Réforme, le terme même de foi sera un peu confondu avec la conscience de foi, conscience confiante, alors que l'acte de foi est analysé d'une tout autre façon à l'intérieur de la théologie classique. Et c'est pourquoi on voit paraître une nouvelle question chez les théologiens des XIVe, XVe et XVIe siècle, une question qui vient en avant – c'est toujours intéressant de remarquer les questions qui sortent parce qu'elles permettent de caractériser une époque.

Or une question qui revient dans toutes les Sommes théologiques de ces siècles du Moyen Âge tardif jusqu'après la Renaissance, c'est : est-ce qu'on peut croire de bonne foi avoir la foi et n'avoir pas la foi ? L'expression "de bonne foi" s'introduit ici de façon amusante. Et la réponse de la théologie est "Oui" : on peut croire avoir la foi et n'avoir pas la foi. Parce que ce n'est pas une connaissance qui revient complètement sur nous, la *réflexio completa* ne s'accomplit pas. Ceci est d'une importance capitale et rejoint des expressions classiques très significatives qu'on trouvait déjà par exemple chez Augustin : il y en a beaucoup qui se croient dedans et qui sont dehors, et beaucoup qui se croient dehors et qui sont dedans – expression typiquement augustinienne.

C'est illustré en ce plein XIVe siècle par une des questions piège posées à Jeanne d'Arc dans son procès. Il ne s'agit pas de la foi, il s'agit de la grâce, mais c'est la même chose parce que la grâce est ce qui relève de la substance de l'âme<sup>65</sup>. On pose à Jeanne d'Arc cette question: « Es-tu en état de grâce ? » Cette question piège fait penser à celles qui sont souvent posées au Christ par les pharisiens – et Jésus, souvent, ne répond pas aux questions piège : ou il se tait, ou il répond par une sorte de pirouette ou d'astuce, parce que ce ne sont pas des questions du bon cœur. La question du cœur bon appelle une réponse. La question piège n'est pas une question pour apprendre, c'est une question pour prendre au piège, donc elle est irrépondable en tant que telle. Jeanne d'Arc se trouve donc dans cette situation qui illustre justement notre propos. Si elle dit : « Non je ne suis pas en état de grâce », elle se condamne comme pécheresse ; si elle dit « Oui », elle se condamne par prétention, parce qu'elle ne peut pas avoir la certitude qu'elle est en état de grâce. C'est une question qui pointe dans les théologies de l'époque, c'est pourquoi elle est caractéristique. Jeanne d'Arc a cette réponse merveilleuse : « Si je n'y suis, Dieu m'y mette, si j'y suis, Dieu m'y garde. »

---

<sup>65</sup> La foi relève de la substance cognitive ; espérance et *Agapê* relèvent de la substance appétitive – l'espérance qui est une attente, et l'*Agapê* qui est dans le langage de l'affect. Cette répartition-là dont nous héritons, que nous le sachions ou pas, cette répartition-là n'est pas du tout celle à partir de laquelle il faut lire ces mots dans l'Écriture parce que l'anthropologie sous-jacente (à partir de quoi ça parle) n'est pas du tout la même. Voir chapitre 1 2°) b) : "Le cognitif et l'affectif".

Ainsi la difficulté de savoir si on a ou non la foi conforte l'affirmation de Jean : le fait qu'ils sortent des nôtres atteste qu'ils n'étaient pas des nôtres.

- **Verset 20 : le chrisma.**

C'est donc ensuite qu'apparaît ce mot de *chrisma* sur lequel j'ai anticipé : « <sup>20</sup> **Et vous, vous avez un chrisma venu du Hagios (Sacré...)** ». Pourquoi le mot sacré ici ? Parce qu'il se réfère au pneuma de Consécration. En effet, le pneuma est le pneuma de chrismation et c'est pourquoi, au verset 22, il va être question du titre de Christos, la question étant de savoir si Jésus est le Christos ou le non-Christos. Il faut mettre en évidence cela qui est très étranger à notre vocabulaire, d'autant plus que la plupart du temps nous sommes très négligents par rapport à l'emploi des différents titres de Jésus : Fils de Dieu ; Fils de l'Homme ; Christ ; Messie – c'est la même chose ; Roi : on est fait roi par chrismation, par sacre, consécration. Donc nous repérons cet ensemble de vocabulaire qui a une cohérence, une constance.

Je viens de faire allusion ici aux dénominations de Jésus qui sont les plus archaïques, les toutes premières, et qui d'une certaine façon précèdent un autre rang de désignations qui sont les désignations johanniques comme « *Je suis la Vie* », les “Je suis” johanniques. Elles constituent un second rang de dénominations dans l'histoire de l'identification de Jésus dans le *premier christianisme* – si on peut dire, car il n'y a pas de christianisme encore.

La première chose qui est dite à propos de ce chrisma, c'est que c'est un chrisma de connaissance, et même ici un chrisma de savoir.

- **Parenthèse sur le verbe savoir.**

Je reviens par parenthèse sur la chose dite aussi : le verbe savoir. Il peut être pris négativement et désigner le savoir prétentieux par opposition à la connaissance authentique. C'est le cas par exemple de l'usage du mot savoir dans la prétention de Nicodème (au chapitre 3 de saint Jean) qui dit « *Nous savons* ». Or « *Tu ne sais* ». Donc l'insu... Mais que le mot savoir puisse être pris positivement, c'est déjà dans le même contexte parce qu'aussitôt après lui avoir dit « *Tu es rabbi d'Israël et tu ne sais pas ces choses* », Jésus dit « *Nous, nous savons* ». Donc le mot savoir n'est pas purement négatif. Il y a un *nous* qui intervient ici, un *nous* assez étrange mais qui a une signification dans l'épisode du dialogue nocturne avec Nicodème. « *Nous savons* », dans ce contexte, c'est : « nous savons que ça ne se sait pas ». Voilà le sens : savoir que ça ne se sait pas. Le *connaître* en question n'est pas un savoir.

À propos du savoir dont il est question dans ce chapitre 3, ce qui ne se sait pas concerne le pneuma : le pneuma est l'insu, mais ici, le terme de pneuma ne désigne pas simplement le “Pneuma troisième” – pour garder l'expression de Tertullien : *Spiritus tertius*, l'Esprit Saint, l'Esprit de Consécration. Car il est dit ailleurs que le Père est pneuma, que Jésus est pneuma. Pneuma est un terme qui désigne toute la divinité en un sens. Donc ce pneuma-là, “tu ne sais”. Tu ne sais l'identifier ? Non : « *Tu ne sais d'où il vient ni où il va* » : nous voyons apparaître la question johannique qui est première, la question “où ?”. « *Où demeures-tu ?* » ; « *D'où je viens, où je vais* » : c'est toute la question identifiante. Nous

avons là un langage de vocabulaire spatial, mais qui est plus important qu'un prétendu langage de vocabulaire substantiel.

- **Parenthèse sur la question « Où ? ». Le Lieu.**

Chez nous la question “où ?” est une question circonstancielle. À côté des propositions principales, nous avons des propositions circonstancielle de lieu et de temps, ce qui correspond à la conception aristotélicienne de la substance et des accidents. Parmi les accidents il y a le lieu et le temps, donc c'est secondaire, ça ne donne pas lieu à une proposition principale. Ce sont des héritages subtils. Or la question qui vient en avant ici est la question de l'heure : « mon heure ». Donc il y a un temps et un lieu qui ne sont pas le temps et le lieu de nos questions ordinaires, mais qui portent la symbolique des questions essentielles. « *Où demeures-tu ?* » est la toute première question posée à Jésus au chapitre premier. « *D'où je viens, où je vais ?* », c'est la même question que « de qui je suis ? », c'est-à-dire « de qui je suis fils ? » : on est identifié par le nom du père de même qu'on est identifié par le lieu d'où l'on vient. Cela reste vrai dans notre état civil. Nous voyons combien il est difficile de traduire du fait que, dès le principe, les lignes de force de la pensée ne s'articulent pas de la même manière dans les différentes langues.

Et aussi : « *Où faut-il se prosterner ?* », c'est la question de la Samaritaine. « *À Jérusalem comme vous dites, vous les Judéens, – parce qu'elle pense que Jésus est un Judéen – ou comme nos pères ont adoré, sur cette montagne près de Sychar où le dialogue se tient ?* » « *Ni ici, ni là, mais dans un autre lieu, dans le pneuma qui est vérité* ». Donc le pneuma entre aussi dans la symbolique du lieu, du lieu respirable.

Il faut dire que le lieu n'est pas non plus une fraction d'espace. Le mot lieu est plus grand que le mot espace. Le mot espace au sens moderne du terme n'existe pas chez les Anciens. Ils méditent beaucoup sur le lieu, même Aristote médite sur le lieu.

« *En pneuma et vérité* » : nous avons ici l'usage d'un hendiadys, c'est-à-dire que pneuma et vérité sont deux mots pour dire une seule chose. Pneuma et vérité sont deux noms de la même chose. Nous savons du reste que le “Pneuma de la vérité” – c'est l'expression qui se trouve chez Jean – est aussi le pneuma de l'agapê. Donc le lieu sourciel de tous ces mots – vérité, agapê, gnôsis (la connaissance) – le lieu sourciel se trouve de ce côté-là, à partir d'une prise de conscience d'un radical « *tu ne sais* » et de l'accueil du donné à entendre qui s'en fait. Voilà le lieu sourciel à partir de quoi il faut repenser les mots, les mots essentiels, les vocables essentiels de l'Évangile. Ceci ne donnera pas lieu à une définition au sens strict du terme, mais à une orientation, car la notion d'orientation est très importante pour la question du lieu, étant entendu que la question “où ?” est essentiellement une question de désorienté<sup>66</sup>.

- **Verset 22 – L'Antichristos.**

Revenons à notre texte<sup>67</sup> : « **22 Qui est le falsificateur ?** – ici finalement il s'agit de ceux qui falsifient, qui ne restent pas dans la donation originelle de l'Évangile – *c'est celui qui*

<sup>66</sup> Cf aussi La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.

<sup>67</sup> Il n'y a pas eu de commentaire du verset 21.

**nie que Jésus est Christos** ». On cherche naturellement à savoir qui sont les adversaires historiques qui sont visés dans cette épître. La plupart prétendent que ce sont des gnostiques. Pas du tout. C'est de ces choses qu'on répète sans aucune raison. Ce sont des judaïsants, de ces chrétiens qui sont entrés dans l'Évangile mais qui veulent revenir à des pratiques judaïques. Car la question est de savoir si on reconnaît le Fils. Ceux qui ont la prétention de connaître le Père, mais qui nient le Fils, dit Jean, n'ont ni le Fils ni le Père. Or les Judéens, qui prétendent reconnaître le Père, s'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Christos, n'ont pas le Fils, et du même coup n'ont pas le Père, car s'il n'y a pas de Fils, il n'y a pas de Père.

Ce type de raisonnement aura cours rapidement et même le raisonnement que Jean emploie ici implicitement sera repris par un hérétique du IIe siècle à propos d'une autre question. C'est un certain Hermogène dont nous ne connaissons pas grand-chose sinon par la réfutation qu'en fait Tertullien dans un petit opuscule très précieux parce que c'est le moment où naît la notion, qui deviendra dogmatique, de création. La notion de création n'est pas une notion première dans l'Évangile, elle y a sa place mais pas au sens où elle apparaîtra par la suite. C'est passionnant à suivre parce que ça introduit une répartition des éléments du discours tout à fait différente, qui va se solidifier et qui a besoin d'être reprise originellement.

Donc, les adversaires historiques visés dans cette épître sont plutôt des judaïsants, des gens qui ont fait partie un temps de l'Église chrétienne. Nous avons l'attestation fréquente de cette situation dans les premiers temps. L'Antichristos, c'est celui qui nie et le Père et le Fils, c'est-à-dire que, niant le Fils, il n'a pas non plus le Père. Il faut bien méditer cela. Je change un peu de registre quand je dis « il n'y a pas de fils sans père », et quand je dis « il n'y a pas de père sans fils ». Dans le premier cas c'est une nécessité causale, c'est-à-dire qu'il faut un géniteur pour qu'il y ait un fils, dans le deuxième cas c'est plutôt un rapport non pas causal, mais dialectique, c'est-à-dire que le titre de père ne peut pas être attribué à quelqu'un qui n'a pas de fils, donc celui qui ne reconnaît pas le Fils, ne reconnaît pas non plus le Père comme Père. Ce qu'il y a d'un peu fallacieux ici, c'est que le Judéen pourrait dire : Dieu est le Père du peuple d'Israël selon la tradition judaïque ; et nous avons dit que c'était positif puisque ça nous permettait d'entendre dans un sens impliquant le collectif la parole « *Tu es mon Fils* », parce qu'elle était adressée au peuple.

- **Parenthèse : « Tu es mon Fils ».**

Que cela se fasse spontanément, ça se trouve par exemple dans les premiers versets de l'épître aux Éphésiens. « *Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a bénis* – la bénédiction ici est une parole d'accueil, et nous savons que l'essence de la bénédiction patriarcale c'est de reconnaître pour fils, c'est de dire : “Tu es mon fils”. Or il est dit ici “qui nous a bénis” – *en pleine bénédiction spirituelle dans les lieux célestes* ». Est désignée ici la voix venue du ciel, et cela signifie : « *qui nous a bénis de pleine bénédiction spirituelle dans la formule “Tu es mon Fils”* ». On a donc dans cette épître une magnifique ouverture qui est une allusion implicite à la scénographie du Baptême.

Comme il n'y a pas de scénographie de la résurrection – le moment où Jésus ressuscite est insu, il y a des apparitions du Ressuscité, mais la résurrection n'est pas représentable ni

représentée le plus originellement – elle se célèbre dans l'affirmation “*Tu es mon Fils*”. Qu'il y ait un lien entre ces deux choses-là est attesté par de nombreux textes. Je pense par exemple à ce texte référentiel qui se trouve au chapitre 13 des Actes des Apôtres. C'est un discours de Paul à Antioche de Pisidie, qui dit : « *Ce Jésus que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour selon ce qui est écrit dans le Psaume 2 : “Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre”* ». Il est ressuscité selon la parole prophétique qui dit la résurrection, la parole “*Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre*”. Cela suppose que la filiation a sa source de manifestation dans la résurrection. Alors, comme la résurrection n'est pas représentable, la scénographie du Baptême du Christ, de cette salutation du Christ et de l'humanité, cette reconnaissance d'affirmation de la paternité divine, devient un lieu majeur, le lieu d'ouverture de l'Évangile où est anticipé tout le contenu de la résurrection.

- **Versets 24-27. Demeurer, question du lieu.**

« <sup>24</sup>*Pour vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê, que cela demeure en vous.* » – demeurer est un mot profondément johannique qui a rapport avec la question du lieu, la question “où ?”.

Dieu demeure en nous, nous demeurons en Dieu. Vous allez trouver, à propos du Pneuma, à propos du Christos, à propos de Dieu, un “être dans” qui est énoncé de façon réversible. On dit aussi bien que nous sommes en Dieu et que Dieu est en nous. Cette préposition infiniment précieuse demandera pour nous à être méditée parce qu'elle pose un problème : notre image du “dans” est régie par l'idée d'emboîtement, c'est ou l'un ou l'autre – ou c'est Dieu qui est en nous, ou c'est nous qui sommes en Dieu : on l'emploie indifféremment. Qu'est-ce que ça signifie ? Comment faut-il penser la petite proposition “dans” ? Voilà une question intéressante que nous allons poursuivre, mener jusqu'à un certain terme.

Ces petites prépositions sont très fondamentales, notamment la préposition “dans” parce qu'elle se réfère à une symbolique du lieu, mais pas seulement, nous verrons. L'habitation est une symbolique très importante, je pense même que l'espace doit être pensé à partir de l'habitation.

« *Si demeure en vous ce que vous avez entendu dès l'arkhê* – c'est l'annonce principielle –, *vous aussi vous demeurez dans le Fils et dans le Père.* <sup>25</sup>*Et c'est ceci la promesse qu'il nous a promise, la vie éternelle (aiônios).* » Le mot *zoê* (vie) n'a pas été fréquent jusqu'ici dans notre lecture, néanmoins c'est un des mots les plus fréquents de l'évangile de Jean avec le verbe donner.

« <sup>26</sup>*Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent.* <sup>27</sup>*Et vous, le chrisma que vous avez reçu de lui* – le chrisma, c'est l'enseignement : vous avez reçu l'enseignement essentiel, l'enseignement fondamental – *qu'il demeure en vous.* » Je vous ai dit : nous avons été enduits, imprégnés, oints de connaissance. Nous avons beaucoup de choses à dire sur la connaissance, mais c'en est un petit élément que nous recueillons ici en passant, un élément du langage de la connaissance. Seulement ce connu-là n'est pas une chose inerte, c'est quelque chose qui est actif en nous, c'est quelque chose qui enseigne : « *il vous enseigne (didaskēi) sur toutes choses,* – c'est le didascale, le maître intérieur – *il est vrai et il n'est pas pseudos, et selon qu'il vous a enseignés, demeurez en lui.* »

- **Complexité du verset 28.**

« <sup>28</sup> *Et, maintenant, petits-enfants, demeurez en lui, en sorte que, lorsqu'il paraîtra, nous ayons aisance, et nous ne soyons pas honteux dans sa présence.* » Voilà une phrase assez complexe. Il s'agit ici donc du plein accomplissement de la présence : “lorsqu'il paraîtra”. Nous restons un peu dans la perspective apocalyptique d'une *parousia* à venir, mais il faudra méditer sur ce terme de *parousia*, de présence. Ce qui est évoqué ici, c'est, lorsque cette présence sera accomplie, que nous soyons à l'aise avec lui : *parrhêsia*, un mot magnifique et intraduisible. Ça dit en principe une parole puisque *rhêma*, c'est aussi la parole, mais une parole aisée, une parole de proximité, une présence à l'aise, avec une notion de familiarité. Et le mot qui est son contraire, c'est la honte, le fait de n'être pas à l'aise, *aiskynê*, un mot qui vient très souvent chez Paul, qui est plus rare chez Jean, mais qui se trouve ici. La honte est vraiment un nom du mal-aise, d'une présence qui serait ressentie par nous comme malaise. « *Dans sa parousia* » : dans sa venue. Parousia ne signifie pas originellement venue mais présence, elle a été ensuite, surtout dans l'apocalyptique, pensée comme la seconde venue de Jésus, qui n'est pas un thème originel.

- **Verset 29. Le même et la filiation.**

« <sup>29</sup> *Si vous savez qu'il est juste,* – ici, une petite invitation au comportement. Nous avons parlé du *dikaios* qui est le contraire du péché puisque le péché est *hamartia* mais aussi *adikia* (désajustement). Il est le juste, le bien ajusté – *vous connaissez aussi que tout juste est né de lui.* » Nous revenons à la notion de filiation. Ici ce qui est très intéressant, c'est que nous avons la notion du même, donc l'invitation à une imitation de Jésus qui n'est pas une chose première mais qui est importante dans le Nouveau Testament : du même qui est même parce qu'il est de même source : « *né de lui* ». Ce n'est pas simplement la mêmété formelle, c'est une mêmété génétique – pas génétique au sens courant du terme, mais je dirais plus génétique que générique. On pourrait dire qu'il y a une mêmété générique (formelle), et une mêmété génétique (d'origine, de source). Or nous distinguons très nettement la cause formelle et la cause efficiente<sup>68</sup>. Ce que devient la source, c'est la cause efficiente, et le semblable devient la cause formelle dans notre langage. Or le même vient du même. Vous avez une méditation profonde à faire sur la mêmété, car seul le même connaît le même. Nous vivons aujourd'hui sur une espèce de floraison incontinentale d'altérité. Bien sûr, seulement l'autre n'est pas le contraire du même. Il n'y a pas de même sans autre.

Nous avons abordé un certain nombre de dualités en passant. En voici une qui est fondamentale, essentielle : le même et l'autre. Il ne s'agit pas de produire un slogan au bénéfice de l'un et au détriment de l'autre, il s'agit de penser le rapport intime qui fait qu'il n'y a pas d'altérité sans mêmété, et pas de mêmété authentique sans altérité. C'est une des méditations du deux. Il faut repérer ici les lieux dignes de ruse. Amen.

---

<sup>68</sup> Voir la note dans l'étude des quatre causes au chapitre I, 2° d) : 1JEAN. Ch I. Que veut dire connaître chez st Jean ? Regard sur des notions philosophiques qui règnent en Occident.

## Chapitre VII

### Lecture commentée de 1 Jean 3

#### Réponse à une question sur le diable.

► Sur la question du diable, il y a un grand ménage à faire. Il est dit au verset 8 que “*le diabolos pêche dès l'origine*”. Or j'ai entendu plusieurs fois dans les monastères : “Le diable rode...” Qu'est-ce que cette personnification du diabolos ?

**J-M M :** Nous n'allons pas garder ce mot de personnification. C'est une façon provisoire de parler. Il n'est sans doute ni une personne ni une personnification fictive. Lorsque nous lisons *diabolos*, il ne faut pas intégrer toutes les diableries qui sont dans les folklores, dans les usages, dans les gargouilles des cathédrales. Il ne faut pas rester dans le champ de cet imaginal si on veut entendre quelque chose à ce que dit saint Jean quand il parle de diabolos. C'est une chose très complexe. Les expressions comme roder sont prises aux psaumes. Pour quelqu'un qui avait un usage des psaumes, ça pouvait avoir un sens. Nous, nous sommes tout de suite dans l'imagination fantasmagorique et quasi filmée. Il y a toute une série de films d'épouvante où les diableries abondent, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Nous allons essayer de voir de quoi il est question, à partir d'où ce mot est prononcé.

On serait fondé par ailleurs à questionner le statut ontologique du diable : est-ce un être ou un étant et, dans ce cas, de quel type ? Nous n'allons pas répondre à cette question-là non plus, bien qu'elle ait été abondamment traitée par les médiévaux. Elle suppose tout une angélogologie, la chute de l'ange, etc. Ils reprennent d'ailleurs des choses de la grande apocalyptique.

Mais nous allons nous le demander à ras de texte. Pour moi le texte le plus éclairant en cela est le chapitre 7 des Romains. C'est un commentaire explicite du récit de la Genèse, le premier moment où il est falsificateur et par suite meurtrier, parce que c'est lui qui induira le premier meurtre qui est le meurtre d'Abel par Caïn. Le récit de la Genèse rapporte la falsification par le serpent de la parole de Dieu. Il la falsifie de très peu apparemment, mais cela change tout, si bien que Adam n'entend pas la parole de Dieu, il ne la reçoit que falsifiée, ré-interprétée. C'est la grande thèse de Paul dans ce chapitre 7 des Romains, passage magnifique où cette falsification de la parole est déployée<sup>69</sup>. La thèse de Paul, c'est que la parole de Dieu, qui est une parole donnante : « *Dieu dit “Lumière soit”... Lumière est* », est une parole inopérante quand il dit à Adam : « *Tu ne mangeras pas* ». Comment est-ce possible ? C'est qu'il ne l'entend pas puisque toute parole de Dieu est donnante. Pourquoi n'entend-il pas ? Parce qu'il la reçoit falsifiée par la reprise qu'en fait le serpent et qui en fait une parole de loi. Il fait d'une parole donnante une parole de loi, et de loi assortie de menaces comme toute loi. La législation dit un “tu dois” sous peine de sanctions. Or toute la thèse de Paul est que ce qui sauve n'est pas la pratique de la loi : nous

<sup>69</sup> L'expression « le péché m'a trompé » (Rm 7,11) fait signe vers la parole d'Ève « Le serpent m'a trompée ». Cf : La parole de Dieu est une parole œuvrante (Rm 1, 16) qui nous arrive désœuvrée (Rm 7 et Gn 3).

ne sommes pas sauvés par la pratique de la loi, nous sommes sauvés par l'écoute de la parole qui sauve. C'est une chose extraordinaire qu'on n'entend pas. La parole de Dieu n'est pas une loi au sens de la législation. Tout ce chemin qui commence là, toute cette ouverture d'un espace négatif, qu'est-ce c'est ? Qu'est-ce qu'ouvrir cet espace ?

Dieu merci, on ne m'a jamais demandé d'être exorciste. Mais il y en a. De plus, aujourd'hui, la connaissance de l'inconscient chez les psychologues et les psychanalystes engendre naturellement le soupçon. Les guérisons de possédés que nous voyons dans les évangiles correspondraient à quoi aujourd'hui ? Il y a une infinité de questions autour du diable, depuis les diableries les plus folkloriques jusqu'à la question : comment traduire l'entrée du mal dans le monde ?

Quand Paul dit : « *Le péché fait son entrée dans le monde, et par lui la mort, et il règne sur...* », il parle un langage que nous avons tendance à caractériser comme une personnification. Ce sont des verbes : entrer, régner ; mais entrer et régner ne sont pas des verbes qui suscitent nécessairement cet imaginaire-là. Chez saint Jean descendre, monter, entrer, régner, n'ont pas le même usage que chez nous. Il emploie le même mot pour “monter à Jérusalem” et pour “monter au ciel” : or ce n'est pas du tout la même activité pour les pieds. Il faut que nous poursuivions un décapage intérieur et là, je pense que nous mettons le doigt sur des points qui appartiennent à ce qui fait véritablement difficulté pour l'écoute du langage évangélique lui-même, car notre oreille n'y est pas préparée. Et puis, le discours courant est issu d'une tradition chrétienne de 20 siècles...

Parmi les termes qui font difficulté, on peut relever le mot “haine” dont il est question au verset 15. Pour être bien dans l'Évangile, il faut le dé-moraliser – voyez en quel sens je dis dé-moraliser – mais il faut aussi le dé-psychologiser. Il ne faut attendre de lui ni ce qu'est sensée dire la morale, selon laquelle la haine est plutôt mauvaise, ni la réponse du psychologue qui est néanmoins absolument pertinente dans son champ. Mais, de même que l'Évangile ne parle pas le langage de la morale, il ne parle pas non plus le langage de la psychologie. La morale, il en faut ou du moins il peut se faire que ce soit nécessaire, mais ce n'est pas la tâche de l'Évangile. La psychologie, certes, il en faut, mais ce n'est pas la tâche de l'Évangile non plus. L'Évangile est à la fois autre que le discours du psychologue qui est pertinent dans son lieu, autre que le discours du moraliste et, malheureusement, le moraliste était le même que l'Évangéliste. Mais, en soi, faire de la morale a sa raison d'être. Seulement, ce n'est pas le propre de l'Évangile. Si on traduit entièrement l'Évangile dans le langage de l'éthique, ce qui a tendance à se faire couramment, même dans les plus hauts lieux, si on le traduit intégralement dans le langage de la psychologie, on manque l'essence de l'Évangile. Or c'est cette essence que nous sommes en train de chercher ici.

Nous verrons ici l'usage du mot *haine*, un mot qui accroche dans le texte. La répartition que je fais est pour moi très importante pratiquement, mais elle répond à la question plus fondamentale de l'identité de l'Évangile. Comment se situe-t-il par rapport au monde ? Plus d'une fois j'ai dit : l'Évangile n'est pas une culture et n'a pas vocation à le devenir. Cela permet à l'Évangile d'être un émulateur pour toutes les cultures, un éveilleur par rapport à la tentation d'autosuffisance des cultures. Il ouvre un espace plus grand.

Ça ne veut pas dire que nous pouvons vivre sans cultures. L'Évangile dit : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* ». Cela ne veut pas dire que nous pouvons vivre sans tribunaux.

Quelle est la tâche propre de l'Évangile, quel est son propre ? Le risque est de dire : c'est l'aspect religieux. Mais justement le mot religieux est le pire mot pour dire l'Évangile. Pour autant, je ne dis pas qu'il faut mettre au rancart la vieillie des encensoirs et faire de la morale à la place. Ce n'est pas ce que je dis ! Si je parle du "sacré" au lieu du "saint", c'est pour aller très loin dans la dénégation de la moralisation de l'Évangile. À condition qu'on ne prenne pas le sacré au sens usuel, ni au sens traité philosophiquement par le psychologue ou le phénoménologue. Du reste, je ne pense pas qu'il soit pertinent de faire une étude du sacré *en général* parce que le sacré, il faut à chaque fois aller le voir. Ce qu'on dénomme communément sacré est une invention de l'Occident qui désigne un ensemble de choses par le même mot latin de sacré. Ça correspond à quoi, dans l'Évangile ? Nous avons à apprendre à laisser les choses à leur place propre, à ne pas se méprendre sur les façons de les aborder, de les dénommer même. Nous avons à relire à nouveaux frais nos postures, nos positions par rapport aux données courantes de la vie dans la lumière de l'Évangile.

\*   \*  
\*

Nous revenons à ce chapitre 3 dont nous avons esquissé l'approche.

## 1°) Verset 1.

«<sup>1</sup> *Voyez quelle agapê le Père nous a donnée, que nous soyons appelés enfants de Dieu et nous le sommes.* » – L'agapê dont il est question ici consiste en ce que nous soyons appelés enfants de Dieu.

Par parenthèse, le "que" traduit *hina* qui signifie en grec "afin que", car chez Jean le *hina* (afin que) ne signifie pas afin que. Nous avons ici un très bel exemple de ce qu'il ne faut pas s'en tenir au sens classique de la conjonction *hina*<sup>70</sup>.

"*Que nous soyons appelés*" : il ne s'agit pas ici d'une désignation extérieure. "*Que nous soyons appelés*", c'est : nous avons reçu le nom, c'est-à-dire le nom auprès de Dieu. Notre nom, c'est un appel ; c'est le mot *klêsis* qui est de la même racine que *ekklêsia* et désigne une convocation, une vocation, un appel, autrement dit la donation du nom, la donation de ce qui nous constitue enfants de Dieu. C'est pourquoi "*et nous le sommes*" précise cet aspect de l'appel, un appel qui constitue ce qu'il dit. Que nous le soyons va se préciser également dans le sens du temps, c'est-à-dire que nous ne sommes pas appelés à l'être *plus tard*, ce que va dire le texte : "*Nous le sommes*", entendons "dès maintenant".

« *C'est pour cette raison que le monde ne nous connaît pas, à savoir qu'il ne l'a pas connu, lui* ».

- **Parenthèse : Connaître est une affaire du profond de l'être.**

Je fais ici une petite parenthèse : que signifie la phrase précédente ? Le monde au sens johannique du terme ne connaît pas Dieu, car il n'est pas de Dieu. Donc le monde, pour cette raison, n'a pas pu connaître le Fils de Dieu. « *Il est venu vers le monde et le monde ne*

<sup>70</sup> Cf Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.

*l'a pas connu* » parce qu'il ne pouvait pas le connaître. Le monde en tant que monde, c'est-à-dire en tant que régi par la mort et le meurtre – n'oublions jamais cela – ne peut pas connaître. Il ne peut pas connaître parce qu'il n'est pas homogène avec Dieu, parce qu'il n'est pas de même racine ou de même semence que Dieu. C'est pourquoi être enfant sera appelé être de la semence de Dieu, du *sperma* de Dieu. Le même connaît le même. L'autre comme tel ne peut pas connaître le même.

« *C'est pour cela que le monde ne nous connaît pas*, – “pour cela que”, c'est *oti*, parce que, qui appelle la même réflexion que pour *hina*, “afin que” ; ça fait une traduction littérale inaudible, mais on voit très bien le sens – *pour cela que le monde ne l'a pas connu* ». Donc connaître est une affaire du profond de l'être, c'est-à-dire que être et connaître vont ensemble. Je connais comme je suis, et “je connais” dans cette perspective n'est pas du tout dans l'altérité.

Les phrases sont nombreuses chez Jean où il est dit que je n'entends qu'à partir d'où je suis – le verbe entendre également – ce qui prélude à « *Nous le verrons parce que nous serons semblables à lui* ». Les verbes entendre, voir, connaître (dans le grand sens du terme) sont portés par cette même structure de base. Le mot semblable, ici *homoioi*, c'est *homo*, le même. Disons que chez nous, on pourrait dire *homogène*, d'autant plus que le mot grec est *homo-genês* : de même race, de même racine, de même semence.

La petite parenthèse « *C'est pour cela que le monde ne nous connaît pas* » fait allusion à une situation de persécution qui est déjà avancée à l'époque où Jean écrit, et tout cela est développé dans le chapitre 15 de son évangile.

## 2°) Verset 2 : le même connaît le même.

« <sup>2</sup>*Bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et n'a pas encore été manifesté ce que nous serons.* – notre être est encore un avoir-à-être, c'est-à-dire que nous sommes toujours dans un processus séminal qui n'est pas encore pleinement accompli – *Nous savons que quand il se manifestera, nous serons semblables à lui et nous le verrons comme il est.* »

Nous sommes invités par là à plusieurs réflexions.

### • Le thème de la mêmeté à propos de l'agapê du Père.

Ici l'*agapê* n'est pas présentée comme un sentiment, comme une vertu ou comme un commandement, mais comme l'acte par lequel Dieu nous aime : l'*agapê* consiste en ce que nous avons été appelés à être ses enfants, et nous le sommes.

Et la caractéristique de la paternité, c'est une mêmeté, une mêmeté telle que, nous le savons, le Fils ne peut faire que ce que fait le Père (Jn 5, 19). Donc l'idée, ici, est que le fruit – car l'enfant est le fruit – est selon la semence et agit selon la semence, c'est-à-dire qu'un pommier ne produit que des pommes.

Ce thème de la semence est un thème tout à fait initial. Dans la Genèse, lors de la création des plantes, il est marqué à chaque fois : « *et chacun selon sa semence* » ou « *avec sa semence en lui* ». C'est un trait essentiel.

- **Repenser l'essence de la paternité.**

Ceci nous inviterait à méditer sur la façon d'entendre la paternité de Dieu et du même coup notre filiation. Le mot de semence, *sperma*, ne peut guère sonner à notre oreille que comme une sorte de parabole ou d'image ; et cependant ce n'est pas la bonne façon de s'y prendre. Il faudrait réfléchir sur l'essence de la paternité. La paternité n'est pas essentiellement d'essence biologique, la paternité consiste essentiellement à être selon la semence, selon la volonté, selon le désir, à être "reconnu"... L'essence de la paternité réside dans la reconnaissance de paternité.

On distingue les paternités dans l'ordre de la nature et les paternités dans l'ordre de l'adoption. Et nous, nous pensons en général que les paternités dans l'ordre de l'adoption sont de moindres paternités. C'est le contraire. L'essence de la paternité est dans la reconnaissance, dans l'acte qui dit : « Tu es mon fils », dans la parole qui "fait" efficacement. La paternité a bien des aspects : un aspect biologique ; un aspect notarial : l'héritage est une chose très importante dans l'histoire des sociétés ; un aspect d'État civil : nous sommes enregistrés en référence à notre père – le nom du père ; et puis chez nous il y a un aspect psychologique, dans le champ de la psychologie, avec le rapport du père et du fils, depuis Œdipe relu par Freud – il n'est pas sûr que ce soit bien le sens de l'Œdipe grec, peu importe. Il faut repenser l'essence de la paternité.

- **L'humanité, un Homme en Christ.**

C'est pourquoi je ne traduis jamais : « que nous soyons fils adoptifs ». La théologie dit que le Christ, le Verbe, est fils naturel et que nous sommes fils adoptifs. On comprend très bien ce que cela veut dire puisqu'il est de nature divine au sens strict du terme et que nous sommes appelés fils aussi ; mais ce n'est pas bien. Ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas de différence entre le Christ et nous, mais la différence n'est pas là. Il faut garder que nous sommes, non pas fils Monogène ("Fils un"), mais les enfants : les enfants déchirés, dispersés, mais appelés à être réconciliés et reconduits dans le "Fils un" : comme si l'homme primordial, Adam Qadmon, comme dit la Cabale, s'était déchiré, défait, et qu'il ait à se reconstituer. L'humanité est un Grand Homme, un Homme en Christ. Ceci est très important pour savoir qu'il n'est pas simplement un autre parmi d'autres, parmi nous. Il est l'unité de notre multiplicité déchirée. C'est ce qui fait qu'il peut œuvrer pour l'humanité. C'est son statut. Il peut mourir pour nous, c'est nous qui mourrons quand il meurt parce qu'il est quelque chose du profond de l'unité de l'homme.

- **C'est à partir de l'insu que le prétendu su s'éclaire.**

Par exemple au II<sup>e</sup> siècle, saint Justin – qui est très important parce qu'il est de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle – écrit que le Christ n'est pas né selon la nature de Dieu mais par volonté. Ce qui est le contraire de ce que dit la théologie. Mais le sens n'est pas le même ! Il veut dire par là qu'il ne s'agit pas d'une naissance matérielle, mais d'une naissance par un désir spirituel, un désir propre.

Alors, au sujet de l'adoption, du surnaturel, de naître par volonté, il faut prendre l'habitude de penser que nous ne devons pas entendre le haut à partir du bas. Le bas : c'est ce que

nous savons de la paternité. Or ce que nous savons du bas, il ne faut pas le projeter dans le haut (dans le spirituel). Il faut penser premièrement le spirituel.

Pour donner un autre exemple : quand Paul utilise cette fois, non pas la première dualité, la dualité père-fils, mais la deuxième dualité qui est époux-épouse (masculin-féminin), quand il en parle dans l'épître aux Éphésiens, au chapitre 5 dans le texte bien connu, il ne veut pas dire : « Voyez quelle belle unité est le mariage. Eh bien, le rapport entre Dieu et nous, c'est pareil ». Dieu merci, non ! Le mariage n'est pas spontanément une belle unité, du moins il me semble. Mais au contraire, ce qui est en question ici, c'est l'indicible unité de Christos et Ekklesia, c'est-à-dire du Christ et de l'humanité convoquée qu'on peut appeler "enfants de Dieu"<sup>71</sup>.

Par ailleurs – c'est un autre aspect – cette unité-là constitue l'invitation à ce que nos unités terrestres, le plus possible, s'approchent et se conforment à cela. L'unité que nous expérimentons n'est pas ce à partir de quoi on pense. C'est à partir de l'insu que le prétendu su s'éclaire. Il faut repenser ce que nous croyons savoir à partir de l'insu. C'est le haut qui éclaire le bas. Ce qui fait que les paraboles ne sont pas des exemples, ne sont pas des métaphores, ne sont pas des images pour nous aider à comprendre. Pas du tout. Les paraboles sont faites "pour qu'on n'entende pas", c'est dit en toutes lettres dans le texte, c'est-à-dire pour recéler en elles leur sens propre de telle sorte que nous nous mettions à l'œuvre pour le découvrir. La parabole est une énigme qui induit le chemin de la pensée. La parabole est le lieu de la plus haute pensée.

### ● Reprise de ces thèmes.

Donc voilà plusieurs suggestions de réflexion que nous pouvons faire à partir de ces quelques versets, dans plusieurs directions.

- L'agapê est un acte de Dieu, premièrement.
- Cet acte de Dieu prend plusieurs noms. L'agapê consiste en ce qu'il envoie le Fils, c'est dit ailleurs, ce qui est un événement, un avènement, un venir.

La première agapê, ce n'est pas l'agapê dont nous aimons Dieu, c'est l'agapê par laquelle Dieu nous aime, c'est dit en toutes lettres plus loin, au chapitre 4. En Dieu il n'y a pas de différence entre des dispositions et des actes.

L'agapê de Dieu se manifeste et apparaît, nous la recueillons dans la venue du Christ, ou dans l'envoi du Christ par le Père, c'est-à-dire que l'un vient et l'autre envoie, mais c'est la même chose car, de toute façon, cette distance est sans distance. Il n'y a pas de distance en ce sens-là entre le Père et le Fils. « Le père a envoyé son fils mourir pour nous. Oh, il ne pouvait pas venir lui-même ? Le gamin, les corvées c'est toujours lui qui les fait » ! Ah oui, le rapport père-fils demande à être soigneusement pensé. Le Père et le Fils ne sont jamais disjoints, jamais séparés. Cependant cet unique mouvement, cette unique présence s'appelle *envoi* du côté du Père et *venir* du côté du Fils.

Donc nous avons vu des choses sur l'agapê. J'ai indiqué des lieux de méditation sur la façon d'entendre la paternité et donc la filiation. J'ai donné quelques indices qui sont tous

<sup>71</sup> Voir Ep 5, 21-33 (subordination homme/femme) ; 1Cor 11, 7-11 (voile sur la tête de la femme).

plus ou moins des échos de ce que nous allons trouver ailleurs chez Jean lui-même. Nous avons relevé également qu'il y a ici, du point de vue du temps, un déjà-là qui n'est pas encore pleinement accompli, ce qui ouvrirait beaucoup de questions aussi. Nous avons relevé par ailleurs un principe constant de cette pensée, à savoir que c'est le même qui connaît le même, et seulement le même.

### 3°) Versets 3-4.

#### a) Lecture des versets.

« <sup>3</sup> *Tout homme qui a cette espérance en lui se purifie comme lui est pur.* » Voilà une application de la mise en œuvre du même. Nous avons entendu cela à propos de la *dikaiosunê*, de l'ajustement, de la justice : « *Si vous savez qu'il est juste, vous savez que tout homme qui fait la justice est né de lui (ou engendré de lui)* » (2, 29). Il est né, donc il est semblable. Le mot "engendré" a induit la thématique des enfants (3, 1a). Donc naissance et similitude ont été développées. S'ouvre une parenthèse (3, 1b) à propos de la persécution qui indique la position du monde par rapport à cela. Retour sur la similitude : « *nous serons semblables à Lui* » (3, 2b). Et le point maintenant qui va se développer, c'est la similitude et la différence (la différence, c'est le péché).

« <sup>4</sup> *Tout homme qui fait le péché fait aussi l'anomia – nous allons expliquer ce terme – car le péché est anomia.* »

Il y a une marche propre au texte johannique qui est quelque peu circulaire. Ce serait intéressant de prendre tout un temps pour voir comment Jean compose. Je ne fais que l'indiquer. Je reviens au thème du péché qui est ouvert maintenant, la différence entre ce qui est semblable à Dieu et le péché.

#### b) À propos du péché.

Quelques généralités à propos du péché.

##### ● Le vocabulaire.

Il y a de nombreux mots en grec pour dire *péché*. Dans notre texte nous en recueillons trois : nous avons déjà rencontré *hamartia* en grec qui est le plus fondamental, *ḥaṭa* en hébreu qui dit "manquer le but", manquer le point de la cible ; *adikos* (désajusté) est une autre façon de dire à peu près la même chose ; et vous aurez un troisième mot qui se trouve ici, *anomia* qui est littéralement la non-légalité (*nomos*, c'est la loi). Cela ne veut pas dire que le péché est une infraction à la loi parce que la parole de Dieu n'est pas une parole de loi.

Le mot *nomos* est un mot grec qui désigne la législation, mais il est employé aussi pour traduire le mot hébreu *Torah*. Or la *Torah* est appelée la loi, mais ce n'est pas l'essence de la signification du mot, et d'autre part Paul l'appelle aussi *Graphê*, l'Écriture. Paul dénonce la loi comme loi, comme législation. Mais tout l'Évangile est selon l'Écriture comme Écriture. C'est le même texte mais, si la parole est interprétée comme législation, elle est dénoncée, puisque la parole de Dieu n'est pas essentiellement une parole de loi. La parole de loi est négative chez Paul, et cependant elle a été réutilisée par Dieu après que sa parole

ait été modifiée en parole de loi. Elle a été réutilisée positivement, mais comme un soin, nous dirions palliatif, pour le monde juif, un soin palliatif en tant que loi, c'est-à-dire qu'elle ne soigne pas, elle ne guérit pas, mais c'est un moindre mal, elle préserve, elle prépare la "venue de". Telle est la perspective paulinienne.

- **Le péché est une surdité.**

Donc le péché n'est pas d'être contraire à la loi au sens de la législation, mais c'est de ne pas entendre la parole, la Torah, c'est-à-dire la Parole de Dieu, l'Écriture. Le péché est une surdité. Et quand Jean définit en premier le péché, il le définit comme ne pas entendre la Parole, ne pas recueillir la Parole. Le seul péché, c'est d'être spirituellement sourd, et à l'inverse, la seule œuvre, c'est d'entendre. « *Que ferons-nous pour œuvrer les œuvres de Dieu ?* » – c'est la question qu'on pose au chapitre 6 à Jésus –, « *Que vous croyiez* » c'est-à-dire que vous entendiez. Il y a une seule exclusion, c'est l'exclusion du diabolos, c'est-à-dire du refus d'entendre, ou de la falsification de la parole.

- **Quelques éléments de distinction à propos du péché.**

Nous avons ici quelques éléments à propos du vocabulaire du péché. Il faudrait les mettre en rapport avec notre capacité d'écoute de ce mot. Je dis quelques éléments fondamentaux pour éclairer provisoirement, ce n'est pas véritablement notre sujet, mais c'est important.

Premier élément de distinction : le péché, ce n'est pas la culpabilité au sens moderne du terme car, au sens moderne, culpabilité signifie sentiment de culpabilité. On peut distinguer le sentiment de culpabilité et la culpabilité authentique, et cette disjonction est très importante. Aujourd'hui, quand on parle de péché, on est tout de suite dans le sentiment de culpabilité. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. D'autant plus que quelqu'un peut n'être pas du tout coupable et avoir un sentiment pathologique de culpabilité ; à l'inverse, un fieffé coquin peut très bien n'avoir aucun sentiment de culpabilité. Même chez nous la culpabilité et le sentiment de culpabilité ne sont pas la même chose. Nous avons tendance à les confondre.

Deuxième élément de distinction : le péché ne se comprend pas comme une infraction à la loi.

Troisième élément de distinction : la question des rapports du péché et du malheur. Je fais faire souvent cet exercice quand on traite explicitement du péché, de mettre sur deux colonnes les mots qui ont la racine *mal* et ceux qui ont la racine *mé*, c'est-à-dire la colonne qui indique du malheur et la colonne qui indique de la malfaisance. Par exemple, dans notre propre langue, nous mettons spontanément un rapport entre le péché et la mort. Il y a un mal fondamental qui se déploie dans le registre du méfait, de la malfaisance et dans le registre du mal-heur, du mal-aise, du mal-être, la mal-adie etc. Notre langue elle-même voit ce rapport. Cependant il n'a pas à être pensé comme un rapport causatif, pas en ce sens que le méfait serait la cause du malheur, autrement dit, pas dans le registre crime/châtiment ou péché/punition. En ce sens-là nous avons esquissé des choses de ce genre hier à propos de la mort punitive. En fait elle n'est ni naturelle ni punitive. Elle n'est pas naturelle dans l'Écriture parce que la notion de nature n'existe pas dans l'Écriture. Et elle n'est pas punitive

non plus, en dépit des apparences. Cependant il y a un rapport, il y a même une sorte d'identité radicale.

Dernière remarque : ce sont des indications de chemin. Dans le travail au moins, même si on ne peut pas le prononcer partout, il faut, pour réfléchir, garder le nom de “péché” et ne pas l'édulcorer par “la faute”. En effet, le péché, qui est un mot propre de notre Écriture, s'il est pris dans son sens scripturaire, a une signification positive que les autres termes n'ont pas. Car dans l'Écriture il n'est loisible de parler du péché qu'à la lumière du pardon. Tout discours sur le péché qui n'est pas dans la lumière du pardon, qui est donc un discours de moraliste, ne fait que redoubler le péché. Le péché n'a son sens ultime que dans le pardon. C'est même le lieu de la manifestation du plus grand don qui est le pardon. Le mot de pardon, à nouveau, pose beaucoup de problèmes chez nous : difficulté à le penser et difficulté aussi à le pratiquer probablement. Donc le mot de pardon lui-même que je viens de prononcer ici n'est qu'une simple indication de chemin à nouveau. Il faudrait investir tout cet espace de réflexion sur le pardon.

Ce sont de petites indications. Nous revenons maintenant à notre texte.

#### 4°) Versets 5-10.

##### a) Versets 5-8.

« <sup>5</sup>*Et vous savez que Celui-ci a été manifesté pour lever les péchés* – c'est toujours la même expression « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché* » – **et en lui, il n'y a pas de péché.** – c'est la première chose que nous avons entendue : la ténèbre n'est pas en lui – <sup>6</sup>*Tout homme qui demeure en lui ne pèche pas.* – l'homme qui demeure en Christ ne pèche pas – ***Tout homme qui pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu.*** »

Notre verbe connaître est ici en hendiadys avec le mot voir. Hendiadys signifie littéralement un seul en deux, un seul à travers deux, c'est-à-dire une seule chose dite en deux mots. Les hendiadys pullulent chez Jean, c'est très important de les reconnaître parce que cela change le sens de beaucoup de phrases. Par exemple prenons des substantifs : « plein de grâce et vérité », grâce et vérité : une seule chose en deux mots ; « adorer en Pneuma et vérité », c'est la même chose en deux mots ; « naître d'eau et esprit », « il vit, il crut » (Jean au tombeau) : un voir qui est croire ; ici voir et connaître c'est la même chose. Vous vous rappelez que nous avons commencé notre lecture : « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu...* » c'est à chaque fois la même chose, mais sous des aspects différents. S'il y a deux mots, il y a une raison, il y a une différence, mais c'est la même chose, étant entendu que le comble de la mêmeté est d'être l'unité de deux. La grande unité est l'unité de deux et non pas l'isolement ou la solitude ou l'enfermement.

Nous poursuivons parce que s'esquisse là une difficulté très grande qui est peut-être déjà à notre oreille.

« <sup>7</sup>*Petits enfants, que personne ne vous égare.* – *planeîn*, errer ; quand on erre, on n'est pas garé, on est égaré. – ***Tout homme qui fait l'ajustement*** – nous avons donc le nouveau mot péché qui sera désajustement, et puis son contraire l'ajustement, la justice si vous voulez. Donc nous sommes toujours dans la mêmeté : celui qui fait l'ajustement, laisse

venir en soi l'ajustement – *est comme lui, bien ajusté.* <sup>8</sup> *Celui qui fait le péché est du diabolos,* – nous allons revenir au schème de la paternité puisque nous avons ici une autre paternité – *car le diabolos pêche ap-arkhé.* – nous avons eu l'occasion de dire la signification de cet *ap-arkhé* : il est le prince ou le principe du péché, c'est-à-dire de la falsification, du meurtre et de l'adultère. – *Et, pour cette raison, est apparu le Fils de Dieu, qu'il détruit (dissolve) les œuvres du diabolos.* » – Ces œuvres qui sont des œuvres vaines, sans consistance, néanmoins ont pour nous beaucoup de poids, mais elles n'ont pas de consistance authentique. Elles sont faciles à dissoudre... enfin, l'œuvre du Christ est de les dissoudre.

## **b) Versets 9-10. Semence du diable et semence de christité.**

« <sup>9</sup> *Tout homme qui est né de Dieu ne fait pas le péché puisque le sperma (la semence) de Dieu demeure en lui et il ne peut pécher, puisqu'il est engendré de Dieu.* <sup>10</sup> *À ceci sont reconnaissables les enfants de Dieu et les enfants du diabolos : tout homme qui ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, ni celui qui n'aime pas son frère.* » Nous avons le diabolos qui a une paternité, mais celle-ci est une paternité vaine : le diabolos est une vanité, une vanité active, et prodigieusement active, ça fait du bruit. Donc nous avons ici deux semences.

### **• Le point qui fait difficulté : notre conception de l'homme.**

Voilà un point qui fait difficulté parce que, par expérience, quelqu'un qui est enfant de Dieu pêche néanmoins. D'autre part, il nous est difficile de penser qu'il y ait des hommes de race diabolique et d'autres de race divine. Voilà une grosse difficulté, il faut la pàtir, cette difficulté, parce que de sa solution résulte quelque chose d'extrêmement important, à savoir ce que nous appelons un homme.

Notre conception de l'homme est celle d'une autosuffisance et d'une unité compacte autonome et bien unifiée, un individu comme nous disons, c'est-à-dire un indivisible. L'homme est au contraire divisé, il y a en chaque homme quel qu'il soit semence de Dieu, et en chaque homme quel qu'il soit semence de diabolos. Voilà l'ouverture prodigieuse à laquelle nous convie le texte de Jean. Et ce qui est dit de la situation globale du monde : « *la ténèbre* – c'est la même chose que le diabolos – *est en train de partir et la lumière déjà (en nous) luit* » (1 Jn 2, 8), c'est une autre façon de dire la même chose. L'homme est un homme déchiré, déchiré à l'intérieur de lui-même et déchiré dans sa relation à autrui (*dieskorpismena*)<sup>72</sup>. Les enfants de Dieu sont des déchirés pour être des réconciliés avec eux-mêmes et avec autrui simultanément.

Donc en quoi consiste le jugement ? Le jugement ultime, le discernement ultime de ces deux semences, le jugement dernier, ne passe pas entre toi et moi, mais à l'intérieur de chacun de nous. L'ultime jugement sépare ce qu'il y a en chacun de semence diabolique et de semence christique, de christité. Voilà un point très important qui n'est pas, je crois, tellement entendu. Ceci pose ensuite des questions, bien sûr, mais voilà pour moi quelque chose qui est une très grande ouverture. On ne peut pas entendre Jean si on n'entend pas

<sup>72</sup> Le mot *diskorpismena* (déchirés) se trouve en Jn 11. Voir [Jn 11, 49-53 : Mourir pour les déchirés ? La bonne prophétie d'une mauvaise parole. La plus haute unité.](#)

cette radicale incompatibilité, intransformabilité de ce qui est d'une semence à une autre semence. Il n'y a pas de mutation des espèces dans cette perspective-là, même pas de greffe.

- **La parabole de l'ivraie (Mt 13, 24-30).**

Pour éclairer ce que nous venons de penser, nous pouvons entendre cette fois une parabole qui se trouve dans les Synoptiques, qui n'est pas chez saint Jean mais en Mt 13, et que je résume rapidement : le père de famille a semé dans son champ du bon grain ; l'adversaire, de nuit naturellement, sème par-dessus de l'ivraie. Au bout d'un temps, voilà que l'ivraie paraît avec, ou peut-être même avant, le bon grain. Alors les serviteurs disent : "mais tu as semé..." "Non, dit-il, c'est l'adversaire qui a fait cela". "Veux-tu que nous allions arracher l'ivraie ?". "Non, non, de peur que, arrachant l'ivraie, vous arrachiez en même temps le bon grain".

La haine ("celui qui n'aime pas son frère") c'est de l'ivraie, et ce n'est pas de l'ivraie à arracher de toutes forces. Elle peut être au contraire la condition de la survie. Nous n'avons pas la capacité en nous de séparer ultimement l'un et l'autre, sous peine sans doute de se perdre, tout simplement. Cela seul Dieu le fait car c'est à lui que revient l'ultime discernement, l'ultime jugement.

Chacun de nous est le champ en question. En effet cette parabole a pu être entendue du monde, c'est-à-dire que dans le monde il y a des bons et des mauvais ; mais le cosmos, chez les anciens, c'est aussi le micro-cosmos, et le micro-cosmos, c'est l'homme, c'est-à-dire que l'homme est aussi un champ et, dans le champ de chacun, il y a bon grain et ivraie.

- **À quoi nous invite la Parole de Dieu ?**

Nous avons ainsi une parole de Dieu qui n'est pas une parole de loi, qui est une parole éclairante, une parole qui éclaire notre situation, notre site, et qui nous invite à être semblable à lui, c'est toute l'invitation du texte de Jean.

« *Je vous écris que vous ne péchiez pas* » (1 Jn 2, 1) : ce n'est pas une parole qui condamne du fait du péché, parce que le péché est lui-même la condition du pardon, c'est-à-dire du plus grand don, ce qui ne veut pas être entendu comme une invitation à pécher. C'est la grande thèse de Paul.

Or déjà du temps de son temps, Paul est obligé de dire : il ne suit pas de ce que j'annonce ici que nous ayons tout loisir de pécher, que le péché n'ait pas d'importance. Et quand en plus il dit que « *là où le péché abonde, la grâce surabonde* » (Rm 5, 20), ça ne signifie pas que ce soit une invitation à pécher pour... même si on risque de l'entendre ainsi. Et cependant ce n'est pas parce qu'il y a un risque qu'il faut éviter la parole infiniment précieuse qui porte avec elle ce risque. Il faut entendre la parole infiniment précieuse et essayer d'éviter le risque. La prédication évite souvent cela à cause du risque. Je vous ai dit qu'on prêchait souvent le semi-pélagianisme plutôt que la doctrine chrétienne authentique, c'est-à-dire qu'on prêche la responsabilité ultime, la décision etc. Là, nous sommes sur une crête de pensée et moi, ça m'enthousiasme. Cette lecture doit aussi libérer des fausses conceptions du péché, enfin je l'espère.

## • Du bon usage des valentiniens.

C'est l'occasion pour moi de dire une petite chose : je lis beaucoup les valentiniens, ces gnostiques du début du II<sup>e</sup> siècle, qui sont les premiers commentateurs de Jean. Ils gardent la structure johannique et paulinienne de pensée et ils sont légitimement dans la grande Église. Cependant au bout d'un certain temps ils en viennent à penser qu'il y a des hommes qui sont christiques et des hommes qui sont diaboliques, parce qu'ils commencent à entendre ce qu'il en est de l'homme sur le mode occidental d'une humanité close. Et très légitimement ils seront éjectés à ce moment-là de la grande Église.

Souvent les hérésies sont très intéressantes parce qu'elles sont l'indice de quelque chose qui a dévié. En même temps, en perdant cela on perd quelque chose qui était précieux, donc il faut y revenir et les relire. C'est pourquoi les valentiniens m'ont aidé. La plupart des exégètes, des gens de l'Écriture, lisent le Nouveau Testament à partir de l'Ancien, c'est bien. Moi je le lis à partir des valentiniens, c'est-à-dire à partir des premiers commentateurs, c'est ce qui me permet de découvrir des choses que d'autres ne voient pas<sup>73</sup>.

## 5°) Versets 11-12.

### a) Verset 11 : une proclamation décisive.

Il m'est arrivé plusieurs fois avec d'autres groupes, de lire et de méditer cette lettre de Jean. Très souvent je commence par le verset que nous abordons maintenant. C'est un verset qui se trouve au beau milieu du chapitre qui est lui-même au beau milieu de la lettre. C'est une proclamation très décisive, très simple mais très importante où intervient le terme d'agapê qui ouvre la réflexion sur l'agapê pour les chapitres qui suivent.

« *<sup>11</sup>Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue dès l'arkhê, que nous avons agapê mutuelle (ou réciproque)* », que nous nous aimions mutuellement (ou les uns les autres). Nous avons déjà aperçu la structure d'un énoncé de ce genre : « *car c'est ceci l'annonce* ». Vous pourriez aller voir les autres fois, c'est forcément la même chose, mais ce n'est jamais les mêmes termes. Une forme semblable : « *et c'est ceci l'entolê* » : la disposition, *entolê* qui se traduirait par précepte. Du reste ici, on attendrait plutôt : « c'est ceci le précepte, que nous avons entendu dès l'arkhê, que nous nous aimions les uns les autres » puisque c'est censé être un commandement, et même le premier commandement. Non, c'est une annonce, c'est l'annonce d'une nouvelle : que l'espace d'agapê nous soit ouvert mutuellement. Du reste, de façon très drôle, lorsqu'il est annoncé que la ténèbre est en train de passer et que la lumière déjà luit, ce qui est une nouvelle, c'est en revanche le mot *entolê*. Or ce n'est évidemment pas un précepte. Donc voyez avec quelle précaution il faut prendre les mots. Et les traductions réclament de l'attention.

« *Que nous avons entendu dès l'arkhê* » : le thème d'entendre dès l'arkhê (principiellement) n'est pas essentiellement ou premièrement peut-être l'indication d'un temps où nous avons déjà entendu (dès le début) ; il est plutôt comme le principe, comme l'essentiel porteur du reste, comme ce qui retient la totalité du discours. « *Agapê*

<sup>73</sup> Sur les valentiniens voir par exemple [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angéologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote.](#)

*mutuelle* » : nous aurons à voir les rapports entre : l'*agapê* de Dieu, c'est-à-dire l'*agapê* par laquelle Dieu nous aime ; l'*agapê* par laquelle nous aimons Dieu ; et l'*agapê* par laquelle nous nous aimons mutuellement. Il y a là trois emplois qui demandent à être pensés à partir de leur source, de leur lieu. Le rapport des trois demande aussi à être pensé. *Agapê* désigne donc ici quelque chose comme une qualité d'espace de relation.

### **b) Verset 12 : la figure archétypique de Caïn.**

« <sup>12</sup> *Non pas comme Caïn qui était du mauvais et qui a égorgé son frère.* » – il s'agit de penser ici la mort et la fratrie. Chez Jean on ne pense pas à partir d'une définition de ce que c'est, mais par référence à l'archétype. Penser la mort, c'est se référer à la première mort. On pourrait dire *prototypos*, mais plus radicalement *archétypos*, la première mort. La première mort est un meurtre. La première mort n'est pas seulement un meurtre, c'est un fratricide. C'est donc un lieu excellent pour penser le sens authentique de la fratrie entre les hommes et du rapport en elle de l'*agapê* et du meurtre. Ce qu'il en est de l'homme se pense souvent, surtout en perspective paulinienne, non pas à partir d'une définition de l'homme, mais à partir d'Adam, de la figure archétypique d'Adam, des Adam, puisqu'il y en a trois<sup>74</sup>. Ici, chez Jean, c'est à partir de Caïn. L'intérêt est très grand parce qu'il s'agit d'annoncer la résurrection et l'*agapê* d'un même mouvement. Vous pourriez me dire : pas du tout, ce que nous avons entendu dès l'*arkhê*, c'est “Jésus est ressuscité”.

Comment penser d'un même mouvement la résurrection et l'*agapê* qui sont, comme on sait, des maîtres mots de l'Évangile, mais qui ne sont pas deux choses différentes ? C'est pourquoi ailleurs Paul nous dit : « *C'est ceci l'Évangile, que le Christ est mort et ressuscité* », et ici : « *que nous ayons agapê mutuelle* ». C'est la même chose, c'est parce que la mort et le meurtre surgissent dans le même, qu'on comprend que la vie (la résurrection) et l'*agapê* se manifestent comme le même : la vie par opposition à la mort, l'*agapê* par opposition au meurtre. Voilà.

Je reviens sur la signification de l'énigme : l'annonce essentielle c'est “Jésus est ressuscité” ; or ici l'annonce essentielle, c'est l'*agapê*. Qu'est-ce qui permet que cela soit pensé ensemble ? C'est que, de fait, de la même manière, la mort et le meurtre étaient pensés ensemble puisque la résurrection, c'est le dépassement de la mort, et l'*agapê* c'est le dépassement du meurtre. Il faut donc bien percevoir la puissance de ces quelques mots : « *Non pas comme Caïn qui était du mauvais* ». Il était “du mauvais”, car ce qui œuvre ici, c'est la semence de diabolos, la semence du meurtre qui est en Caïn.

« *En grâce de quoi l'égorgea-t-il ? Parce que ses œuvres étaient mauvaises, et celles de son frère bien ajustées.* » Ceci ouvre une autre question : est-ce que Caïn tue parce qu'il est mauvais, ou est-ce qu'il est mauvais parce qu'il tue ? Question à dissoudre : ce n'est pas

<sup>74</sup> Dans l'épître aux Romains, Paul évoque l'entrée du péché de trois façons différentes dans le langage adamique, ce qui donne lieu à trois figures d'Adam pécheur : “Adam ils” (Rm 1), “Adam il” (Rm 5) et “Adam je” (Rm 7). Adam n'apparaît comme tel qu'au chapitre 5, mais il est l'archétype qui sous-tend les deux autres récits, au chapitre 1, où il s'agit des hommes (ils), et au chapitre 7 où il s'agit de Paul (je). Par ailleurs, dans la Genèse, Paul distingue deux Adam : Adam de Gn 1 qui est le Christ, et Adam de Gn 2-3 qui est l'homme adamique pécheur (mais parfois Adam de Gn 2 est mis au compte de l'Adam de Gn 1). Et saint Jean, ici, parle de Caïn qui égorge son frère en Gn 4.

la question. Il y a une entre-appartenance de l'être mauvais et du meurtre. La causalité ici n'est pas en question. On ne cherche pas la responsabilité.

À la question : « D'où vient le mal ? » qui est une question immense, Jésus a déjà répondu. Dans le chapitre 9 de l'évangile, le chapitre de l'aveugle de naissance, les disciples posent la question : « *Qui a péché pour qu'il naquît aveugle, lui ou ses parents ?* », question qui se comprend très bien. Il y a la question qui nous est bien familière : « qui est responsable ? ». Mais comme en plus il est né comme cela, aveugle, c'est difficilement lui, alors ça peut être ses parents. Réponse de Jésus : « *Ni lui, ni ses parents* »<sup>75</sup>. Par parenthèse : ni son arrière-arrière-arrière-grand-père Adam. Peut-être que le récit d'Adam n'est pas fait pour poser la question de qui est responsable.

### **c) L'approche évangélique du Fiat lux (Lumière soit) de Gn 1.**

Ceci étant, la lecture qui est faite de la Genèse par le Nouveau Testament n'est en aucune façon le sens conjecturable de celui qui a écrit la Genèse. Ceci est très important. C'est vrai pour toute lecture traditionnelle, c'est un travail constamment à faire et refaire de penser sur des schèmes qui sont des propositions de sens.

On peut approcher la Genèse de bien des façons. On peut l'approcher par exemple à la manière juive qui est la plus proche que je connaisse de l'approche évangélique, je veux parler de la Cabale. Il est hautement probable que ce n'est pas écrit au départ dans la figure de ce que lit la Cabale pour la Genèse, pas plus que ce n'est écrit au sens de Paul (2 Co 4, 6) que Tertullien reprend en disant : « *“Dieu dit : 'Fiat lux', et la lumière fut”, c'est-à-dire le Verbe* » (Adversus Praxeas XII). Seulement la perspective du Nouveau Testament est celle-ci : l'Écriture est la semence, la venue du Christ est secrètement engrammée dans l'Écriture. Or c'est au fruit que je connais la semence, donc c'est la venue du Christ qui me permet de relire ce que, sans cela, je ne pouvais en aucune façon lire dans l'Écriture. On peut lire la Genèse d'une façon juive ; on peut la lire d'une façon christique – l'Évangile est une lecture christique ; on peut la lire à la façon de la théologie classique ; on peut la lire à partir des principes de l'historico-critique, de l'histoire critique. Si vous le faites à partir de l'historico-critique, en aucune façon vous n'allez trouver le Christ dans la Genèse.

L'histoire de la signification de la lecture de l'Écriture est quelque chose de très mouvant, de très complexe, c'est une belle histoire. Nous sommes régis par l'idolâtrie du "fait", alors qu'un fait opaque, ce n'est rien du tout. Quand je dis : la venue du Christ est un "événement", je dis tout le contraire de : c'est un fait. Un avènement ou un événement n'est pas un fait. Un événement est l'intrication de protagonistes et de témoins. Un événement, c'est que ça vienne, que ça se reçoive, et que les protagonistes soient attestés par des témoins. Les témoins font partie de l'événement. Autrement dit, l'écriture de saint Jean fait partie de l'événement christique. Ce n'est pas le fait brut que je pourrais conjecturer qui est la base de ma foi, ma foi est dans l'événement, la venue témoignée.

C'est bien ce que disent les premiers mots de Jean dans sa première lettre : « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu...* – donc il y avait une venue et un recueil – *et nous témoignons et nous annonçons* ». Donc le témoignage fait partie de l'événement. Alors si je

<sup>75</sup> Cf Jn 9, 1-41 : Guérison de l'aveugle-né suivie d'une enquête à son sujet.

lis en historien, rien n'empêche de conjecturer ce que je veux, mais ce n'est pas là-dessus qu'est fondée la foi. La foi, ce n'est pas : assurons-nous bien du fait avant d'en rechercher la cause. Voilà un principe qui paraît très sain. Il caractérise toute la pensée, la pratique et la recherche de notre monde d'aujourd'hui

C'est l'histoire de la dent d'or de Fontenelle. Un bébé était né avec une dent en or. Alors on essayait de conjecturer pourquoi. Certains disaient que c'était pour consoler les chrétiens de la bataille de Lépante. C'est vraiment toute l'ironie du XVIIIe siècle. En fait, si on y regardait de plus près, le bébé n'était pas né avec une dent en or. Conclusion : « Assurons-nous bien du fait avant d'en rechercher la cause ». Voilà ce qui régit notre monde.

Ici la parole a une autre fonction, elle est prise dans un autre ensemble. C'est pourquoi l'historico-critique ne m'intéresse pas du tout. Je ne dénie pas le droit à quiconque, s'il est historien, de fonctionner en historien mais, pour moi, ça n'apporte rien. Ce n'est pas le fait conjecturé derrière la parole, c'est la parole elle-même qui est à entendre. Cela nous vient par la parole, par le témoignage, dans la parole. Donc c'est fondé finalement sur une expérience spirituelle de témoins et non pas sur la factualité. On a dit beaucoup de sottises à propos des rapports entre l'histoire et l'Évangile ces derniers temps. Sous prétexte qu'on voulait dé-métaphysiquer l'Évangile, on le retournait du côté de l'histoire. Ceci à partir du XVIe siècle. L'Évangile est pensé dans le champ de la pensée métaphysique jusqu'au Moyen Âge. Le XIIIe siècle est un siècle très rationaliste contrairement à ce qu'on croit, la théologie est très rationaliste au XIIIe siècle. Ensuite, elle devient factuelle. Ce faisant, elle ne fait que reproduire les mouvements spontanés de l'histoire d'Occident, c'est-à-dire qu'elle passe de la mathésis à l'historia.<sup>76</sup> Or nous ne sommes pas là pour justifier ou interpréter ou assumer les vicissitudes de la pensée d'Occident. Histoire, histoire, histoire, c'est l'inflation de l'histoire dans le champ de l'exégèse et de la théologie. Cela donne lieu à une scolastique aussi indigente que ne l'était celle fondée sur la *ratio*. Notre tâche ici est d'essayer d'entendre la parole comme elle se dit, et non pas selon les présupposés de notre écoute.

## 6°) Versets 13-24.

« <sup>13</sup>*Ne vous étonnez pas, frères, si le monde nous hait.* » – En effet le monde nous hait. C'est la même chose que nous avons entendu comme petite note : « *c'est pour ça que le monde ne nous connaît pas, comme il ne l'a pas connu* » au début de ce même chapitre 3. Telle est l'hétérogénéité radicale du monde. Autrement dit la haine ou la persécution ou le meurtre des premiers chrétiens n'est pas étonnant.

« <sup>14</sup>*Nous savons, - un emploi du mot savoir qui est positif parce qu'il n'est pas mis en rapport d'opposition ou de différence avec le verbe connaître – nous savons **que nous avons été transférés de la mort à la vie, (nous le savons) de ce que nous aimons nos frères.*** » – Voilà une phrase « *nous avons été transférés de la mort à la vie* » qui se trouve également chez saint Paul, la même phrase. Ici mort et vie sont des espaces. La mort est un nom de l'espace dans lequel nativement nous vivons, et nous avons été transférés dans l'espace de la vie, c'est-à-dire de la résurrection. Et comme l'espace de la résurrection est

---

<sup>76</sup> Cf fin du chapitre I : [1JEAN. Ch I. Que veut dire connaître chez st Jean ? Regard sur des notions philosophiques qui règnent en Occident](#)

l'espace de l'agapê, nous savons que nous avons été transférés de la mort à la vie en ce que nous aimons, en ce que nous avons agapê pour les frères. C'est d'une logique implacable.

« *Celui qui n'aime pas demeure dans la mort (dans l'espace de mort)* ». Mort et vie, ici, supposent quatre termes : parce qu'il y a "cette vie" et "la Vie qui vient", dans laquelle nous commençons à être transférés, l'espace de vie. Dans "cette vie", il y a ce que nous appelons la vie et la mort, mais c'est l'ensemble qui est appelé ici la mort. Ce que nous appelons la vie au sens usuel du terme, c'est ce que saint Jean appelle ici "la mort". En revanche "la mort christique", c'est la Vie. Autrement dit il y a comme quatre termes : la mort en notre sens, la vie en notre sens, la mort christique et la vie de résurrection. Le mot de vie est employé deux fois, le mot de mort, deux fois, mais pas dans le même sens.

Cette vie....	}	La vie en notre sens
		La mort en notre sens
La Vie qui vient...	}	La mort christique
		La vie de résurrection

« <sup>15</sup>*Tout homme qui hait son frère est anthrôpoktonos (meurtrier, homicide)* – Ceci nous aide à comprendre le mot haine, ou le mot mort, ou le mot meurtre, non pas dans des sens spécifiques, mais comme des dénominations génériques d'un mode de vie, d'un espace. Haine signifie aussi bien : animosité, indifférence, tout ce qui est négatif dans la relation. Le mot haine ne désigne pas simplement une des modalités de "l'être contre l'autre", de même le mot meurtre. C'est très important pour l'intelligence du vocabulaire. Deux remarques ici : chez Jean, notre vie s'appelle *la mort* parce que ce que nous appelons la vie est régi par le prince de la mort ; donc nous avons été transférés de ce règne du prince de la mort au royaume de Dieu, à l'espace de Dieu.

*...et vous savez qu'aucun homicide n'a, en lui, la vie éternelle demeurant.* – Le meurtrier ne vit pas, le meurtrier est mort. Et ceci est très important pour dégager une anthropologie selon laquelle la vie véritable est simultanément de vivre à soi et à autrui. Ma vie est radicalement relationnelle si la *relatio* est le plus propre de mon identité – ce n'est pas l'un ou l'autre : plus je suis relationnel et plus je suis moi-même. Si je tue l'autre, comme je suis essentiellement *relatio* à lui, je meurs. Le raisonnement est implacable. Dans la question "est-ce parce qu'il est mauvais qu'il tue ou l'inverse ?", c'est la même chose : le problème n'est pas du pourquoi, mais de l'appartenance mutuelle de l'acte et de la disposition.

<sup>16</sup>*À ceci nous connaissons l'agapê* – on va finalement connaître, connaître l'agapê – *que lui a déposé son être pour nous* – l'agapê est l'événement de la mort christique, l'agapê est un événement. L'agapê n'est pas d'abord pensée comme un sentiment, ni comme un commandement, ni comme une vertu, l'agapê est d'abord pensée comme l'acte christique de mourir, ou l'acte du Père de donner le Christ à la mort, à une mort qui est une mort pour la vie. Nous savons que nous mourrons de mort de servitude. Le Christ a cette capacité qui lui

est donnée d'après du Père de mourir avec acquiescement, ce qui en fait une mort féconde, pour lui et pour tout le monde, c'est-à-dire pour tous les siens, les hommes qui sont dans le monde. « *À ceci nous connaissons l'agapê* » : l'agapê est premièrement l'agapê de Dieu pour l'homme, l'agapê consiste dans le fait de se donner. Nous savons par ailleurs que ce don est un pardon, la perfection du don. Quand nous avons étudié le don l'an dernier, j'ai fait une énumération des caractéristiques du verbe donner dans saint Jean

*...et, nous-mêmes, nous devons (il faut) déposer notre être pour les frères.* » – Le *ophelein*, il faut, n'est pas un “il faut” de commandement, c'est un “il faut” d'identité, mais c'est la même chose. C'est la belle nécessité selon laquelle recevoir la vie est donner la vie, la belle nécessité, cette belle équation.

Puis survient un petit exemple. – <sup>17</sup>*Celui qui a des vivres du monde* – nous avons déjà touché à ce mot *bios* : ressources, vivres – *et qui voit son frère étant dans le besoin (dans le manque) et qu'il lui ferme son cœur, comment l'agapê de Dieu demeure-t-elle en lui ?* – notre *agapê*, c'est que l'agapê de Dieu soit en nous, et notre agapê pour Dieu et pour autrui n'est que le retentissement de l'agapê que Dieu, le premier, a pour nous, comme ce sera dit explicitement.

<sup>18</sup> *Petits enfants, n'aimons pas en parole et langue mais en œuvre et vérité* ». Nous avons ici deux hendiadys. On pourrait s'étonner parce que le mot *logos* est un beau mot chez Jean : “N'aimons pas en *logos* (parole)”, c'est peu vraisemblable ; mais *logos kai glossê* signifie : n'aimons pas dans ce type de parole qui est bavardage (qui est discours), mais dans cette œuvre qui est vérité. Ce n'est pas simplement la différence entre la parole et l'œuvre, c'est essentiellement la différence entre le discours vain et l'œuvre authentique. Le mot vérité qui intervient ici est un de ces mots que nous avons encore à examiner, qui est d'une grande richesse, d'une grande complexité chez saint Jean. Donc deux hendiadys. Ce n'est pas la simple reprise du discours et des œuvres. Il ne s'agit pas “des œuvres” d'ailleurs. “L'œuvre qui est vérité”, c'est l'agapê, l'agapê authentique. L'agapê qui est dans “la parole qui n'est que bavardage” n'est pas l'agapê authentique.

► Donc la différence n'est pas entre le dire et le faire ?

**J-M M :** Voilà, Le vrai *logos*, c'est l'œuvre. Seulement l'opposition ici n'est pas entre le *logos* et l'œuvre, mais entre le *logos* qui est bavardage, et l'œuvre qui est vérité.

Prenez l'initiative de lire les derniers versets.

« <sup>19</sup>À ceci nous connaissons que nous sommes de la vérité et devant lui nous apaiserons notre cœur. <sup>20</sup>Car si notre cœur nous accuse, Dieu est plus grand que notre cœur, il discerne tout. <sup>21</sup>Bien aimés si notre cœur ne nous accuse pas, nous nous adressons à Dieu avec assurance <sup>22</sup>et quoi que nous demandions nous l'obtenons de lui parce que nous gardons ses commandements et faisons ce qui lui agrée. <sup>23</sup>Et voici son commandement : adhérer avec lui à son fils Jésus-Christ et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné commandement. <sup>24</sup>Celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu en lui. Par là nous reconnaissons qu'il demeure en nous, grâce à l'Esprit dont il nous a fait don. » (TOB)

**J-M M :** « <sup>19</sup>*En ceci nous connaissons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur.* <sup>20</sup>*Si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur et connaît tout.* » – C'est le verbe connaître. “Plus grand que” est employé essentiellement dans deux occasions : « *tu verras des choses plus grandes* », ce qui est dit à Nathanaël. “Plus grand” désigne le moment de la Résurrection par opposition à la vie de Jésus avant la Résurrection ; « *Parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier, tu crois ; tu verras des choses plus grandes* » (Jn 1, 50) donc “plus grand” désigne la région de la Résurrection. Autre sens : “plus grand” désigne le Père par rapport au Fils : « *Je vais vers le Père car le Père est plus grand que moi* ». Ça devrait vous étonner parce que, en bonne théologie classique, le Père et le Fils sont égaux : de même nature et égaux. Or chez saint Jean ici, “*le Père est plus grand que moi*” signifie que le rapport du Père au Fils est un rapport de “mouvement vers”. “Plus grand” est un comparatif, il indique un mouvement. Et le mouvement qui constitue l'être christique est d'aller vers plus grand, c'est-à-dire au-delà de lui, pour qu'il puisse se recevoir et même se recevoir à égalité si on veut concilier la dogmatique et saint Jean. Ce n'est pas directement le sujet, mais ce ne sont pas des choses qui s'excluent parce que la problématique n'est pas la même chez Jean et dans la théologie dogmatique lorsque cette question est posée. C'est un texte qui a embarrassé beaucoup les théologiens classiques. C'est même un lieu tout à fait essentiel pour désigner ce qu'est pour nous la prière. La prière c'est aller vers plus grand. Le Christ prie le Père.

Il y a une petite prière de saint Paul qui se trouve à la fin du chapitre 3 des Éphésiens : « *À Celui qui peut faire au-delà de tout en surdébordement par rapport à ce que nous demandons et pensons* ». La prière, c'est aller au-delà de notre pensée et de notre désir. “Plus grand”, “au-delà”, “en surdébordement” – un mot que fabrique Paul : *hyperekperissou*. Ceci est très important parce que nous ne prions pas ce que nous savons de Dieu, nous ne prions pas notre idée de Dieu car notre idée de Dieu est toujours une idole, c'est-à-dire une trop petite idée. Nous prions plus grand que notre idée de Dieu. Notre prière atteint Dieu en lui-même et non pas notre idée de Dieu. Et le désir a rapport à la prière. Le don de Dieu n'est pas au terme de ce que nous désirons, il est plus grand que ce que nous désirons. C'est très important pour l'intelligence de la prière. Ceci pour dire l'emploi extrêmement fréquent de l'expression “plus grand”.

Reprenons l'expression de notre texte. « *Dieu est plus grand que notre cœur* », c'est-à-dire qu'il est au-delà de ce que nous connaissons de nous-mêmes. Cela nous fait revenir à la notion d'insu que nous avons touchée vaguement à propos de « *Le pneuma tu ne sais d'où il vient ni où il va* ». Pour autant, je ne suis pas sans rapport avec lui : « *tu entends sa voix* » c'est-à-dire que l'écoute est plus grande que le savoir. Et la raison est simple : c'est que le savoir est par définition volonté de possession autonome. Vous me montrez la résolution d'un théorème, je peux le reproduire et être à égalité avec vous dans le savoir, je peux le posséder pleinement. Dans l'écoute, je reste en écoute ; l'écoute n'est pas la possession qui me donne d'être autosuffisant, l'écoute me maintient dans la relation, et la relation est ce qui me constitue comme je disais tout à l'heure. L'homme est d'autant plus lui-même qu'il est plus à autrui. Nous, nous pensons cela plutôt comme des oppositions : ou bien nous sommes à nous-mêmes ou bien nous nous occupons des autres ; ou alors nous le pensons comme des alternances : tantôt nous nous occupons des autres et puis nous revenons à

nous-mêmes et nous prions à l'intérieur. Non. Ici il y a un point de compréhension de ce qu'il en est de l'homme selon l'Évangile qui est important.

Donc *“plus grand que notre cœur”* : le cœur chez les anciens est le point central de l'être, ce n'est ni le cœur cardiaque (le cœur biologique), ni le cœur cordial (le cœur affectif), mais c'est l'intelligence, la connaissance, le connaître intérieur, principiel, le cœur. Comme d'habitude on a pris le grec (*kardia*) pour désigner le cœur biologique – les médecins aiment beaucoup parler grec – et puis le vieux latin a spontanément donné le cordial : *cor, cordis*. Le mot hébreu *lev* ne désigne ni l'un ni l'autre : ni le cœur purement affectif ou sentimental, ni le cœur organe, mais il désigne le centre de l'être.

Et je poursuis à propos de l'insu puisque ici c'est un “plus grand” qui nous conduit du côté de l'insu. Le texte du chapitre 3 de l'évangile de Jean, épisode de Nicodème, auquel je viens de faire allusion, poursuit ainsi : *« Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma »* : il ne s'agit pas simplement de l'Esprit Saint mais aussi des enfants de Dieu, donc de nous-mêmes. Nous avons notre insu. Les psychanalystes disent parfois que l'inconscient de l'analyste parle à l'inconscient de l'analysant. On pourrait presque dire que la prière essentielle c'est peut-être justement l'insu de l'homme qui parle à l'insu de Dieu ; ce n'est pas la même chose mais je prends ici une petite analogie.

*« <sup>21</sup>Bien-aimés, si notre cœur ne nous condamne pas... – nous avons la même chose qu'auparavant : « je vous écris que vous ne péchiez pas, mais quand vous péchez... ». « Si votre cœur vous condamne... et si votre cœur ne vous condamne pas... ». N'être pas condamné, c'est être en *parrhêsia* auprès de Dieu, c'est ce beau mot ; il faut proscrire, je crois, la traduction constante qui est “assurance”, et dire familiarité ou aisance. – ...nous avons pleine aisance devant Dieu : <sup>22</sup>ce que nous demandons nous le recevons de lui, puisque nous gardons ses dispositions et nous faisons ce qui lui est agréable (digne d'être agréé par Lui) ».* On pourrait s'étonner : que vient faire ici la prière ?

*« Ce que nous demandons nous le recevons de lui »* : vous entendez ici le leitmotiv des chapitres 14, 15, 16, de l'évangile<sup>77</sup>. *« Si vous m'aimez, vous garderez ma parole, je prierai le Père et il vous donnera le Pneuma »* (d'après Jn 14, 15-16) : m'aimer c'est « garder ma parole » : en effet, la parole c'est « Aimez-vous ». Ce n'est pas mettre en pratique, ce n'est pas le rapport d'une théorie et d'une pratique, c'est l'invasion normale dans tout l'être de ce qui est entendu. La résurrection que nous entendons nous re-suscite et ressuscite nos membres, c'est-à-dire nos activités, nos pieds, notre marche – « marcher dans la lumière ».

Il y a une espèce d'opposition du théorique et du pratique qui est quotidienne dans notre discours et qui est étrangère au Nouveau Testament parce que cela induit la distinction entre la dogmatique qu'il faut savoir théoriquement et la morale qu'il faut pratiquer. Cette distinction-là n'est pas une distinction heureuse, n'est pas une distinction évangélique.

Nous avons donc une référence à ce leitmotiv : *« et je prierai le Père »* : la prière. Vous avez des constantes ici *« et il vous donnera le pneuma »* (Jn 14, 16), c'est ce qui est dit un peu dans la suite de notre texte : *« Et il nous a donné de son pneuma »*.

<sup>77</sup> Ceci est longuement expliqué dans Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17.

Les quatre mots des chapitres 14 à 16 – aimer, garder la parole, prier, le don du pneuma – qui disent la présence du Ressuscité parmi les siens, nous en trouvons l'écho ici si nous avons pris soin de bien chercher les structures d'ensemble, les articulations de la pensée johannique, comme nous l'avons fait quand nous lisons ce chapitre 14.

« <sup>23</sup>*Et c'est ceci sa disposition*, – nous savons désormais qu'il ne faut pas traduire par commandement puisque nous ne sommes pas dans le champ d'une parole qui ordonne, mais dans le champ d'une parole qui dit la volonté en acte de se déployer<sup>78</sup> – *c'est ceci sa disposition : que nous croyions dans le nom de son Fils Jésus Christos et que nous nous aimions les uns les autres selon qu'il nous a donné disposition.* <sup>24</sup>*Et celui qui garde ses dispositions demeure en Lui et Lui en lui* – celui-là demeure en Dieu et Dieu demeure en celui-là

*À ceci nous connaissons qu'il demeure en nous, de ce qu'il nous a donné le pneuma.* » – Ici à nouveau il faut bien garder la note. Le verbe connaître n'est pas critériologique, ce n'est pas une chose qui nous fait connaître une autre chose, c'est une chose telle que si nous la connaissons, du même coup nous connaissons l'autre. Ce n'est pas un critère parce que nous verrons que c'est réversible, l'un n'est pas critère de l'autre. Si vous aimez Dieu, vous aimez vos frères ; si vous aimez vos frères, vous aimez Dieu. Vous connaissez l'un à partir de l'autre, pas au titre de critère. Pourquoi ? Parce que je ne sais jamais de certitude, l'un ne peut pas être le critère de l'autre. L'*agapê* ne peut pas être le critère d'autre chose parce que je ne sais pas plus l'*agapê* qu'autre chose. Je ne sais pas si ma générosité est un acte d'*agapê*, je ne me crispe pas sur ce savoir-là. C'est conforme au chapitre 13 de Paul : donner sa vie aux flammes pour quelqu'un, si je le fais sans avoir l'*agapê* ? Effectivement, je peux donner ma vie sans avoir l'*agapê*. Donc ce n'est pas le niveau de conscience de quelque chose qui serait critère pour une autre chose, c'est l'entre-appartenance en soi de ces choses-là. C'est l'enseignement ici que ces choses-là s'importent mutuellement.

« *Dieu nous a donné de son pneuma* » : nous revenons au pneuma. Il était question du pneuma à la fin du chapitre 2, avant tout ce chapitre 3. Le mot est prononcé aussi au chapitre 4 : « *Agapêtoi, ne croyez pas à tout pneuma* » donc nous avons un petit paragraphe à nouveau qui reconduira le thème du pneuma que nous avons déjà étudié. Vous avez ici un mot qui fait liaison. « *Il nous a donné de son pneuma* », c'est-à-dire de sa connaissance. Entendre cela, c'est entendre la connaissance dont Dieu nous a enduits, imprégnés.

---

<sup>78</sup> Ceci est développé dans [La Bible contient-elle des commandements ? Et sinon comment entendre les mots correspondants ?](#).

## Chapitre VIII

### Lecture commentée de 1 Jean 4

#### Enluminures initiales.

Je vais commencer en m'adressant à vous en langage scolastique, c'est-à-dire métaphysique, pour dire que nous avons commencé d'acquérir une aptitude, c'est-à-dire un habitus acquis, non pas inné, non pas infus, qui qualifie notre intellect – le mot “qualifié” est rigoureusement choisi, tous les mots sont rigoureusement choisis, car les habitus font partie du genre qualité (les dix grands genres dans lesquels tout ce qui existe se range) : la substance, la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps... – donc un habitus qui qualifie notre intellect, car nous avons deux facultés : l'intellect est l'une des deux. Donc ce sera une qualification intellectuelle et spéculative, c'est-à-dire non de l'ordre pratique, ni de l'ordre du faire, mais de l'ordre de l'intelligence. Cet habitus (cette aptitude), s'il était de l'ordre opératif moral – car il y a à nouveau deux divisions dans l'ordre opératif –, il s'appellerait vertu (*virtus*). *Virtus* est une aptitude à agir, une force qui permet d'agir. Le même mot est employé, mais un petit peu moins rigoureusement dans la *virtu* du *condotiere* italien ; la *virtu* est la capacité du courage, en même temps accompagnée de la connaissance des armes. C'est un mot que vous employez encore abondamment aujourd'hui mais dans un sens qui est dévié. Vous l'employez dans le mot virtuel. La *virtu* est normalement une capacité de repérer dans le réel alors que le virtuel ouvre un champ qui n'est pas de la même lignée que le réel, ouvre un champ propre. Si bien que le mot virtuel qui est un beau mot, nous ne pouvons pas l'entendre dans toute sa belle vigueur puisqu'il est affecté, de façon un peu hasardeuse à mon sens, à déterminer un espace autre que l'espace réel.

Vous savez, on peut vivre en pensant quotidiennement comme je viens de le faire. J'ai vécu comme cela pendant une bonne quinzaine d'années dans mes études scolastiques. On peut vivre dans un langage – on vit dans un langage. Souvent c'est un langage mâtiné de plusieurs sciences.

Si je voulais parler maintenant de façon johannique, je dirais que nous avons commencé d'apprendre à marcher dans l'espace de la parole, à nous y tenir, à y demeurer. C'est encore un apprentissage, pas l'apprentissage de la *technê* cette fois, parce que le mot technique de lecture, par exemple, ne serait pas du tout approprié dans cette perspective, encore qu'il y ait une grande différence entre la *technê* grecque au sens originel du terme et la technique au sens moderne également. Tout ceci, c'est simplement pour vous faire prendre conscience de registres du langage, et faire comprendre par exemple que le langage théologique, qui est un langage métaphysique occidental de structure, a donné lieu pendant longtemps au catéchisme. Le catéchisme n'est que la simplification, à l'usage des simples, de la spéculation théologique. C'est de ça que vous avez hérité plutôt que de l'Évangile lui-même. Voilà pourquoi nous avons à apprendre à nous y prendre autrement, et c'est ce que nous avons commencé à faire.

Je voulais dire aussi que, comme nous avons commencé à apprendre à marcher, nous allons marcher d'un pas allègre, allegro et *allegro assai*. Cependant nous n'allons pas nous permettre encore d'y aller presto et encore moins prestissimo. Mais cela ne nous sort pas nécessairement du langage proprement johannique parce que la différence entre courir et marcher est un thème important chez saint Jean. Vous savez que Jean court plus vite que Pierre au tombeau et tout cela a une signification : la promptitude et la façon de marcher. Notre marche est toujours une marche vers le Ressuscité, même si le plus souvent nous pensons que nous marchons vers le tombeau. Car le Christ que nous cherchons, notre Christ imaginaire, n'est peut-être pas véritablement le Ressuscité dans sa dimension même. Vous me permettez ces petites enluminures initiales ?

\*   \*  
\*

### 1°) Versets 1-6. Le thème de l'Esprit (pneuma) et des autres esprits.

Vous avez remarqué donc un premier ensemble que nous pouvons provisoirement détecter, qui nous conduit du verset premier au verset 6 inclus et reconduit un thème qui avait été traité à la fin du chapitre 2, depuis le verset 18 « *Petits-enfants c'est la dernière heure, viennent les antéchrist* », c'est le thème du chrisma. Nous avons ici « *agapêtoi* », « bien aimés », et le chrisma s'appellera plutôt Pneuma, mais à la façon dont j'ai expliqué le mot chrisma, nous savons qu'il s'agit de la même chose.

« *Bien-aimés, ne croyez pas à tout pneuma, mais éprouvez les pneumata pour savoir s'ils sont de Dieu* – donc un discernement des *pneumata*. Il y a un Pneuma Sacré et un pneuma *tês ponêrias* (pneuma du mauvais). Comment entendre ces *pneumata* ici ? Eh bien comme des onctions, des imprégnations actives d'une pensée. Nous sommes imprégnés de pensée. Cela n'est pas précisément acquis par l'expérience mais c'est ce qui s'appelle « infus ». Je reprends un langage autre, mais néanmoins il est pertinent ici, c'est le thème de l'onction.

« *...car beaucoup de pseudo-prophètes sont sortis vers le monde* ». – À la fin du chapitre 2 ils étaient appelés des *antichristoi* – ils sont appelés ici pseudo-prophètes – *antichristoi* parce que ce qui était en cause, c'était le chrisma et le Christos : le titre de Jésus était Christos, le Pneuma était chrisma donc ils étaient *antichristoi*. On est Messie par imprégnation du Pneuma de Dieu. Ici *pseudo-prophétai*.

Sur le mot *prophêtês* dans le Nouveau Testament il y aurait beaucoup de choses à dire. La prophétie est un des modes de la parole néotestamentaire qui prend sa place parmi d'autres. Vous avez des énumérations qui ne sont pas toujours constantes d'ailleurs et ne constituent pas des cases rigides. Vous avez par exemple<sup>79</sup> l'évangéliste, celui qui annonce ; le didascale, chargé de l'enseignement de l'Écriture, c'est-à-dire de l'Ancien Testament lu et relu à partir du Christ. Et enfin le *prophêtês* qui a, dans la communauté, un type de parole autre que le didascale ; sa parole n'est plus une simple lecture de l'Écriture, c'est une parole accompagnante. Il faudrait voir les différences précises. De toute façon nous ne vivons

<sup>79</sup> « *En lui il a donné (d'être), les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et enseignants* » (Ep 4, 11).

plus sur ces répartitions-là. Nous avons aujourd'hui le professeur de théologie, le proféreur d'homélie, le catéchiste, donc des répartitions différentes. Elles ont suivi, au fond, les répartitions du statut de la parole dans l'histoire d'Occident. Par exemple la fonction de rabbi et la fonction de professeur de théologie ne sont pas du tout les mêmes. Ici, c'est le mot *prophétês*, celui qui s'exprime dans la communauté. Le *prophétês*, de soi, n'est probablement pas quelqu'un d'ordonné à cela, il a un *charisma*, donc une donation particulière, mais il s'exprime librement dans la communauté. Sur ces sujets-là, vous avez la Première aux Corinthiens qui est très importante, c'est un débat sur les fonctions à l'intérieur de la communauté et Paul est obligé de mettre un peu d'ordre dans cette situation.

« <sup>2</sup> *À ceci vous connaissez le pneuma de Dieu* – voilà le verbe connaître, mais ceci n'est pas un critère suffisant pour discerner : “vous connaissez ceci à cela” n'est pas critériologique. Nous verrons d'autres exemples. Ainsi le fait de savoir que nous aimons notre prochain n'est pas un critère pour nous faire savoir que nous aimons Dieu ou que Dieu nous aime.<sup>80</sup>

« *Tout pneuma qui confesse Jésus Christos venu en chair, est de Dieu* » – ici, le pneuma, c'est la parole qui a été “entendue *ap'arkhês*”, la toute première annonce, c'est la présence active de la toute première connaissance. Or que veut dire « *Jésus venu en chair* » ? D'aucuns ont pensé qu'il s'agissait ici de groupes – ceux qui ne confessaient pas Jésus venu en chair – de groupes gnostiques ou plus exactement docètes. On appelle docète cette frange de premiers chrétiens qui prétendaient que Jésus n'avait pas une véritable chair humaine mais une apparence de chair, que c'était une apparition d'une entité divine mais qui n'était pas véritablement en chair.

Je répète que le mot “**chair**” a chez nous une signification très différente de celle du Nouveau Testament. On parlait hier de Péguy. L'adjectif “charnel” est un magnifique adjectif chez Péguy et pas du tout dans le Nouveau Testament. De même que le monde peut être un beau monde, chez Jean le monde n'a pas ce sens-là. N'en concluez pas qu'il a une autre idée sur ce que nous appelons la chair. Mais la chair c'est essentiellement la faiblesse avec cette ambiguïté qu'il y a la faiblesse de servitude ; mais : Jésus est “véritablement venu en chair”, à condition que je baptise le mot de chair, c'est-à-dire que sa mortalité ne soit pas une servitude mais une mortalité librement acquiescée<sup>81</sup>.

Nous disons à chaque célébration : « entrant librement dans sa passion ». Ce qui est en question ici c'est l'œuvre de Jésus en langage sacrificiel, c'est-à-dire la chair sacrificielle. Ce n'est pas différent de la mention du sang que nous avons déjà trouvée à plusieurs reprises. Du reste, la chair et le sang, c'est dans les deux cas une prise à part, une façon de dire la faiblesse humaine, puisque “les sangs”, c'est le sang répandu, le sang de la mortalité humaine.

La chair, c'est la faiblesse : « La chair est faible » est un pléonasme. Le mot faiblesse, *astheneia*, est constamment synonyme de chair chez Paul. Mais ici il s'agit d'une faiblesse acquiescée, et ceci indique la signification de Jésus pour le salut du monde. Les adversaires dont il est question ici seraient ceux qui nieraient la signification de Jésus par rapport au

<sup>80</sup> Voir fin du chapitre VII et fin du chapitre VIII.

<sup>81</sup> Cf Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?.

salut du monde. Autrement dit, ceux par exemple qui, dans une lignée anti-paulinienne, prétendraient que c'est la loi qui sauve et non pas la donation de Jésus-Christ. Voyez comme ce petit mot de chair réclame une explication très précautionneuse.

Donc « *celui qui confesse Jésus venu en chair est de Dieu* – et nous le savons puisque cela fait partie de ce que nous savons *ap'arkhês*, dès le principe même de notre foi. En effet le cœur du Credo, nous le disions, c'est « *Jésus est mort pour nos péchés... et ressuscité le troisième jour...* » (1Co 15, 3 et 4). C'est le cœur du Credo, c'est le lieu référentiel, c'est impliqué par le principe même de la foi<sup>82</sup>. – <sup>3</sup>*et tout pneuma qui ne confesse pas Jésus “en sarkê (en chair)”* – cette dernière mention n'est pas reprise dans tous les manuscrits, mais c'est sous-entendu, c'est de cela qu'il s'agit – *n'est pas de Dieu ; c'est le pneuma de l'antichrist* – le mot antichrist prend la place du mot pseudo-prophète, ce qui prouve qu'il s'agirait bien de la même réalité, les mots sont interchangeable – *dont vous avez entendu qu'il vient et il est maintenant déjà dans le monde.* » – cet *antichristos* est une force déjà à l'œuvre dans le monde.

Vous voyez comme il faut déceler les présupposés de ce texte pour qu'il ne sonne pas de façon hasardeuse à nos oreilles.

« <sup>4</sup>*Mais vous, vous êtes de Dieu, petits-enfants, et vous les avez vaincus* – par votre foi vous êtes plus forts que les pseudo-prophètes (ou que l'*antichristos* et ses tenants) – *parce que celui qui est en vous est plus grand que ce qui est dans le monde.* » – Voilà un nouvel usage du “plus grand que”. Cette fois-ci, c'est dans une acception encore un peu différente, quoique ce soit un peu la même chose puisque Jésus est plus grand que l'ordre mondain. Nous sommes enduits de quelque chose qui est plus grand que ce qui relève du monde, c'est-à-dire de ce monde régi par la mort et le meurtre.

« <sup>5</sup>*Eux, sont du monde* – la phrase suivante est très importante au point de vue méthodologique pour nous aider à entrer dans le discours de Jean – *et, pour cela, ils parlent à partir du monde et le monde les entend.* <sup>6</sup>*Nous, nous sommes de Dieu. Qui connaît Dieu nous entend, qui n'est pas de Dieu ne nous entend pas.* » – Voilà le grand principe johannique : j'entends et je parle d'où je suis. Celui qui est de la terre parle à partir de la terre. Faites bien la différence cependant que la terre n'est pas le monde. Dans le corrélatif terre-ciel, terre et ciel ne sont pas des opposés, ce sont des choses qui s'appellent, comme époux-épouse du reste. C'est un “deux” mais un deux qui n'est pas le deux de la contrariété et encore moins celui de la contradiction.

► Un “deux” qui se parle ?

**J-M M** : C'est cela justement. Quand les deux se parlent mutuellement, c'est-à-dire quand la voix du ciel et la voix de la terre se répondent comme dans le Baptême du Christ, c'est le dialogue heureux, c'est le bon rapport. Quand ils se taisent ou qu'ils se tournent le dos, c'est le monde ; le monde est la situation déchirée des deux. Ciel-terre et Christ-monde ne sont pas superposables. Lumière-ténèbre n'est pas non plus superposable à terre et ciel. La ténèbre est plutôt justement la qualité d'espace de terre et ciel quand ils ne se parlent pas, ne se regardent pas. Et du temps de Jésus, on disait facilement dans le judaïsme que, depuis

<sup>82</sup> Cf 1 Cor 15, 1-11: L'Évangile au singulier.

que la dernière prophétie s'était tue, le ciel et la terre ne se parlaient plus. Et c'est pourquoi le ciel s'ouvre à la terre, et la voix vient du ciel, et la voix vient de la terre : c'est désormais le dialogue. La symbolique ciel-terre a rapport aussi avec la symbolique masculin-féminin, comme dans les grandes symboliques. Le principe général se trouve en Chine : yin et yang. Mais il faut voir à chaque fois comment c'est traité puisque ultimement n'importe quoi peut être le symbole de n'importe quoi. Donc il faut que ça entre dans une articulation pour que ça prenne sens.

Il y a probablement de grands symboles qui ont les mêmes articulations fondamentales ou presque dans différentes traditions spirituelles. Mais il faut quand même aller voir à chaque fois l'usage qu'une tradition en fait, et même tel auteur à l'intérieur de telle tradition, et même entre auteurs d'une même tradition, et même à l'intérieur du même auteur. Selon le point de vue, l'auteur ne conserve pas nécessairement de façon constante la structure de relation que constitue le symbole. C'est ce qui permet souvent d'apparentes contradictions.

Nous aurions pu lire hier l'évangile sur les petits-enfants qui sont exaltés au-dessus des grands, et puis le mettre en rapport avec le mot de Paul (1Co 13, 11) : « *Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je sentais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant, et maintenant que je suis devenu adulte, j'ai rejeté les choses de l'enfance* », donc l'enfance est prise dans une autre symbolique. Et des choses semblables, vous en avez à toutes les pages de l'évangile. « *Je vous apporte la paix, je vous donne ma paix* » et « *je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive* ». Ce sont des choses infiniment précieuses à conserver qui indiquent qu'il ne s'agit pas ici d'un discours terminologique, et donc pas idéologique non plus.

J'avais indiqué que les expressions “être de”, “entendre de”, “voir à partir de”, disent la même chose. Nous allons nous acheminer vers cela. Je vais dire par anticipation le point où nous arriverons, où le connaître et l'agapê sont deux modes de dire “être” ; ce ne sont pas deux choses différentes. On connaît à partir d'où l'on est, on aime à partir d'où l'on est, mais le “à partir de” implique que ces verbes soient quasi interchangeables. Le mot connaître ne s'entend pas à partir de notre idée de la connaissance, le mot agapê ne s'entend pas à partir de notre idée de l'amour mais à partir du décèlement de la nouveauté christique. Certains versets à venir vont nous préciser cela. Progressivement nous allons apercevoir, non pas simplement des choses sur la connaissance ou sur l'agapê, mais sur leur rapport. Cela reste théorique et un peu indécis dans notre esprit, mais il me semble l'avoir indiqué par anticipation déjà. C'est le point vers lequel nous allons.

Les phrases qui consonnent à cela sont très nombreuses chez Jean. On peut rapprocher cela de connaître parce qu'on est semblable : on connaît par ce qu'on est. Le semblable connaît le semblable, le semblable ne peut pas ne pas aimer le semblable. Là il ne faudrait pas nous en tenir à notre idée de semblable, il faudrait repenser profondément le rapport de la mêmeté et de l'altérité, et j'insiste beaucoup sur l'importance du deux. Il faut resituer autrement notre idée de l'unité et de l'altérité. Ça ouvre le chemin, ça anticipe un peu sur la désignation du terme du chemin, mais nous sommes loin de là. Néanmoins, être sur le chemin est très important.

« *De cela nous connaissons le pneuma de la vérité et le pneuma de l'errance (de l'égarement).* » Si nous étudions le mot vérité, je pense qu'une phrase comme celle-là aura

son importance. C'est en effet un aspect important de la notion de vérité chez Jean qu'elle se détermine par opposition avec la notion d'errance. Mais je disais que ce n'est pas la première source du sens du mot vérité, il se détermine aussi positivement par rapport à d'autres dénominations de Jésus ou du pneuma.

## 2°) Versets 7-10. Le thème de l'agapê comme événement.

Avec le verset 7, c'est le thème de l'agapê qui va investir le texte au point de devenir totalement envahissant.

J'ai sous la main la grande édition critique de Nestlé-Aland qui est simplement en grec ; elle met en forme d'hymne les versets 7 à 10. C'est le fruit sans doute d'un certain nombre de cogitations qui voient là des affirmations antérieures à Jean et qui sont comme chantées, comme hymniques. Je ne sais pas si c'est vrai. En tout cas l'important, c'est que la mise à part de ces versets est valide, étant entendu que ce qui suit, à partir du verset 11, est une sorte de reprise, de méditation et de prolongement du contenu de ces versets censément hymniques.

« <sup>7</sup>*Bien-aimés, ayons agapê les uns pour les autres, puisque l'agapê est de Dieu et que tout homme qui aime est né de Dieu et connaît Dieu.* » Vous avez ici pour la première fois la jonction explicite de “être né”, “aimer” et “connaître”, les verbes dont je viens de parler de façon anticipée.

Il y a une co-appartenance, une indissociabilité de ces trois choses : être né, aimer et connaître. C'est comme trois mots pour dire la même chose fondamentale. Ils s'entre-appartiennent, ils sont différents puisqu'ils sont trois, mais cette différence est une différence à l'intérieur d'une unité, ou l'unité qui résulte d'une différence. Aimer, c'est être né, être engendré. Être engendré de Dieu, c'est connaître Dieu. C'est ce “connaître” dont nous disions : nous connaissons que nous avons connu ; ce connaître qui n'est pas ce que nous appelons la conscience.

Ces trois verbes, “être de lui” (ou “être né de lui”), “le connaître” et “l'aimer” désignent le même, qui est au fond une autre façon de dire le chrisma, l'imprégnation première de la foi qui est vivante en nous et qui doit susciter le prolongement de nos articulations de pensée. La mêmeté est sous le mode de l'engendrement – Père et Fils sont le même *étant deux* – aimer est la même chose, et connaître, c'est cela qui s'appelle aussi connaître Dieu. Autrement dit tous ces mots disent ce que nous pouvons appeler de façon anticipée la proximité ou l'intimité.

La véritable unité est l'intimité, ce n'est pas la solitude. La véritable unité est l'unité de deux ou trois. Le mot proximité est un mot extrêmement important parce qu'autrui ne s'appelle pas "autrui" dans le Nouveau Testament, il s'appelle le “prochain”, le proche, qui est une unité plus haute que celle de l'isolé, parce que l'essence de l'être humain est d'être relatif, d'être “rapporté à”. L'isolement est au contraire la mort de l'unité.

Au lieu d'intimité, on pourrait dire pénétration, et on retrouve là la signification bien connue par tout le monde quand on dit « aimer au sens biblique ». C'est le verbe *yadah* en hébreu utilisé pour Adam et Ève. « *w<sup>e</sup> hä'ädäm yäda` 'et-Hawwâ : Adam connut Ève. Elle*

*conçut et enfanta Caïn.* » (Gn 4, 1) Et il est dit aussi que « *Adam vécut 130 ans, à sa ressemblance et selon son image il engendra un fils* » (Gn 5, 3). L'enfant est donc “à l'image” d'Adam, c'est-à-dire à la similitude, la grande similitude au sens de *homoïos* ; ce n'est pas simplement la similitude formelle, c'est la similitude de provenance, qui réunit en une seule les deux causes, formelle et causale, qui ne les distingue pas sous ce rapport-là. C'est pourquoi « *Faisons l'homme à notre image* » n'est pas une idée de création au sens strict puisqu'on engendre à son image. Donc le *Adam* de Genèse 1, 27 n'est pas ce que nous appelons l'homme, un individu humain, c'est l'Homme primordial, l'Homme Christ comme Monogène, “Fils un” et contenant la totalité des enfants de Dieu. Je montre des consonances entre des aspects disjoints, divers, de notre Écriture.

Le texte poursuit – vous avez remarqué que saint Jean aime beaucoup dire la même chose, d'abord en positif, et ensuite en négatif. – « <sup>8</sup>*Celui qui n'aime pas Dieu n'a pas connu Dieu, puisque Dieu est agapé.* » Vous avez ici une sorte de nécessité intérieure, celle de la belle intelligibilité de choses qui sont disjointes.

\* \* \*

#### **Anticipation de la suite du chapitre 4.**

L'ensemble de ce texte va nous conduire progressivement de la précision sur l'amour de Dieu à l'amour des uns et des autres, qui sont deux aspects de la même chose. À partir du verset 11, « *il faut que nous nous aimions les uns les autres* », il va être question de l'amour mutuel.

Je dis aussi, pour le cas où j'oublierais de le dire, que nous aurons deux sortes de déploiement. Un déploiement par le *ophelei* (“il faut”), c'est-à-dire par la belle nécessité intelligible de la dépendance des choses. Ce n'est pas ce que j'appellerais un raisonnement au sens strict, mais c'est au moins un déploiement d'intelligibilité des choses.

Et il va ajouter ensuite une autre source pour dire que l'amour des proches est nécessaire. C'est au verset 21 « *et nous avons reçu de lui cette disposition que celui qui aime Dieu aime aussi son frère* ». Cela que nous déployons par une sorte de raisonnement – le mot n'est pas bon –, ce que nous exprimons par ce déploiement d'intelligibilité coïncide véritablement avec ce qu'il dit explicitement : “*Aimez-vous les uns les autres*”. C'est l'*entolê* de Dieu, la “disposition dite”. Et c'est là que nous allons retrouver le rappel à la fois de la garde de la parole et de l'agapê – c'est la même chose, mais cela s'entend ultimement de ce que garder la parole, c'est entendre et laisser que vienne l'agapê, puisque le contenu explicite de la parole c'est l'agapê.

Il n'est pas facile de s'exprimer clairement quand il s'agit de passer d'une structure de pensée qui nous est familière à un espace où les choses se déploient sur un autre mode.

\* \* \*

#### **Retour à 1 Jn 4, 9.**

Je viens d'anticiper la suite du chapitre. Je reviens à mon hymne : « <sup>9</sup>*En ceci s'est manifestée l'agapê de Dieu en nous* – l'agapê que Dieu a pour nous, elle est manifestée en nous. “*En nous*” signifie, chez saint Jean, à la fois à l'intérieur de chacun mais aussi entre

nous. « *Et le Verbe fut chair, il a planté sa tente en nous—parmi nous* » : on se croit obligés en Occident de se demander si c'est l'intériorité ou la collectivité qui est en question. C'est les deux, indissociablement, parce que la plus grande intériorité est déjà collective, est déjà relative, et non pas autosuffisante. “*S'est manifestée*” : la manifestation ; pour voir ce qui est en question ici, il faut que cela se manifeste. “*S'est manifestée l'agapê de Dieu*” : où est-ce que cela se manifeste ? Où est-ce que cela se donne à voir ?

**...en ce que Dieu a envoyé son Fils Un (Monogénês) dans le monde afin que nous vivions par lui.** – donc l'envoi vers le monde, c'est-à-dire la venue à la mort, une venue à la mort qui est pour nous. Vous avez à nouveau cela : que soient levés les péchés ou que nous vivions, c'est la même chose puisque le péché est essentiellement le meurtre et la mort.

<sup>10</sup>**En ceci est l'agapê : non pas que nous aimions Dieu, mais en ce que lui nous a aimés et a envoyé son Fils en donation sacrale pour nos péchés.** » “Donation sacrale”, c'est le terme *ilasmos* : donc chez Jean il n'est pas rapporté de l'extérieur, il survient quand il a à survenir, ce qui veut dire qu'il est déjà là, qu'il est homogène avec le reste du discours. Il ne l'est pas à nos oreilles, mais il l'est à l'oreille de Jean. Or le but d'une écoute, c'est d'arriver à avoir l'oreille de celui qui parle. C'est le but, même si nous n'y sommes pas.

### ● Précisions sur l'agapê.

Deux choses à souligner ici. Le principe de l'agapê n'est pas en nous, ne consiste pas en ce que nous aimions Dieu. Le principe de l'agapê, c'est que Dieu nous aime. Que Dieu nous aime se manifeste dans l'avènement – l'avènement est pris ici non pas du point de vue du Fils (il sera pris ailleurs), mais du point de vue du Père, c'est-à-dire à partir de l'envoi qui est un mode de donation. “*Dieu a envoyé son Fils Un*” : il faudrait étudier attentivement la notion de Fils unique qui se trouve dès le verset 14 du chapitre premier de l'évangile : « *Le Verbe fut chair, il a planté sa tente en nous (ou parmi nous), et nous avons contemplé sa gloire* – c'est ce que nous avons lu dans l'incipit de notre épître – *gloire comme du Fils Un d'après du Père, plein de grâce et vérité* ».

Donc « *l'agapê de Dieu s'est manifestée* ». L'agapê que Dieu a pour nous, se manifeste en ce que nous sommes sa volonté voulue : sa volonté voulue, c'est-à-dire sa semence. Nous sommes semence de Dieu, *sperma tou Theou*, donc descendance de la semence. En conclusion, la première chose, c'est que l'agapê se pense à partir de l'agapê que Dieu a pour nous. L'agapê que Dieu a pour nous a son être dans la venue du Christ, ou dans l'envoi du Christ par le Père pour nous. Que mort et résurrection soient *pour nous*, c'est deux choses indissociables. Nous avons évoqué la difficulté d'un point de vue extérieur : qu'est-ce que signifie “mourir pour”. Ce qui importe toujours : même si pour l'instant nous n'avons pas la capacité de développer ce point avec une pleine netteté, nous savons qu'il a pleine netteté chez Jean, c'est-à-dire que c'est indissociable.

Si je considère que le Christ est venu au monde et puis qu'il est mort un jour, ce n'est pas du tout le commencement de la foi. Il est à peu près certain historiquement qu'il est venu ; et il y a toutes les chances qu'il soit mort, c'est certain aussi : la confession de la Mort de Jésus, ce n'est pas ça. C'est la confession que sa Mort est une mort pour nous, c'est là que ça commence à devenir acte de foi. C'est tout à fait autre chose que de savoir s'il y a eu un homme qui s'appelait Jésus et qui a vécu et puis qui est mort.

### 3°) Versets 11-21 : Développement sur le thème de l'agapê.

À partir du verset 11, nous avons un développement qui va reprendre des choses essentielles, donc commenter des choses qui ont été dites sur un mode un peu hymnique dans ce qui précède, les reprendre et les développer dans la direction particulière de l'amour des uns pour les autres. Il y a l'amour de Dieu qui nous donne que nous puissions aimer Dieu, mais aimer Dieu ne va pas sans aimer le prochain. Pourquoi ? Parce que qui aime la semence aime le fruit ; qui aime le Père aime le Fils, aime les enfants, parce que nous avons en commun d'être enfants de Dieu. Nous sommes la fratrie improbable, c'est-à-dire la fratrie qui précède la fratrie de Caïn et Abel, pour revenir au thème du chapitre 3 (v. 11-12) qui a initié tout le thème de l'agapê chez saint Jean.

Nous prenons maintenant une lecture un peu plus cursive à partir du verset 11.

« <sup>11</sup>*Bien-aimés, si ainsi Dieu nous a aimés, il faut que nous aussi nous nous aimions les uns les autres* » – des éléments de l'hymne antérieure vont être repris dans la suite du texte, mais avec cette accentuation particulière de l'amour des uns pour les autres. – <sup>12</sup>*Dieu, personne jamais ne l'a contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son agapê est pleinement achevée en nous* » – ce n'est pas le verbe accomplir, c'est le verbe qui vient de *téléios*, *télos*, la fin, l'aboutissement. D'où : *l'agapê est pleinement aboutie en nous*. Autrement dit, il y a l'agapê de Dieu par laquelle Dieu nous aime et par quoi nous aimons Dieu, et l'aboutissement ultime de tout cela, c'est que nous ayons agapê mutuelle.

« <sup>13</sup>*En ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous...* » Le verbe “demeurer”, que nous n'avons pas développé, est extrêmement important. C'est un des noms de cette unité, de cette mêmeté, de cette familiarité, de cette appartenance à la demeure, à la maison du Père, autant d'échos qui sont dans ce petit verbe “demeurer”. Sur la réciprocité qu'il demeure en nous et que nous demeurions en lui, j'ai indiqué que cela pouvait faire question à notre imaginaire. Et ultimement il faut que nous nous habituions à penser ce “dans” non pas comme un emboîtement mais comme un des noms de la proximité. Le vocabulaire ici serait très intéressant à considérer.

La thématique du mélange, de la composition est importante à l'époque : il y a des termes techniques très précis dans le stoïcisme pour ces choses-là, qui ne sont pas inconnus du premier christianisme. *Krasis di'holôn*, le mélange intégral, est quelque chose qui appartient à la symbolique pour dire la proximité. Le mot de mélange n'est pas bon chez nous. J'ai appris de mon ami vigneron qu'il n'était même pas bon à propos du vin, qu'il fallait dire un assemblage, avec la belle racine *sem*, *simul*, qui est la même que *homoios* en grec. Ce n'est pas un assemblage de partie à partie, mais de tout au tout. Telle est la conception de la *krasis di'holôn*.

Dès qu'il s'agit de proximité, on peut être aussi dans cette imagerie de ce qui se distingue, se sépare. Les gestes premiers de la pensée se sont indiqués à travers les éléments premiers de l'artisanat. On trouve ça chez Empédocle, par exemple, avec la lampe tempête. Elle a donné lieu à une réflexion sur la symbolique de ce qui laisse traverser la lumière et néanmoins pas le vent, donc dans une symbolique du souffle. Il y a des choses très précises

de ce genre, comme la grande différence entre les immiscibles, l'huile et l'eau d'une part qui ne sont miscibles que temporairement par émulsion, et ceux qui, une fois mélangés, ne peuvent plus se défaire. Ce sont des lieux pour dire les répartitions, ce sont les lieux fondamentaux de la pensée, et c'est souvent beaucoup plus riche que les concepts abstraits qu'on en a tiré. Donc "être dans" mériterait une longue méditation.

« *Nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, (en ceci) qu'il nous a donné de son pneuma.* » Nous comprenons de mieux en mieux la donation de ce pneuma. Le pneuma désigne ici l'annonce essentielle, dans ses articulations subtiles, du rapport Père-Fils, envoi-présence, mort-résurrection, mort pour nous. Voilà, c'est le noyau indissociable, indissoluble, infragmentable de l'Évangile. Et quand je dis infragmentable, ce n'est pas simplement qu'on ne puisse pas séparer, mais ça veut dire que chacun des mots éclaire les autres, et qu'aucun des mots pris à part n'est suffisant.

Ici c'est le pneuma entendu comme enseignement, mais enseignement qui n'est pas nécessairement articulé en parole puisque nous ne sommes pas dans la région où la conscience est décisive pour la définition de la connaissance. C'est important parce que "celui qui ne confesse pas Jésus-Christ", ça ne veut pas dire : celui qui n'en a jamais entendu parler, ou qui en a entendu mal parler, et qui par suite ne le confesse pas ; ça veut dire : celui qui nie Jésus-Christ... Autrement dit, cette christité peut être présente d'une façon qui, pour nous, serait considérée comme muette. « *Personne ne vient au Père sinon par moi* » ; on est sauvé par le Nom de Jésus, mais le Nom n'est pas l'énonciation verbale<sup>83</sup>. Les Anciens distinguent très bien le visible et l'invisible du Nom. L'expression "l'invisible du Nom" se trouve en particulier très développé dans l'Évangile de la Vérité dont je vous avais lu une petite phrase en commençant. Ceci pour éclairer une difficulté très grande sur la nécessité de professer la foi. En effet : on passe par le Nom de Jésus, mais pas le nom articulé. L'Évangile de la Vérité nous dit bien qu'il ne s'agit pas du nom composé de six lettres. Six : Jésus en grec, *Iêsous*, c'est six lettres, et comme il nous parle en grec, il dit "six lettres"<sup>84</sup>.

« <sup>14</sup>*Et nous, nous avons contemplé et nous attestons que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde.* »

« <sup>15</sup>*Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu*, – voilà un autre titre majeur. Il a déjà été nommé sous le nom de Monogène (Fils un, Engendré un). Ici Fils de Dieu. Nous avons déjà eu Christos... Le nom de Seigneur est moins prononcé par Jean que par Paul. – *Dieu demeure en lui et lui en Dieu* » – c'est la reprise de la confession du Fils de Dieu, mais encore une fois cette confession du Fils de Dieu ne consiste pas en l'articulation « Je crois en Jésus ». Ce n'est pas dit dans le texte. Ce que je veux dire par là, c'est que le texte ne doit pas nous induire à entendre que seul celui qui saurait articuler de bouche « Jésus est Seigneur » peut avoir en lui la christité.

<sup>83</sup> Voir dans le thème *La Prière*, dans le 15ème rencontre : L'appartenance essentielle ; Le Nom de Jésus : le visible et l'invisible du Nom, le II- 6 : "La question du Nom de Jésus"

<sup>84</sup> « Le nom exprimable du Sauveur, c'est-à-dire *Iêsous* (Jésus), est de six lettres, mais son nom inexprimable est de vingt-quatre lettres. » (Irénee, *Contre les Hérésies* I, 15, 1 citant Marc le Mage). *Iêsous est la traduction en grec de l'hébreu Yeshoua* (יְהוֹשֻׁעַ *yēšūā'*) qui lui-même est une contraction de יהושׁע (Yehoshuah, Josué) Une des explications pour le nom Yehoshua est qu'il vient de la racine שׁוּ (yod-shin-'ayin), signifiant « sauver ».

Quand je dis que “il y a de la christité en tout homme”, je ne prétends pas le dire à quiconque serait étranger à ma foi. Je dis que ma foi me permet d'espérer qu'en tout homme il y a de la christité qui est fondamentalement séminale et qui s'éveillera un jour, à son heure. Cela ne transformera pas l'interlocuteur. De toute façon je n'ai pas à lui dire cela, ce serait de la récupération. Celui que ça transforme, c'est moi-même, c'est-à-dire mon attitude par rapport à lui. Il n'est pas celui du monde qui est étranger à ma foi. Voilà ce qui est vraiment important<sup>85</sup>.

« <sup>16</sup>***Et nous, nous avons connu et nous avons cru...*** – Nous avons ici le verbe connaître et le verbe croire. C'est une hendiadys verbale, c'est deux façons de dire notre “rapport à”. Or après connaître ou après croire on a souvent la conjonction *oti*, “parce que” ou “que” : nous croyons que, nous savons que. Ici nous avons un complément direct : ***nous avons connu et nous avons cru l'agapê que Dieu a en nous*** (en nous et pour nous). » – Donc être c'est connaître, et connaître c'est connaître l'agapê. – *Dieu est agapê* – voilà, connaître l'agapê c'est connaître Dieu. Ça ne veut pas dire nécessairement que tout amour et toute connaissance d'amour soient Dieu. Nous ne sommes pas ici au champ immédiat de la conscience. Bien sûr cela est dévoilé, cela est fait pour arroser aussi le champ de notre conscience, pour l'atteindre. Il ne faut pas l'exclure. Seulement il faut dire que le lieu n'est pas le lieu conscientiel en premier, mais l'insu de nous-même. L'insu de nous-même reçoit l'insu de Dieu, ou cela d'insu de Dieu. Et le Christ est le dévoilement de ce qui est insu en Dieu, mais nous savons que le dévoilement ne supprime pas l'insu. Le rapport caché-dévoilé n'est pas un simple rapport de choses antithétiques ou contraires. Le dévoilement authentique est tel qu'il protège l'insu comme insu, il le garde comme insu. Donc nous avons ici une sorte de méditation à faire, à prolonger aussi sur ce deux-là qui est “caché et manifesté”, “caché et dévoilé”.

« ***Dieu est agapê et celui qui demeure dans l'agapê demeure en Dieu et Dieu en lui.*** – Voilà l'être-dans, la réciproque : être en Dieu et être dans l'agapê, c'est la même chose – <sup>17</sup>***En ceci est achevée l'agapê avec nous, que nous ayons parrhêsia (aisance) dans le jour de la krisis,*** – le jour de la *krisis*, c'est le point du discernement. Ce n'est pas un jour parmi les jours. “Le jour” est précisément le comble de l'insu. L'expression dans les Synoptiques « *Tu ne sais le jour ni l'heure* » ne veut pas dire que tu ne connais pas la date, mais que “le jour”, c'est-à-dire la manifestation elle-même, n'est précisément pas susceptible d'être connue parce qu'elle n'appartient pas à notre calendrier. Par ailleurs nous savons, d'une certaine façon, que le jour, c'est déjà maintenant. Nous avons abondamment médité sur les expressions temporelles chez saint Jean : le jour, l'heure, mon heure, la saison, *kairos*, l'année, etc. Tout cela a des sens différents de ceux de notre usage. – ***car tel est celui-là, tels aussi nous sommes en ce monde.*** »

À cette *parrhêsia*, à cette aisance s'oppose la crainte. La *parrhêsia*, c'est la familiarité, c'est l'aisance de l'enfant dans la famille, l'aisance familière. Le *phobos* (la crainte) : tout le monde comprend ce mot-là puisque nous avons le mot phobie. Le *phobos* relève de l'attitude servile, de l'esclave, de l'asservissement. Le *phobos* est un asservissement. Nous retrouvons donc ici l'opposition du fils et de l'esclave, de celui qui est dans la familiarité et de celui qui est là mais ne partage pas le secret du père. L'esclave ne demeure pas toujours,

<sup>85</sup> Voir aussi [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](#)

l'esclave on peut le vendre, on peut l'échanger ; « *le Fils demeure toujours* », c'est une expression explicite dans le chapitre 8 de saint Jean : « *le Fils demeure toujours* » signifie la même chose que « *le Ressuscité ne meurt plus* ».

« <sup>18</sup> *Il n'y a pas de crainte dans l'agapê mais l'agapê accomplie jette dehors la crainte, car la crainte est déjà elle-même un châtement* – c'est difficile à traduire : la crainte implique un châtement, mais la crainte est déjà elle-même un châtement – *et celui qui craint n'est pas pleinement accompli dans l'agapê.* » Autant dire que notre agapê n'est jamais accomplie tant que nous sommes en chemin, tant que nous sommes dans ce mélange de ténèbre et de lumière dont c'était l'annonce dès le début de cet évangile, tant que nous sommes dans ce temps, dans cet espace qui n'est pas l'espace pur mais un espace mêlé ou le champ mêlé des semences, pour prendre une autre image.

« <sup>19</sup> *Nous, nous aimons de ce que lui le premier nous a aimés* – cela nous avons déjà dit, l'agapê consiste en ce que Dieu nous a aimés. Ici le mot *prôtos* (premier) souligne l'affirmation que l'agapê de Dieu pour nous précède le fait que nous aimions. – <sup>20</sup> *Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu" et qu'il haïsse son frère, il est falsificateur* – il est dans la fausseté – *car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment aimerait-il Dieu qu'il ne voit pas ?* » – Nous ne sommes toujours pas dans l'ordre de la critériologie parce que c'est réversible. L'amour du prochain n'est pas un critère pour que nous soyons aimés de Dieu et que nous aimions Dieu. En effet, vous allez trouver la phrase inverse chez saint Jean : « *Nous connaissons que nous aimons les enfants de Dieu quand nous aimons Dieu.* » (1 Jn 5, 2). Donc la réversibilité montre que l'un n'est pas la condition discriminante, le critère discernant de l'agapê en Dieu<sup>86</sup>.

Nous avons grande tendance à prendre à part l'expression « *si quelqu'un n'aime pas son frère qu'il voit, comment...* » comme si l'un (aimer le frère) était le critère de l'autre (aimer Dieu ou être aimé de lui) puisqu'il y a une visibilité (on voit son frère) et une invisibilité (on ne voit pas Dieu). Or non, comme l'inverse se dit également, l'un ne peut pas être critère de l'autre. Selon ce que nous avons souvent dit, il y a là deux façons de dire la même réalité. Ce n'est pas un rapport de conditionnel et de conséquent, pas plus qu'un rapport de cause et d'effet, de moyen et de fin, toutes ces articulations que nous mettons surnoisement dans les textes ; et nous y sommes invités car ce sont des articulations qui ont cette signification dans le grec classique, mais pas chez saint Jean<sup>87</sup>.

« <sup>21</sup> *Oui, voilà la disposition que nous avons reçue de Lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.* »

<sup>86</sup> L'agapê en Dieu désigne trois choses : l'agapê par laquelle Dieu nous aime ; l'agapê par laquelle nous aimons Dieu ; et l'agapê par laquelle nous nous aimons mutuellement.

<sup>87</sup> Cf Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT .

## Chapitre IX

### Questions sur 1 Jean 4

Voici un choix de questions sur le chapitre 4<sup>88</sup>.

#### 1/ Toute-puissance de Dieu ?

► Au verset 4 « *Vous les avez vaincus* ». Comment comprendre cela ? Est-ce qu'il s'agit d'un combat ou est-ce la Toute Puissance de Dieu ? Que veut dire Dieu roi et Dieu tout puissant ?

**J-M M :** Le terme de "vaincre" est un terme qui est récurrent au moins à trois reprises majeures dans l'ensemble du texte de Jean. Nous l'avons rencontré à propos des jeunes gens qui sont forts et qui ont vaincu le Mauvais. On le trouve également au chapitre 5 : « *Qui est celui qui vainc le monde, sinon celui qui croit que Jésus est le fils de Dieu* ». La foi est victoire. Ce thème de la victoire, je l'ai dit, est un thème récurrent. Il n'est pas traité ici, mais il intervient en passant, à trois reprises.

#### • Les thèmes qui disent la résurrection.

– **Le thème de la victoire** est un des thèmes traditionnels qui dit la résurrection : elle est victoire sur la mort et sur le meurtre. Paul dit aussi : « *Ô mort, où est ta victoire ?* ». La mort est le dernier ennemi à être vaincu. C'est une façon de dire la foi ou la résurrection.

Un des autres thèmes traditionnels est **le thème sacrificiel**. Nous en avons vu déjà deux échos, nous allons en voir deux autres en passant. Ces thèmes ne sont pas développés, mais ils appartiennent au langage originel qui dit la résurrection.

De bonne heure, il y a eu le thème de **la compensation, du mérite** : mériter pour, mourir pour, à la place des hommes. C'est dans un langage de mérite, donc un langage juridique<sup>89</sup>.

Il y en a même eu un quatrième, contre lequel Irénée s'insurge, mais il a eu aussi une certaine faveur et il est parfois repris après. C'est **le thème de la fraude** : Jésus est l'appât qui est présenté au diable, pour qu'il happe, dévore, mais la croix est comme un hameçon qui le prend au piège, c'est-à-dire que le diable croit détruire l'humanité mais il se prend à l'indestructible de l'humanité<sup>90</sup>. Ce thème de la fraude a souvent à voir avec **le thème de la ruse** ou celui du plan astucieux de Dieu. C'est un thème de structure mythique, difficile à traiter. C'est un des types de langage dans lesquelles la résurrection s'est dite.

<sup>88</sup> N.B. Le travail des groupes effectué sur 1 Jn 4 a donné lieu à une série de questions dont les plus intéressantes ont été regroupées ci-après.

<sup>89</sup> Le Christ "paie pour nous". Cela s'exprime théologiquement dans la théorie de la compensation : "il compense pour". Et compensation traduit *satisfactio* introduit par Anselme de Cantorbéry au XIe siècle.

<sup>90</sup> Il y a d'abord la théorie de la rançon à Satan, qu'on trouve au IVe siècle chez Grégoire de Nysse et qui est basée sur des versets tels que : « Car le Fils de l'homme est venu (...) pour servir et donner sa vie comme la rançon de plusieurs. » (Mc 10, 45). Donc Jésus libère l'humanité de l'esclavage de Satan et ainsi de la mort, en donnant sa propre vie comme rançon. Sur le thème de la rançon voir : [Le Christ donne sa vie "pour nous". Y a-t-il quelque chose à payer ? Mc 10, 45 et autres textes de Marc et Jean.](#)

### ● **Victoire sur la mort.**

Mais ceci n'ouvre pas du tout le problème de la toute-puissance de Dieu. La victoire du Christ consiste en ce qu'il se laisse volontairement aller à la mort, ce qui permet de dévoiler un nouveau sens de la mort et de la vie. Et les seuls ennemis du Christ, ce sont la mort et le meurtre, ce ne sont pas les pécheurs, ce ne sont pas les hommes. C'est une victoire sur la mort, pas sur l'homme pécheur. Donc bien préciser ce langage en le situant dans son lieu. Il est à une certaine distance de nos capacités immédiates d'entendre. Néanmoins, on le trouve à plusieurs reprises dans la lettre de Jean qui parle un langage très accessible.

► Et la toute-puissance, c'est une toute puissance d'amour ?

**J-M M :** Tu poses la question et tu la résous en même temps. C'est cela.

De même la question de la royauté. C'est pris dans le langage traditionnel contemporain de Jésus, mais avec un sens transformé. Les Judéens attendent un roi messie et Jésus assume cela, mais en inversant le sens. C'est par exemple le débat avec Pilate : – « *Es-tu roi ? ... Donc tu es roi.* » – « *C'est toi qui le dis... Je suis venu pour témoigner de la vérité* », c'est-à-dire que ma royauté consiste à témoigner de la vérité, à introduire dans l'espace de vérité par opposition à l'espace de falsification. Ce qui donne un tout autre sens à la royauté.

Tous les mots de la tradition sont susceptibles d'être réassumés, mais pas dans le champ sémantique qui était le leur dans le moment où ils étaient prononcés par les contemporains. Ils sont repensés et réassumés à partir de la résurrection. “À partir de” signifie à partir du moment, mais aussi à partir des ressources de la résurrection. Tout est relu dans cette dimension-là, tous les titres : Fils de Dieu est un titre qui existait dans l'Ancien Testament, de même que l'expression « *Aimez-vous les uns les autres* ». Mais c'est ressaisi à partir de la résurrection, c'est identifié à la résurrection : « *Aimez-vous les uns les autres* » c'est la même chose que « *Jésus est ressuscité* ». Donc cet « *Aimez-vous les uns les autres* » n'est pas une expression inouïe, c'est une expression qui a déjà été entendue mais qui est ressaisie de sens dans l'Évangile. C'est la résurrection qui est la source de la totalité de l'Évangile.

## **2/ Le langage sacrificiel.**

► Que signifie : “*Victime de propitiation pour nos péchés*” (à la fin du verset 10) ?

**J-M M :** Premièrement le mot “victime” n'est pas vraiment dans le texte, mais cela revient un peu au même – c'est le mot *ilasmos* qu'on traduit par *victime de propitiation* – il faudrait dire “victime sacrificielle”. Ceci n'est pas à penser à partir d'un sentiment victimal au sens banal du terme. C'est une des trois émergences de la thématique sacrificielle dont je parlais. *Ilasmos* est le mot qui a été prononcé au chapitre 2. Il signifie victime si on veut, mais pas directement. C'est la lecture de la geste du Christ dans le langage du sacrificiel. J'ai dit quelque chose sur le **langage du sacrificiel** et sur le langage du sacré<sup>91</sup>. Il ne faut pas entendre cela d'une oreille profane. Nous n'avons pas l'oreille ajustée à l'intelligence exacte de cela. Il ne faut surtout pas se laisser arrêter par des choses pareilles.

De même pour les souffrances. Les souffrances victimales au sens sacré ne sont pas ce qu'on appelle banalement des souffrances, bien qu'on l'ait aussi entendu comme cela. Mais

<sup>91</sup> Cf la fin du chapitre II. Voir aussi la session sur le Sacré (tag [SACRÉ](#))

la souffrance n'est pas le *prix*, bien que ce langage ait été aussi employé dans les premiers siècles : *le sang précieux*, qui a du prix, ça peut vouloir dire autre chose ; de même que le terme qui se trouve une fois chez saint Marc, le terme de *rançon*.

Cela nous reconduit au troisième thème qui est une interprétation du langage sacrificiel par le **langage juridique** : *payer pour*. Prenez distance par rapport aux résonances pseudo-sentimentales que ces termes suscitent. Je comprends que cela choque vos oreilles dans un premier temps, mais vous pouvez le dépasser vous-mêmes, il n'est pas besoin qu'à chaque fois je vous le redise.

### 3/ Pardonner ?

► « *Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et qu'il n'aime pas son frère, il est un menteur...* » J'ai de l'exaspération contre quelqu'un. Comment concilier cette attitude avec l'amour accompli ? Pour avoir vécu dans un milieu cloîtré pendant quelques années, c'est quelque chose que j'ai vécu, on n'a pas des affinités avec tout le monde.

**J-M M** : La question est : comment faire le passage entre ce que le texte dit, car il ne parle pas du tout de ça, et notre expérience psychologique. Il ne s'agit pas d'essayer de se contraindre à ne pas sentir ce qu'on sent : ce serait faire semblant et c'est tout. C'est pour cela que l'agapè n'est pas un commandement. Si « *Aimez-vous les uns les autres* » est un commandement et que je ne peux pas aimer ma voisine, que faire ? Il faut prendre conscience de la distance qui existe entre mon attitude et ce vers quoi je suis conduit par l'agapè, la reconnaître et savoir que la direction qui m'est indiquée est d'aller vers le pardon, mais quand le pardon sera possible psychologiquement. Il ne s'agit pas de faire semblant qu'il est possible là, qu'on doit pardonner. Non ! S'orienter vers le pardon, en sachant par ailleurs que nous ne pouvons pas pardonner, d'où il faut demander de pouvoir un jour pardonner. Et si je ne peux pas, parce qu'il est possible que même ça je ne le puisse pas, alors demander de pouvoir un jour authentiquement demander de pouvoir pardonner. Les paroles de l'Évangile ne doivent pas être prises pour des injonctions sur le modèle de la loi, ce sont des orientations qui sont là pour mettre en route quelque chose et le temps psychologique demande à être respecté. Autrement, c'est de la singerie.

### 4/ Penser l'adversaire, le Satan.

► Comment penser l'adversaire ? Il ne peut pas y avoir de relation avec le rien ?

**J-M M** : Bien sûr que si, évidemment. Il y a une relation avec le grand rien positif qui est Dieu, et il y a une relation avec le petit rien négatif qui est le Satan parce que le Satan est un rien actif. Ces formules-là nécessiteraient quelque peu qu'on ait médité sur le verbe être, et ceci par rapport au rien, au tout, à ce qui est, à quelque, etc. Ce sont des notions hautement métaphysiques en un sens, mais qui sont aussi utilisées par les spirituels.

Par exemple, que Dieu soit le grand rien, c'est une phrase des mystiques. C'est la même chose que de parler de la nuit. Et que Satan ne soit pas un étant positif, c'est aussi quelque chose qui est pensable, et cependant il nomme une énergie, enfin une activité de quelque chose dans le monde, un processus d'exclusion qui, à notre expérience, n'est pas rien. C'est une expérience de néantisation ou de décréation de la création, un processus en œuvre dans

le monde. C'est une façon de nommer quelque chose qui est infiniment repérable. Ce qui pose la question que j'évoquais déjà à ce sujet. On n'a pas pris ici l'habitude proprement philosophique d'identifier par référence au statut ontologique des choses.

Nous avons dénié que l'agapê, dans le champ du statut ontologique des choses, soit une vertu. J'ai expliqué ce qu'était le statut ontologique de la vertu<sup>92</sup>. Qu'est-ce que c'est qu'une idée ? Est-ce qu'une idée est quelque chose que nous produisons mais qui n'a pas véritablement de vérité, de réalité ? Qu'est-ce que le réel ? Est-ce que c'est des choses ? Qu'est-ce que c'est qu'*être*, pas simplement quels sont les *étants* ? Et puis y a-t-il quelque chose qui n'est pas un *étant* ? Autant de thématiques ultimes, profondes, qu'il serait nécessaire d'investiguer à un certain moment, mais je ne veux pas vous introduire immédiatement dans ces considérations. Nous touchons là des questions qui ont été évoquées dans l'histoire de la philosophie, par la sagesse de ce monde comme dit Paul, sagesse réfutée par Dieu mais qui n'est pas nulle à tous égards.

J'ai passé presque la moitié de mon temps dans la philosophie et l'autre moitié dans saint Jean. Cela veut dire que la philosophie n'est pas nulle. Et cependant les rapports de la philosophie et de la haute pensée qui se trouve en saint Jean ne sont pas des rapports d'assimilation, ce n'est pas la même chose ; et ce ne sont pas nécessairement des rapports qui peuvent se vivre en complémentarité heureuse. Le but n'est pas de vouloir à toute force faire une synthèse et les accorder. Voilà comment vivre : nativement j'entends la philosophie d'Occident, et même je crois que je l'entends bien, elle m'intéresse ; d'une autre oreille, j'entends la parole christique ; je n'essaie pas de les harmoniser.

## 5/ Chrétienté – christianisme – christité.

Tenter d'harmoniser l'Évangile et Aristote ce fut l'immense et magnifique tentative médiévale de Thomas d'Aquin. C'est une belle tâche, d'abord qui ne peut pas être faite une fois pour toutes parce que nous ne sommes plus, par rapport aux questions de l'être, exactement dans la position d'Aristote ni même dans la position de l'Aristote médiéval. Ça correspond à des siècles de **chrétienté** où il y a un investissement de tout le profane. C'est la création de l'hôpital, l'investissement de la philosophie, la construction, l'architecture qui est éminemment architecture religieuse : la chrétienté c'est cela. La chrétienté est une harmonie entre l'Évangile et un moment de culture, une prétendue harmonie. C'est quelque chose qui a été vécu, qui a son sens, qui a eu son lieu. La chrétienté est de toute façon abolie depuis longtemps.

Ce qui a pris la place de la chrétienté, c'est le **christianisme**, et le christianisme est aujourd'hui pensé comme un des "ismes", c'est-à-dire une religion parmi les religions ou une philosophie parmi les philosophies. Le temps du christianisme est révolu aussi.

Aujourd'hui, il faut attendre le temps de la **christité**, préparer le temps de la christité. Nous ne sommes plus au temps d'une chrétienté, nous ne sommes plus au temps du christianisme, il faut que nous allions vers le temps de la christité<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> Cf le 2<sup>o</sup> a) du chapitre V : 1JEAN. Ch V. Les mots amour et aimer dans le NT et en Occident.

<sup>93</sup> Cf vers la fin du chapitre VIII (1JEAN. Ch VIII. Lecture commentée de 1 Jean 4), le commentaire du verset 15 et Fin du christianisme ? « Je m'en vais et je viens. ».

## Chapitre X

### Lecture commentée de 1 Jean 5

Nous avons fini le chapitre 4. Le chapitre 5 est immense à nouveau, j'en esquisse le principe de lecture. Nous n'allons pas le fréquenter avec la même attention pour une question de temps.

#### 1°) Versets 1-4.

« <sup>1</sup>*Tout homme qui croit que Jésus est Christos, est né de Dieu.* – nous avons déjà entendu cela – *Et tout homme qui aime l'engendrant aime aussi celui qui est engendré de lui.* – c'est le même, de la même semence – <sup>2</sup>*À ceci nous connaissons que nous aimons les enfants de Dieu quand nous aimons Dieu* – voilà la phrase inverse – *et que nous gardons ses dispositions*<sup>94</sup>. – Nous retrouvons le thème quaternaire, la structure tétramorphe de la présence de Dieu : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions, je prierai le Père et le Père vous donnera le Pneuma* »<sup>95</sup>.

<sup>3</sup> *Car l'agapê de Dieu est que... – hina, "afin que"* : c'est cela en marquant la direction, vers quoi ça va – *...nous gardions ses dispositions. Et ses dispositions ne sont pas lourdes.* – Cela correspond à « *mon fardeau est léger* ». Cette phrase serait à méditer infiniment parce que ça a été vécu et vécu légitimement comme très dur. Ce qui est mis en évidence ici, c'est que, finalement, ce n'est pas nous qui accomplissons cela, qui accomplissons les dispositions.

<sup>4</sup> *Car tout ce qui est né de Dieu vainc le monde* – voilà à nouveau le thème de la victoire : la victoire sur le monde. Or seul ce qui en nous est né de Dieu opère une tâche non lourde, parce que c'est la christité en nous qui opère cela. Et en effet qu'est-ce que cette victoire qui a vaincu le monde ? – *Et la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi.* » Voilà le mot "foi (*pistis*)" qui ne se trouve qu'une seule fois chez saint Jean. Il emploie abondamment le verbe "croire", ici c'est la foi. Seulement il ne s'agit pas de notre acte de foi, comme c'est le plus souvent le cas ailleurs. Il s'agit, non pas de notre croire, mais de notre *cru*, de ce que nous croyons. C'est cela qui vainc le monde, et ce que nous croyons, c'est le Christ : c'est le Christ qui vainc le monde.

Nous pouvons faire ici le rapport avec le mot volonté. La volonté est la faculté par quoi je veux, c'est ma disposition à vouloir ou mon acte de vouloir, mais c'est aussi ce que je veux : les dernières volontés ce sont les choses que je veux. Je mets sur mon testament non pas mon acte de vouloir mais les dernières choses que je veux, mes volontés. Et ici la foi c'est *ce que je crois* : ce qui vainc le monde c'est cela, ou *Celui que je crois*.

<sup>94</sup> "Disposition" traduit le mot *entolê* (commandement) comme cela a été expliqué auparavant. Voir La Bible contient-elle des commandements ? Et sinon comment entendre les mots correspondants ?.

<sup>95</sup> Cf les allusions faites au chapitre IV 2° b) Garder la parole, et au chapitre VII dans le commentaire du verset 22 à la fin. Ce sujet est traité de façon plus précise dans Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17.

## 2°) Versets 5-8. Eau, sang, pneuma.

Vous avez ensuite un passage qui a fait déjà l'objet d'une session entière, le passage sur les trois grands symboles fondamentaux : l'eau, le sang, le souffle<sup>96</sup>. C'est un passage éminemment profitable pour l'intelligence de la grande symbolique johannique du pneuma.

L'eau, le sang, le souffle : les trois sont nécessaires mais ce sont trois formes pour dire le même. La mention du sang, nous l'avons déjà repérée à plusieurs reprises : sous l'agneau, sous le sang sacrificiel. Le sang est indéracinable, il est encore là, donc il a sa fonction. L'eau... N'allez pas penser par exemple que l'eau correspond au baptême, le sang à l'Eucharistie, et le souffle à la confirmation de l'Esprit Saint. Ça, c'est bien après, bien autrement.

Nous avons donc affaire ici à une symbolique essentielle qui éclaire tout l'évangile de Jean. C'est une sorte de **récapitulation des lieux essentiels** : du Baptême du Christ, du moment de la Passion où coulent eau et sang alors qu'il remet le pneuma (nous avons les trois). Mais le détail du texte est subtil, et remarquable pour méditer sur le rapport du un, du deux et du trois.

« <sup>5</sup>*Quel est le vainqueur du monde, sinon le croyant que Jésus est le Fils de Dieu* <sup>6</sup> *Il est celui qui vient par eau et sang : Jésus Christ, non pas dans l'eau seulement mais aussi dans l'eau et dans le sang.* – Vous avez un premier emploi “eau et sang” où il est clair que ça désigne la même chose, et ensuite les deux sont repris mais cette fois avec une répétition de la préposition et de l'article, pour marquer la dualité : ils sont un, ils sont deux. – *Et le pneuma est le témoinant* – voilà venir le troisième – *puisque le pneuma est la vérité.* » Pneuma et vérité sont des noms du même.

« <sup>7</sup>*Car trois sont les témoins : <sup>8</sup> Le pneuma et l'eau et le sang, et les trois sont vers un* ». Nous avons ici un texte qui permet de relire l'évangile de Jean dans son intégralité.

## 3°) Verset 9-12. Le thème du témoignage.

« <sup>9</sup>*Si nous recevons le témoignage des hommes...* – voici le thème du témoignage chez Jean : le mot témoignage ne signifie pas exactement ce qu'il signifie chez nous. Nous l'avons vu apparaître dès l'incipit sous sa forme verbale : « *nous vous l'annonçons et nous témoignons* ». C'est d'une importance capitale pour l'ouverture de l'Évangile. Un des premiers témoins, c'est le Baptiste qui est témoin de la terre, il reçoit du ciel le rôle d'être témoin de la terre. Donc le terme de témoignage va nous laisser, comme c'est arrivé déjà à plusieurs reprises dans notre texte, dans la symbolique du Baptême du Christ.

... *le témoignage de Dieu est plus grand.* – Meizon : “plus grand que”, le comparatif que nous retrouvons à toutes les pages. Si nous recevons le témoignage des hommes, à fortiori le témoignage de Dieu puisque le témoignage de Dieu est plus grand.

*Or c'est ceci le témoignage de Dieu, [celui] qu'il a témoigné à propos de son Fils* » – Qu'est-ce que Dieu a témoigné à propos de son Fils ? La parole « *Tu es mon Fils,*

<sup>96</sup> Ces versets ont été médités lors d'autres sessions. Voir par exemple Lecture de 1 Jn 5, 1-12 : Eau, sang et pneuma (esprit, souffle...) dans les versets 6-8..

*aujourd'hui je t'engendre* » ou « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé* ». Le témoignage de Dieu, c'est la désignation « *Voici mon Fils* » ou « *Celui-ci est mon Fils* ». Car : « *Ce n'est pas moi qui témoigne de moi* » (Jn 5, 31) parce qu'on ne doit pas témoigner de soi. Si on témoigne de soi on est menteur, on témoigne toujours d'un autre, c'est un des principes de la notion de témoignage, alors que chez nous on témoigne de son vécu. Non, chez saint Jean, c'est une autre conception du témoignage. J'ai déjà parlé de la conception du témoignage de deux ou de trois, le témoignage n'étant jamais le récit de quelqu'un d'isolé<sup>97</sup>.

Or, à un moment, on accuse Jésus de se prétendre Fils de Dieu, de témoigner de lui-même et donc d'être menteur. Et Jésus répond : ce n'est pas moi qui témoigne de moi, c'est un autre ; cet autre c'est le Père ; c'est le Père qui témoigne de moi (Jn 8, 13-18). Quel est le témoignage que le Père rend à Jésus ? C'est la résurrection. Le beau témoignage qu'il lui a rendu, c'est de le ressusciter. Or le beau témoignage de Dieu, c'est aussi la parole qui dit « *Tu es mon Fils* ». La parole qui dit « *Tu es mon Fils* » et l'acte de le ressusciter, c'est la même chose, c'est-à-dire que la parole « *Tu es mon Fils* » est la célébration de l'acte insu et non vu de la résurrection. L'acte de la résurrection lui-même n'est pas vu, il est vu par la parole qui l'énonce. Ensuite le Ressuscité se donne à voir. Et le mot Fils de Dieu prend un sens nouveau à partir de la résurrection car il ne dit rien d'autre que la résurrection. Même si sémantiquement il a des sens préexistants ailleurs, il est ressaisi à partir de la résurrection.

Je rappelle ici un texte que vous avez eu la grâce de redire dans une célébration et que j'avais cité : « *Ce Jésus que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : "Tu es mon fils, je t'engendre aujourd'hui"* » (Ac 13, 30-33). L'engendrement se manifeste dans la résurrection, il est égalé par la parole qui dit « *Tu es mon Fils* ». Donc la référence iconographique, l'icône sous-jacente, c'est l'icône du Baptême qui célèbre et dit la résurrection. Dès que vous voyez le mot témoignage chez Jean, vous pouvez penser à cela, ce qui explique le texte comme nous allons le voir.

« <sup>10</sup>*Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage de Dieu en lui.* – c'est-à-dire qu'il est enduit, imprégné, oint de témoignage – *Celui qui n'a pas le témoignage en lui* – celui qui ne croit pas en Dieu – *le fait menteur, puisqu'il ne croit pas au témoignage que Dieu a rendu à son Fils.* – nous avons déjà trouvé ce genre de raisonnement au tout début de l'épître : « *nous le faisons menteur* » (1 Jn 1, 10). Dire « je n'ai pas péché » c'est faire Dieu menteur puisque Dieu dit « *Tu es mon Fils* » qui signifie la levée du péché. Ce sont des articulations subtiles qui donnent cohérence à ce texte –

<sup>11</sup>*Et c'est ceci le témoignage, que Dieu nous a donné : la vie éternelle...* – même chose, autre façon de dire que mort et résurrection du Christ est donation pour nous de la vie, c'est-à-dire de la vie de résurrection. L'annonce de la résurrection du Christ est simultanément l'annonce de notre résurrection. Nous ne sommes pas informés sur la résurrection de quelqu'un d'autre comme ça, par hasard, sans que cela nous touche. Accueillir la résurrection de Jésus, c'est accueillir le commencement de résurrection qui s'opère en nous. Le mot *zoë aiônios* désigne toujours l'espace de résurrection, chez saint

<sup>97</sup> Voir aussi [Fait et événement. La fonction du témoignage chez saint Jean](#) .

Jean – *...et que la vie est dans son Fils.* <sup>12</sup> *Celui qui a le Fils a la vie* – nous savions déjà que celui qui a le Fils a le Père. Ici celui qui a le Fils a la vie – *Celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie.* »

Donc nous nous familiarisons progressivement avec un nombre minimum de mots qui sont les mots fondamentaux mais qui ne doivent pas être pris indépendamment les uns des autres car ils ne font sens et sens authentique que dans leur proximité mutuelle, dans leur cohérence mutuelle. C'est cela approcher de la cohérence secrète de celui qui me parle, ce serait cela écouter. Or nous écoutons souvent en rangeant dans ce que nous savons déjà, dans notre propre cohérence, la parole que nous entendons. Entendre véritablement, c'est entendre la parole de l'autre dans la cohérence de la parole de l'autre, a fortiori s'il s'agit de Dieu.

### 3°) Versets 13-15. Un ensemble cohérent sur la prière.

« <sup>13</sup> *Je vous ai écrit ces choses, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, croyant au nom du Fils de Dieu.* <sup>14</sup> *Et c'est là l'aisance que nous avons auprès de lui, que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute.* <sup>15</sup> *Et si nous savons qu'il écoute ce que nous lui demandons, nous savons que nous avons les choses que nous avons demandées.* » Vous avez ici à nouveau un ensemble cohérent, une articulation qu'il convient de percevoir. La phrase pourrait être dérisoire entendue d'une certaine oreille.

Ce qui est en question ici premièrement, c'est le retour de l'aspect de **prière** qui est un des quatre aspects que nous avons énumérés. Ce n'est pas celui qui est le plus développé des quatre, c'est celui qui est le moins développé dans cette lettre-là. Il est récurrent parce qu'il appartient – c'est une autre façon de dire la même chose – il appartient à ce nœud, à ce foyer de sens qu'est la simple annonce évangélique. *Aitômetha* : nous le prions. L'aisance ou la confiance que nous avons auprès de lui réside en ce que, si nous lui demandons quelque chose, il nous entend.

« *Si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute... et nous avons les choses que nous avons demandées* » : cette phrase pourrait être dérisoire. Si on lui demande ce qu'il veut, c'est évident. Or nous savons désormais que sa volonté ne dit pas purement et simplement ce qu'il veut, parce que nous savons ce qu'il veut : il nous veut, nous sommes le voulu de Dieu<sup>98</sup>. Nous ne sommes pas des enfants non voulus d'auprès de Dieu. Donc vouloir le voulu de Dieu, c'est en cela vouloir notre accomplissement, désirer notre accomplissement. C'est le « *Que ta volonté soit faite* » réentendu. C'est la troisième fois, je crois, que nous évoquons ce point.

Là encore, c'est un thème qui peut-être n'est pas exploité jusqu'où il pourrait l'être quand il est énoncé comme cela, mais nous avons l'indice d'un lieu de réflexion important. Il intervient à propos de ce thème de la prière qui apparaît ici, et de la prière infallible. La prière authentique demande la volonté de Dieu, elle est infallible ; ce qui n'est pas du tout

<sup>98</sup> Cf ce qui est dit sur la volonté comme semence au chapitre VI -1° c) avec le complément qui se trouve au 2° b) deuxième paragraphe avant la fin : 1JEAN. Ch VI. Lecture commentée de 1Jn 2, 12-27 Sur « *Que ta volonté soit faite* » voir Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul

accablant si j'ai entendu la volonté de Dieu comme la volonté de mon accomplissement propre : il veut mon accomplissement propre.

Le thème de la prière est spécialement développé dans le chapitre 16 de l'évangile de Jean. Ce chapitre 16, du verset 16 jusqu'à la fin, est vraiment la pointe extrême de la méditation johannique sur le mystère christique. Le thème essentiel de ce chapitre est l'intelligence de l'absence de Jésus comme présence plus grande dont son absence est comme la condition : « *il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais, je ne viens pas* dans ma dimension de résurrection, dans ma plus haute présence » – je glose ici un texte du début du chapitre 16 de l'évangile<sup>99</sup>. C'est énoncé d'abord en forme d'énigme, élucidé ensuite à l'aide d'une parabole qui fait le chemin entre l'énigme et la parole claire (donc la *parrhêsia*). Tel est le processus. Le mot *parrhêsia* prend ici le sens de parole qu'il a étymologiquement puisque *rhêma*, c'est la parole : parole aisée, parole familière, qu'on peut traduire aussi par parole claire, parole simple, parole nette ; par opposition à la parole cryptée, à l'énigme qui a ouvert le chemin de la réflexion vers la parole nette. Et nous savons que ce processus, qui passe par le trouble, la recherche (*zêtêsis*) et la question, s'achève en prière. C'est pour cela que le thème de la prière est développé à la fin de cette péricope du chapitre 16 comme nous le retrouvons également ici à la fin de notre épître, bien que nous ayons déjà entendu sonner ce mot légèrement au cours de l'épître. Ce n'est pas le point sur lequel l'épître porte son attention préférentielle.<sup>100</sup>

### 5°) Versets 16-18. Le péché qui mène à la mort.

« <sup>16</sup>*Si quelqu'un voit son frère pécher d'un péché qui ne va pas à la mort, qu'il prie et lui sera donnée la vie - à ceux qui pèchent non pas pour la mort - Il est un péché pour la mort, je ne dis pas qu'on prie pour celui-là. <sup>17</sup>Tout désajustement (adikia) est péché [mais dans les désajustements] il y a un péché (hamartia) qui ne va pas jusqu'à la mort. »*

Ce texte est très difficile à expliquer. Il ne s'agit pas de la différence bien connue dans les catéchismes et issue de la théologie médiévale, de la distinction entre le péché mortel et le péché véniel. Que veut dire ce péché qui va à la mort ? C'est le péché unique, peut-être le diabolos lui-même, probablement. Et nos péchés sont sans doute des péchés qui ne vont pas systématiquement à la mort, c'est-à-dire qui sont rémissibles. C'est la question de l'irrémissible. On trouve un écho de cela dans les Synoptiques à propos du péché contre le pneuma qui serait irrémissible. C'est également très difficile à interpréter, je ne sais pas exactement ce que cela veut dire.

Dans le contexte qui est le nôtre ici, en tout cas, il ne faut pas entendre cela de façon simplifiée : il y a des péchés qui sont pour la mort et des péchés qui ne le sont pas... Il y a une signification derrière cela, et en outre, ça ne dirait pas nécessairement l'irrémissible parce qu'il peut y avoir des péchés rémissibles par Jésus lui-même et tels que, pour autant, nous n'ayons pas la capacité d'avoir part, nous, à cette rémission. Ce n'est pas exactement l'irrémissibilité qui est en question ici.

<sup>99</sup> Voir Jn 20, 11-18 : Relecture à la lumière de Jn 16, 16-32. Le double retournement.

<sup>100</sup> Sur Jn 16, 16sq voir Jean 16, 16-32 : L'énigme ; la parabole de la femme qui enfante.

Donc, premièrement ce n'est pas ce que nous appelons les péchés mortels, et ensuite, il ne s'agit pas d'irrémissibilité, il s'agit de l'incapacité de prier pour, c'est-à-dire que la rémissibilité éventuelle n'est pas de dimension telle que nous puissions y participer, ce qui serait déjà un point de distinction.

Mais ensuite, en quoi consiste le péché mortel ? Je serais tenté de croire qu'il s'agit du diabolos lui-même, qui n'est en aucune façon rémissible.

► Ce n'est pas le déni ?

**J-M M** : Tant que le déni est là, il est irrémissible, cependant je peux prier pour que le déni s'en aille, que le déni soit défait. Donc sous ce rapport-là, même dans le cas du déni, ce n'est pas ce pour quoi je ne peux pas prier. Le déni effectivement, de par sa nature même, interdit toute rémission : c'est que je n'en veux pas, je ne peux pas reconnaître que j'en ai besoin, donc je suis plein, je ne peux pas être empli d'autre chose, je ne peux pas recevoir<sup>101</sup>.

Je ne peux pas recevoir le pardon tant que je dénie, c'est une chose vraie déjà, mais ce n'est pas suffisant, je pense, pour expliquer la phrase ici qui reste complexe. Vous savez, cela fait 40 ans que je suis dans le texte, je ne l'ai pas élucidé de façon claire. Essayez.

► Ça éclaire quand même.

**J-M M** : Oui, ça essaie de prendre des positions partielles, de ne pas mésentendre trop, mais je ne dis pas que je suis d'une lucidité extrême par rapport à ce texte, ce qui va de soi.

« <sup>18</sup> *Nous savons que tout ce qui est né de Dieu ne pèche pas.* – c'est la redite du chapitre 3 – *Ce qui est né de Dieu, Dieu le garde et le mauvais ne le touche pas.* » – C'est là que la mention du mauvais est importante ; le diabolos ne l'atteint pas, ne le touche pas en tant que précisément il est né de Dieu. C'est ce qu'on appelait techniquement au Moyen Âge un langage formel : le langage de Jean est un langage formel, c'est-à-dire que le christique, en tant que christique, ne pèche pas. Nous avons expliqué cela à propos du chapitre 3, mais ça ne dit pas qu'il n'y a pas de christique chez un individu. J'ai dit aussi qu'il faudrait réétudier à ce propos l'homme intérieur et l'homme extérieur de Paul. Parce que Paul et Jean disent exactement la même chose, c'est ça qui est merveilleux. Ils ont des vocabulaires très différents – mis à part le vocabulaire foncier et originel qui est constitutif de la toute première annonce, le Credo initial – mais le déploiement se fait dans des styles et dans des vocabulaires très différents et ils sont parfaitement consonants chacun dans son propre discours. Ils disent le même. On pourrait le montrer, même pour la thèse essentielle de Paul, la thèse du salut par la foi et non pas par les œuvres, que l'on trouve dans un autre langage chez Jean.

► Pourquoi le Mauvais a-t-il une majuscule dans nos Bibles ?

**J-M M** : Toute la question est de savoir de quel type d'être il s'agit : est-ce que le diabolos doit être pensé sur le type d'un sujet, d'une personne, d'une idée ou d'une chose ? Vous avez des mots pour lesquels vous ne vous posez même pas la question. Énergie, qu'est-ce que c'est comme type d'être, l'énergie ? C'est quoi, au sens moderne du terme ? En effet, le

<sup>101</sup> Cf Pardon, péché ("dans la lumière du pardon", "ni déni ni dépit", "le pardon précède le péché"...).

mot *énergéia* à un autre sens dans l'évangile. Nous sommes dans une beaucoup trop grande insouciance lorsque nous restons purement descriptifs, approximatifs et que nous employons des mots qui sont suffisants pour agir, qui sont donc utiles, mais nous ne nous posons pas la question : être, c'est quoi ? Nous revenons à la question qui est ce combat de géant, comme le disait Aristote, qui anime la philosophie et qui est la question essentielle.

Le Mauvais s'écrit avec une majuscule parce qu'on a dit que c'était une personne et les noms de personnes prennent une majuscule. Or il n'est pas une personne sur le mode sur lequel nous pensons la personne, évidemment, c'est ça le problème. En un certain sens, vous aimez mieux le mal diffus plutôt qu'un monsieur méchant. C'est votre affaire. Seulement, ce qui est en question, ce n'est ni l'un ni l'autre : ni un monsieur méchant, ni un mal diffus<sup>102</sup>.

### 5°) Versets 19-21. Curieuse fin de l'épître.

« <sup>19</sup> *Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde tout entier est posé (gît) dans le mauvais.* <sup>20</sup> *Nous savons que le Fils de Dieu est présent et qu'il nous a donné la *dianoia* – *dianoia* est un mot rare chez Jean pour dire la connaissance. C'est un substantif, un mot dont la racine est proche de la gnose. J'ai dit qu'il n'y avait pas de substantif pour le verbe connaître, mais en voici un qui est affecté ici d'un mot courant, le préverbe *dia*. – *et nous connaissons le vrai et nous sommes dans le vrai, dans son Fils Jésus Christ* ; – il est le vrai, il est la vérité, deux expressions, l'une sous la forme de l'adjectif, qui se trouve ici, l'autre sous la forme du substantif que nous avons rencontré souvent dans l'évangile de Jean. Cela nous reconduit aux multiples “Je suis” dont nous parlions au début – *il est le vrai Dieu et la vie éternelle* ».*

« <sup>21</sup> *Petits enfants, gardez-vous des idoles...* » C'est une fin curieuse, brutale, il n'y a pas de conclusion. Il faut savoir que le grand verbe “garder” n'est pas celui-là (*phulax*), c'est *têrein*, c'est le *shâmar* hébraïque. Il n'y a rien qui corresponde exactement à cela chez nous. *Phulax*, par exemple, c'est la garde du troupeau. Le verbe *têrein* signifie ce qui est dans le rapport de ce qui se donne et de ce qui se garde en même temps. C'est un mot qui n'a pas son correspondant et qui est souvent traduit, par exemple à propos de la parole, par “mettre en pratique”. C'est l'horreur : mettre en pratique le précepte ! Garder la parole : laisser que la parole s'entende et qu'elle s'accomplisse, y compris dans nos membres, dans nos pieds pour marcher, – marcher c'est la façon de dire se comporter – dans nos mains pour agir, etc. Il n'y a pas cette distinction du théorique et du pratique : “mettre en pratique”, c'est l'horreur, ça n'existe pas dans le Nouveau Testament, c'est notre distinction du théorique et de la morale.

---

<sup>102</sup> Voir [La question de Satan. Les différentes facettes de la figure de Judas.](#)

## Derniers échos

► Le terme de "petits-enfants", c'est différent de "bien-aimés" ?

**J-M M** : Les *tekna* (enfants), ce sont les enfants quand il s'agit des enfants de Dieu que nous sommes tous ici. Et *teknia* (petits-enfants), c'est une parole de tendresse que Jean emploie à l'égard des communautés johanniques.

► « Nous ne savons pas où nous en sommes de l'amour » me conforte dans ce que j'essaie de vivre : je loupe ma cible, eh bien, je loupe ma cible.

**J-M M** : Quelquefois nous avons dit cela par rapport au péché : il faut éviter le déni. Il faut donc le reconnaître, mais il faut éviter aussi le dépit, c'est-à-dire qu'il ne faut pas le reconnaître de façon dépitée mais de façon hilare, joyeuse.

► Lumière et ténèbre se côtoient ou se succèdent. Le voile n'est jamais totalement enlevé. La souffrance reste pour moi un très grand mystère, et cependant elle peut être le lieu de cet accueil.

**J-M M** : Elle peut aussi subir la véraison<sup>103</sup>, elle peut aussi tourner : c'est-à-dire que la souffrance peut changer de sens quand elle est relue. On l'aperçoit après coup, on peut ne pas du tout le voir dans l'instant.

► Peux-tu expliquer ce que tu entends par "L'Évangile se tient tout entier dans la résurrection" ?

**J-M M** : Cela veut dire que la résurrection a une position axiale à partir d'où se relisent les autres choses, c'est-à-dire qu'elle éclaire tout le reste. Par exemple on a plutôt l'habitude de poser la résurrection dans une création déjà préétablie. Penser à nouveaux frais ce que dit la création à partir de l'expérience de résurrection, c'est cela que je propose. Enfin je dis cela pour le cas où la question résonnerait chez vous également.

De la même manière le "Aimez-vous les uns les autres" du Lévitique est ressaisi à la lumière de la résurrection : aimer les autres s'entend du fait que tous les hommes sont semence de christité et que tous les hommes sont frères. L'amour de Dieu n'est pleinement accompli que dans l'amour mutuel.

---

<sup>103</sup> Voir chapitre VI, 2°) c), le 1 : "Avoir ou ne pas avoir la foi" à la fin du premier paragraphe : 1JEAN. Ch VI. Lecture commentée de 1Jn 2, 12-27.

## Le blog La Christité (Décembre 2015)

Ce document a été publié sur le site de la Christité, voici quelques indications concernant ce blog dédié à Jean-Marie Martin, créé en septembre 2013.

D'autres transcriptions de **sessions**, **retraites** ou **cycles de rencontres** sont accessibles par les tags : [CREDO](#) ; [MAÎTRE-DISCIPLE](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [SACRÉ](#) ; [JEAN-PROLOGUE](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN 2. CANA](#) ; [JEAN 14-16-PRÉSENCE](#) ; [JEAN 18-19-PASSION](#) ; [JEAN 20-21. RÉSURRECTION](#)

Les messages sont classés dans les rubriques qu'on trouve dans le menu horizontal déroulant lorsqu'on regarde sur un ordinateur. Régulièrement tous les messages sont mis en liste sur un message présenté conformément à ces rubriques : [Liste classée des messages parus](#). Par ailleurs la **fonction "rechercher"** en haut à gauche sous la barre du menu permet d'avoir la liste des messages qui contiennent un mot.

### RUBRIQUES

**1 - PRÉSENTATIONS INFORMATIONS OUVERTURES** (Demeurer dans la Parole ; Christité ; Mode d'emploi du blog ; liste des messages ; Mise en garde ; archives tags plan ; Échos à JMM)

**2 - JEAN-MARIE MARTIN** (Qui est JMM ; Autour de JMM ; Rencontres 2015-16 ; préfaces de JMM pour son ami peintre Mathigot ; Homélie de JMM ; Poèmes, Articles de JMM ; Témoignages sur JMM)

**3 - TEXTES BIBLIQUES** (Homélie de JMM ; St Jean ; St Paul ; Synoptiques ; Relectures de l'Ancien Testament, Notre Père)

**4 - GNOSE, PÈRES DE L'ÉGLISE** (Gnose valentinienne, Gnose textes ; Pères de l'Église).

**5 - REPÈRES DE LECTURE** (Structures de base ; Structures hébraïques ; Outils de JMM ; Figures ; Symboles bibliques ; Vocabulaire biblique français ; vocabulaire grec et hébreu)

**6 - THÈMES** (la Trinité, Christ-Jésus, Esprit Saint/pneuma ; Résurrection ; mal-souffrance-guérison ; péché-pardon ; Baptême ; Eucharistie ; Sacrements-sacrifice ; Église ; Dogmes et Évangile ; Heidegger).

**7 - SESSIONS, retraites, cycles** (CREDO et joie ; Maître et disciple ; La Nouveauté christique et le temps ; "Plus on est 2, plus on est 1" ; "La prière en saint Jean" ; "Le sacré dans l'Évangile" ; JEAN 1-Prologue de l'évangile de Jean ; JEAN 2 Noces de Cana ; "JEAN 6 Pain et parole" ; Jean 14-16 Présence ; Jean 18-19 Passion ; JEAN 20-21. Résurrection ; 1JEAN : première lettre de Jean)

**Il est possible d'accéder aux messages par les TAGS dont les plus fournis figurent dans la colonne gauche du blog. En dehors de la liste des sessions donnée plus haut :**

[articles de JMM](#) ; [Baptême](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [christité](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [Eglise](#) ; [Esprit Saint](#) ; [Eucharistie](#) ; [figures](#) ; [gnose textes](#) ; [gnose valentinienne](#) ; [Heidegger](#) ; [Homélie](#) ; [infos](#) ; [J-M Martin](#) ; [Joseph Pierron](#) ; [mal souffrance guérison](#) ; [Mathigot-peintre](#) ; [Notre-Père](#) ; [outils](#) ; [Pères de l'Église](#) ; [péché pardon](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [Résurrection](#) ; [sacrements-sacrifice](#) ; [saint Jean](#) ; [saint Paul](#) ; [structures de base](#) ; [structures hébraïques](#) ; [Symboles](#) ; [Synoptiques](#) ; [Trinité](#) ; [témoignages](#) ; [vocab biblique fr](#) ; [vocab biblique grec-hébreu](#) ; [Échos à JMM](#) ;

## **Au départ les messages sont mis dans des CATÉGORIES :**

[I.1 Présentations](#) – [I.1 Qui est J-M Martin ; Dates des rencontres](#) –  
[I.2 Témoignages, articles sur JMM](#) –  
[I.3 Christité et autres](#) –  
[I.4 Homélie de J-M Martin](#) –  
[I.4 Poèmes de J-M Martin](#) – [I.4 Préfaces pour Mathigot, articles de J-M Martin](#) –  
[I.5 Articles ayant un lien avec J-M Martin](#) –  
[I.6 Joseph Pierron](#) –  
[II.1 Méditations de textes de st Jean](#) –  
[II.2 Méditations de textes de st Paul](#) –  
[II.3 Textes du N T autres que Jean et Paul](#) –  
[II.4 La gnose chrétienne des premiers siècles](#) –  
[II.5 Pères de l'Eglise](#) –  
[III.1 Structures bibliques de base](#) –  
[III.2 Rapport à l'Ancien Testament](#) –  
[III.3 Outils de J-M Martin pour la lecture biblique](#) –  
[III.4 Vocabulaire biblique](#) –  
[III.5 Figures bibliques \(Pierre, Judas, Marie...\)](#) –  
[III.6 Symboles bibliques](#) –  
[IV.1 Père Fils Esprit \(pneuma\)](#) –  
[IV.2 Baptême](#) – [IV.2 Pardon, eucharistie, sacrements](#) –  
[IV.3 Résurrection et autres thèmes](#) –  
[IV.4 Eglise, dogmes et autres](#) –  
[IV.5 Penseurs \(Heidegger...\)](#) –  
 Transcriptions de SESSIONS

## **Il est possible d'accéder aux messages par les ARCHIVES dont les dernières figurent dans la colonne de gauche du blog :**

[décembre 2015](#) ; [novembre 2015](#) ; [octobre 2015](#) ; [septembre 2015](#) ; [août 2015](#) ; [juillet 2015](#) ;  
[juin 2015](#) ; [mai 2015](#) ; [avril 2015](#) ; [mars 2015](#) ; [février 2015](#) ; [janvier 2015](#) ; [décembre 2014](#) ;  
[novembre 2014](#) ; [octobre 2014](#) ; [septembre 2014](#) ; [août 2014](#) ; [juillet 2014](#) ; [juin 2014](#) ; [mai 2014](#) ;  
[avril 2014](#) ; [mars 2014](#) ; [février 2014](#) ; [janvier 2014](#) ; [décembre 2013](#) ; [novembre 2013](#) ;  
[octobre 2013](#) ; [septembre 2013](#) .