Jean-Marie Martin lit saint Jean

En session à l'Arc-en-Ciel

Connaître et aimer

d'après la première Épître de saint Jean

27 septembre – 3 octobre 2009

Présentation générale

L'Arc en Ciel, lieu de rencontre situé en Haute-Savoie, sur la commune de Saint-Jean-de-Sixt, est un de ces lieux qui ont le privilège d'accueillir Jean-Marie Martin et de partager son approche des textes du Nouveau Testament. Nous rappelons que, chercheur en théologie et philosophie, ancien professeur à l'Institut Catholique de Paris, il consacre sa retraite à l'étude et à la méditation de ces textes, en particulier les écrits de saint Jean et de saint Paul, mais aussi ceux des gnostiques des premiers siècles.

Les sessions de Saint-Jean-de-Sixt durent une semaine. Le matin est consacré à un exposé de Jean-Marie Martin. L'après-midi comprend un travail de groupe, travail repris en fin de journée au cours d'un échange. En septembre 2009, la session avait un thème :

> « **Connaître et aimer** : le sens banal de ces deux verbes, pris à part ou dans leur rapport, suffit-il pour entendre ce qu'ils disent en saint Jean ? Nous tenterons d'accéder à la Nouveauté christique qu'ils sont voués à nommer dans sa première épître. »

La transcription de la session a d'abord été faite pour les proches de J-M Martin, elle a été reprise pour diffusion sur le blog la Christité (www.lachristite.eu), en particulier au niveau des notes.

Avant l'Introduction de J-M Martin nous avons inséré le texte de la première lettre de Jean et nous vous invitons à le lire pour, comme dit J-M Martin, prendre d'abord conscience de la distance du texte, y séjourner une première fois avant d'y revenir pour l'habiter de façon plus familière grâce à l'éclairage donné tout au long de la session.

En cours de session, à la suite d'une question, J-M Martin a parlé du tournant théologique qui s'est fait entre le IIe et le IVe siècle, ceci figure dans un autre message : Un tournant dans la façon de considérer les rapports du Père et du Fils.

Les pages qui suivent sont la transcription aussi fidèle que possible des interventions de Jean-Marie Martin, compte tenu des inévitables modifications qu'entraîne le passage de l'oral à l'écrit. Les titres, par exemple, sont ajoutés pour la clarté de la lecture. Un des problèmes non résolu est celui des majuscules mises à certains mots, il n'y a pas de règle générale ! Il faut nous excuser des erreurs que nous avons pu commettre et dont Jean-Marie Martin n'est évidemment pas responsable. Dans l'ensemble, nous avons suivi le déroulement de la session mais avons dû faire un choix dans les questions traitées par les groupes et les réponses apportées.

Certains retrouveront des questions déjà traitées en d'autres temps et en d'autres lieux. Comme le remarquait quelqu'un, ce n'est jamais inutile car ce n'est jamais pareil. Comme dit J-M Martin : « Il faut insister, moi je ne me lasse pas. Ça fait des fois que je relis, je ne récite jamais la même chose – enfin, presque jamais – parce que je veux à chaque fois faire

un chemin aussi avec le groupe. C'est pour cette raison que je garde beaucoup de moments aléatoires. Un discours ou un cours sur saint Jean, ce serait autre chose. »

Quoi qu'il en soit, les pages qui suivent sont riches en aperçus philosophiques et théologiques, à tel point que nous avons réuni un certain nombre d'éléments d'information dans le premier chapitre (Préalables) qui pourront être utiles éventuellement pour éclairer certains passages. Mais surtout, nous vous invitons à découvrir une lecture très profondément originale de cette lettre de saint Jean.

Christiane Marmèche Colette Netzer

Table des matières

Présentation générale par C. Marmèche et C. Netzer I

Texte de la première lettre de Jean 1

Introduction de J-M Martin 5

Chapitre I – Préalables 7

1°) Quelques repères 7
a) Connaître et savoir. L'insu 7
b) Voilé/dévoilé. Manifestation 8
c) Le comprendre stoïcien. Prendre au sens positif 8
d) Entendre un mot 9
e) L'espace de l'écriture johannique 9
f) Le diabolos 9
g) Le don 10
h) La falsification. La thèse de Paul 10
i) Les premiers verbes de la Genèse 11

2°) Quelques notions philosophiques 11
a) Le sensible et l'intelligible 11
b) Le cognitif et l'affectif 11
c) Entendre 13
d) Les 4 causes 13
e) La mathêsis ; l'histoire 14

Chapitre II – Étude préliminaire de 1 Jean 1, 1-7 15

1°) Aperçu du vocabulaire fondamental 15
a) Verbes de la sensorialité 15
b) Les lieux de sensorialité de l'évangile de Jean 16
c) Quelques dénominations de Jésus 17

2°) Première lecture de 1 Jn 1, 1-7 18

3°) Références pour le sang sacrificiel 21
a) Le double témoignage au Baptême de Jésus 21
b) La notion de sacré 22

Chapitre III – Lecture commentée de 1 Jean 1 23

1°) Reprise du verset 1 : les dénominations 23
a) Les "je suis…" ; *Arkhê*, Fils… 23
b) La fragmentation du Nom ; le Plérôme 24
c) *Arkhê*, plénitude des dénominations 25
d) Le découlement de Logos et Vie 26

2°) Reprise des versets 2-7 26
a) Versets 2-3. L'annonce 26
b) Verset 4. La joie pleinement accomplie 28

c) Verset 5. Recueil de l'annonce 28
d) Verset 6. Vérité et falsification 32
e) Verset 7. L'espace de lumière ; le sang qui purifie 33
3°) Versets 8 -10. Le thème du péché 34

Chapitre IV – Lecture commentée de 1 Jean 2, 1-11 35

1°) Versets 1-2 : le *pneuma* 35
a) Verset 1 35
b) Symbolique du pneuma (de la rouah) 35
c) Le pneuma pensé dans la répartition cognitif / volitif 36
d) Verset 2 37
2°) Versets 3-6 37
a) « Nous connaissons que nous l'avons connu » (v. 3a) 37
b) « Nous gardons ses dispositions » (v. 3b) n'est pas un critère 38
c) Verset 5 : émergence du mot agapê 39
d) Verset 5b-6 39
3°) Versets 7-8 40
a) Le rapport des 2 espaces, leur rapport au précepte 40
b) En quoi la "disposition" est-elle ancienne et nouvelle ? 40
4°) Versets 9-11. Haïr / aimer 42

Chapitre V – Les mots amour et aimer dans le NT et en Occident 43

1°) Foi, espérance et amour (agapê) en 1 Co 13, 4-13 43
2°) Petite méditation sur le verbe aimer 44
a) Comment le verbe aimer a-t-il été pensé en philosophie ? 44
b) Comment penser le verbe aimer dans l'Évangile ? 45
c) Nécessité d'une autre anthropologie : d'où penser le mot *corps* ? 45
3°) Autres questions 46
a) L'expression "mourir pour" entendue à partir de Jn 10, 17-18 46
b) L'imitation du Christ 48
c) Comparaison épître de Jacques / épîtres de Paul 49

Chapitre VI – Lecture commentée de 1 Jean 2, 12–29 51

1°) Lecture des versets 12-17 51
a) Filiation et levée du péché 51
b) Verbes et substantifs 53
c) Désir et volonté 54
d) Rapports avec le stoïcisme 55
2°) Lecture des versets 18-29 56
a) Première lecture des versets 18-27 56
b) Les grandes articulations du texte 56
c) Lecture commentée des versets 18-29 58

Chapitre VII – Lecture commentée de 1 Jean 3 65

Réponse à une question sur le diable 65
1°) Verset 1. 67
Connaître est une affaire du profond de l'être 67
2°) Verset 2. Le même connaît le même 68
Suggestions de réflexion 68
3°) Versets 3-4. 71
a) Lecture des versets 71
b) A propos du péché 71
4°) Versets 5-10. 73
a) Versets 5-8 73
b) Semence du diable et semence de christité 74
5°) Versets 11-12 76
a) Verset 11. Une proclamation décisive 76
b) Verset 12. La figure archétypique de Caïn 77
c) L'approche évangélique du Fiat lux (Lumière soit) de Gn 1 78
6°) Versets 13-24 79

Chapitre VIII – Lecture commentée de 1 Jean 4 85

Enluminures initiales 85
1°) Versets 1-6. Le thème de l'Esprit et des autres esprits 86
2°) Versets 7-10. Le thème de l'agapê comme événement 90
3°) Versets 11-21 : Développement sur le thème de l'agapê 93

Chapitre IX – Questions sur 1 Jean 4 97

1– Toute-Puissance de Dieu ? 97
2 – Le langage sacrificiel 98
3 – Pardonner ? 99
4 – Penser l'adversaire, le Satan 99
5 – Chrétienté – christianisme – christité 100

Chapitre X – Lecture commentée de 1 Jean 5 101

1°) Versets 1-4 101
2°) Versets 5-7. Eau-sang-pneuma, 102
3°) Versets 9-12 Le thème du témoignage 102
4°) Versets 13-15. Un ensemble cohérent 104
5°) Versets 16-18. Le péché qui mène à la mort 105
6°) Versets 19-21. Curieuse fin de l'épître 107

Derniers échos de la session 108

Annexe : Le blog La Christité 109

Première lettre de Jean (traduction de la TOB)

Chapitre 1. [1]Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie [2]car la vie s'est manifestée, et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous –, [3]ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ. [4]Et nous vous écrivons cela pour que notre joie soit complète.

[5]Et voici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous dévoilons : Dieu est lumière, et de ténèbres, il n'y a pas trace en lui. [6]Si nous disons : « Nous sommes en communion avec lui », tout en marchant dans les ténèbres, nous mentons et nous ne faisons pas la vérité. [7]Mais si nous marchons dans la lumière comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres, et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché. [8]Si nous disons : « Nous n'avons pas de péché », nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. [9]Si nous confessons nos péchés, fidèle et juste comme il est, il nous pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité. [10]Si nous disons : « Nous ne sommes pas pécheurs », nous faisons de lui un menteur, et sa parole n'est pas en nous.

Chapitre 2. [1]Mes petits enfants, je vous écris cela pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons un défenseur devant le Père, Jésus Christ, qui est juste ; [2]car il est, lui, victime d'expiation pour nos péchés ; et pas seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier. [3]Et à ceci nous savons que nous le connaissons : si nous gardons ses commandements. [4]Celui qui dit : « Je le connais », mais ne garde pas ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est pas en lui. [5]Mais celui qui garde sa parole, en lui, vraiment, l'amour de Dieu est accompli ; à cela nous reconnaissons que nous sommes en lui. [6]Celui qui prétend demeurer en lui, il faut qu'il marche lui-même dans la voie où lui a marché.

[7]Mes bien-aimés, ce n'est pas un commandement nouveau que je vous écris, mais un commandement ancien, que vous avez depuis le commencement ; ce commandement ancien, c'est la parole que vous avez entendue. [8]Néanmoins, c'est un commandement nouveau que je vous écris – cela est vrai en lui et en vous – puisque les ténèbres passent et que déjà luit la lumière véritable. [9]Celui qui prétend être dans la lumière, tout en haïssant son frère, est toujours dans les ténèbres. [10]Qui aime son frère demeure dans la lumière, et il n'y a rien en lui pour le faire trébucher. [11]Mais qui hait son frère se trouve dans les ténèbres ; il marche dans les ténèbres et il ne sait pas où il va, parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux.

[12]Je vous l'écris, mes petits-enfants : Vos péchés vous sont pardonnés à cause de son nom à lui, Jésus. [13]Je vous l'écris, pères : Vous connaissez celui qui est dès le commencement. Je vous l'écris, jeunes gens : Vous êtes vainqueurs du Mauvais. [14]Je vous l'ai donc écrit, mes petits-enfants : Vous connaissez le Père. Je vous l'ai écrit, pères : Vous connaissez celui qui est dès le commencement. Je

vous l'ai écrit, jeunes gens : Vous êtes forts, et la parole de Dieu demeure en vous, et vous êtes vainqueurs du Mauvais.

[15]N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, [16]puisque tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la confiance orgueilleuse dans les biens – ne provient pas du Père, mais provient du monde. [17]Or le monde passe, lui et sa convoitise ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure à jamais. [18]Mes petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu annoncer qu'un antichrist vient ; or dès maintenant beaucoup d'antichrists sont là ; à quoi nous reconnaissons que c'est la dernière heure. [19]C'est de chez nous qu'ils sont sortis, mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais il fallait que fût manifesté que tous, tant qu'ils sont, ils ne sont pas des nôtres. [20]Quant à vous, vous possédez une onction, reçue du Saint, et tous, vous savez. [21]Je ne vous ai pas écrit que vous ne savez pas la vérité, mais que vous la savez, et que rien de ce qui est mensonge ne provient de la vérité. [22]Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ ? Voilà l'antichrist, celui qui nie le Père et le Fils. [23]Quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père ; qui confesse le Fils a le Père, aussi. [24]Pour vous, que le message entendu dès le commencement demeure en vous. S'il demeure en vous, le message entendu dès le commencement, vous aussi, vous demeurerez dans le Fils et dans le Père ; [25]et telle est la promesse que lui-même nous a faite, la vie éternelle. [26]Voilà ce que j'ai tenu à vous écrire à propos de ceux qui cherchent à vous égarer. [27]Pour vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne ; mais comme son onction vous enseigne sur tout – et elle est véridique et elle ne ment pas –, puisqu'elle vous a enseignés, vous demeurez en lui. [28]Ainsi donc, mes petits-enfants, demeurez en lui, afin que, lorsqu'il paraîtra, nous ayons pleine assurance et ne soyons pas remplis de honte, loin de lui, à son avènement. [29]Puisque vous savez qu'il est juste, reconnaissez que quiconque pratique lui aussi la justice est né de lui.

Chapitre 3. [1]Voyez de quel grand amour le Père nous a fait don, que nous soyons appelés enfants de Dieu ; et nous le sommes ! Voilà pourquoi le monde ne peut pas nous connaître : il n'a pas découvert Dieu. [2]Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est. [3]Et quiconque fonde sur lui une telle espérance se rend pur comme lui est pur. [4]Quiconque commet le péché commet aussi l'iniquité ; car le péché, c'est l'iniquité. [5]Mais vous savez que lui a paru pour enlever les péchés ; et il n'y a pas de péché en lui. [6]Quiconque demeure en lui ne pèche plus. Quiconque pèche ne le voit ni ne le connaît. [7]Mes petits enfants, que nul ne vous égare. Qui pratique la justice est juste, comme lui est juste. [8]Qui commet le péché est du diable, parce que depuis l'origine le diable est pécheur. Voici pourquoi a paru le Fils de Dieu : pour détruire les œuvres du diable. [9]Quiconque est né de Dieu ne commet plus le péché, parce que sa semence demeure en lui ; et il ne peut plus pécher, parce qu'il est né de Dieu. [10]A ceci se révèlent les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, ni celui qui n'aime pas son frère.

[11]Car tel est le message que vous avez entendu dès le commencement : que nous nous aimions les uns les autres. [12]Non comme Caïn : étant du Mauvais, il égorgea

son frère. Et pourquoi l'égorgea-t-il ? Ses œuvres étaient mauvaises, tandis que
celles de son frère étaient justes. [13]Ne vous étonnez pas, frères, si le monde vous
hait. [14]Nous, nous savons que nous sommes passés de la mort dans la vie, puisque
nous aimons nos frères. Qui n'aime pas demeure dans la mort. [15]Quiconque hait
son frère est un meurtrier. Et, vous le savez, aucun meurtrier n'a la vie éternelle
demeurant en lui. [16]C'est à ceci que désormais nous connaissons l'amour : lui,
Jésus, a donné sa vie pour nous ; nous aussi, nous devons donner notre vie pour
nos frères. [17]Si quelqu'un possède les biens de ce monde et voit son frère dans le
besoin, et qu'il se ferme à toute compassion, comment l'amour de Dieu
demeurerait-il en lui ? [18]Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles et de langue,
mais en acte et dans la vérité ; [19]à cela nous reconnaîtrons que nous sommes de la
vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur, [20]car, si notre cœur nous accuse,
Dieu est plus grand que notre cœur et il discerne tout. [21]Mes bien-aimés, si notre
cœur ne nous accuse pas, nous nous adressons à Dieu avec assurance ; [22]et quoi
que nous demandions, nous l'obtenons de lui, parce que nous gardons ses
commandements et faisons ce qui lui agrée. [23]Et voici son commandement :
adhérer avec foi à son Fils Jésus Christ et nous aimer les uns les autres, comme il
nous en a donné le commandement. [24]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.

Chapitre 4. [1]Mes bien-aimés, n'ajoutez pas foi à tout esprit, mais éprouvez les
esprits, pour voir s'ils sont de Dieu ; car beaucoup de prophètes de mensonge se
sont répandus dans le monde. [2]A ceci vous reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout
esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu, [3]et tout esprit qui
divise Jésus n'est pas de Dieu ; c'est l'esprit de l'antichrist, dont vous avez
entendu annoncer qu'il vient, et dès maintenant il est dans le monde. [4]Vous, mes
petits-enfants, qui êtes de Dieu, vous êtes vainqueurs de ces prophètes-là, parce
que celui qui est au milieu de vous est plus grand que celui qui est dans le monde.
[5]Eux, ils sont du monde ; aussi parlent-ils le langage du monde, et le monde les
écoute. [6]Nous, nous sommes de Dieu. Celui qui s'ouvre à la connaissance de
Dieu nous écoute. Celui qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas. C'est à cela
que nous reconnaissons l'Esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur.

[7]Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu, et
quiconque aime est né de Dieu et parvient à la connaissance de Dieu. [8]Qui n'aime
pas n'a pas découvert Dieu, puisque Dieu est amour. [9]Voici comment s'est
manifesté l'amour de Dieu au milieu de nous : Dieu a envoyé son Fils unique
dans le monde, afin que nous vivions par lui. [10]Voici ce qu'est l'amour : ce n'est
pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils
en victime d'expiation pour nos péchés. [11]Mes bien-aimés, si Dieu nous a aimés
ainsi, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. [12]Dieu, nul ne l'a
jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous,
et son amour, en nous, est accompli. [13]A ceci nous reconnaissons que nous
demeurons en lui, et lui en nous : il nous a donné de son Esprit. [14]Et nous, nous
témoignons, pour l'avoir contemplé, que le Père a envoyé son Fils comme
Sauveur du monde. [15]Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu
demeure en lui, et lui en Dieu. [16]Et nous, nous connaissons, pour y avoir cru,
l'amour que Dieu manifeste au milieu de nous. Dieu est amour : qui demeure
dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. [17]En ceci, l'amour, parmi

nous, est accompli, que nous avons pleine assurance pour le jour du jugement,
parce que, tel il est, lui, tels nous sommes, nous aussi, dans ce monde. [18]De
crainte, il n'y en a pas dans l'amour ; mais le parfait amour jette dehors la crainte,
car la crainte implique un châtiment ; et celui qui craint n'est pas accompli dans
l'amour. [19]Nous, nous aimons, parce que lui, le premier, nous a aimés. [20]Si
quelqu'un dit : « J'aime Dieu », et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur. En
effet, celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne peut pas aimer Dieu, qu'il ne
voit pas. [21]Et voici le commandement que nous tenons de lui : celui qui aime
Dieu, qu'il aime aussi son frère.

Chapitre 5. [1]Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu ; et
quiconque aime Dieu, qui engendre, aime aussi celui qui est né de Dieu. [2]A ceci
nous reconnaissons que nous aimons les enfants de Dieu, si nous aimons Dieu et
mettons en pratique ses commandements. [3]Car voici ce qu'est l'amour de Dieu :
que nous gardions ses commandements. Et ses commandements ne sont pas un
fardeau, [4]puisque tout ce qui est né de Dieu est vainqueur du monde. Et la victoire
qui a vaincu le monde, c'est notre foi. [5]Qui est vainqueur du monde, sinon celui
qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? [6]C'est lui qui est venu par l'eau et par le
sang, Jésus Christ, non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ; et c'est
l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. [7]C'est qu'ils sont
trois à rendre témoignage, [8]l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois convergent dans
l'unique témoignage : [9]si nous recevons le témoignage des hommes, le
témoignage de Dieu est plus grand ; car tel est le témoignage de Dieu : il a rendu
témoignage en faveur de son Fils. [10]Qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage en
lui-même. Qui ne croit pas Dieu fait de lui un menteur, puisqu'il n'a pas foi dans
le témoignage que Dieu a rendu en faveur de son Fils. [11]Et voici ce témoignage :
Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est en son Fils. [12]Qui a le Fils a la
vie ; qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie.

[13]Je vous ai écrit tout cela pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle,
vous qui avez la foi au nom du Fils de Dieu. [14]Et voici l'assurance que nous avons
devant lui : si nous lui demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute.
[15]Et sachant qu'il nous écoute quoi que nous lui demandions, nous savons que nous
possédons ce que nous lui avons demandé.

[16]Si quelqu'un voit son frère commettre un péché, un péché qui ne conduit pas à
la mort, qu'il prie, et Dieu lui donnera la vie, si vraiment le péché commis ne
conduit pas à la mort. Il existe un péché qui conduit à la mort : ce n'est pas à
propos de celui-là que je dis de prier ; [17]toute iniquité est péché ; mais tout péché
ne conduit pas à la mort. [18]Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche
plus, mais l'Engendré de Dieu le garde, et le Mauvais n'a pas prise sur lui. [19]Nous
savons que nous sommes de Dieu, mais le monde tout entier gît sous l'empire du
Mauvais. [20]Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné
l'intelligence pour connaître le Véritable. Et nous sommes dans le Véritable, en
son Fils Jésus Christ. Lui est le Véritable, il est Dieu et la vie éternelle. [21]Mes
petits enfants, gardez-vous des idoles.

INTRODUCTION

Juste pour donner le ton, je lis une toute petite phrase qui est tirée d'un texte du IIe siècle, l'incipit de l'Évangile de la Vérité. C'est un texte gnostique. Les gnostiques sont les premiers lecteurs de Jean. Le mot *gnostique* peut-être ne vous dit pas grand-chose ou est affecté d'une connotation plutôt négative. Nous verrons que le mot a plusieurs sens et que ces gens sont assez différents de ce qu'on pense. Pour nous, en tout cas, il est intéressant quant à sa racine : *gnosis*, c'est le verbe *gignôscô*, connaître.

Ce texte a été trouvé dans la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi, j'ai contribué un peu, modestement, à sa traduction il y a quelques décennies. Nous l'avons trouvé en copte, il a sans doute été écrit en grec. Aux Hautes Études, sous la conduite de Henri-Charles Puech, on tentait une rétroversion en grec de ce texte copte[1]. Voici l'incipit traduit en français :

« **L'Évangile** (c'est-à-dire la Belle Annonce) **de la Vérité** – le mot de vérité a son importance lorsqu'il s'agit de la connaissance – l'Évangile de la Vérité **est joie pour ceux qui reçoivent la donation gracieuse** (la grâce) **du Père de la Vérité, qui consiste en ce qu'ils Le connaissent** – là nous avons le verbe connaître : *gnôsin auton* – qu'ils Le connaissent **dans la *dynamis*** (la puissance) **du *Logos*** (de la Parole) **venu de la Plénitude** (du Plérôme) **de Celui qui est dans la Pensée et l'Intelligence du Père, Celui qui est appelé Sauveur, puisque c'est le nom de l'œuvre** (qui est de sauver), l'œuvre **qu'il œuvre pour le salut de ceux qui ignoraient** (*a-**gnô**-ountôn*) **le Père.** – Ensuite le texte est lacunaire mais aussitôt après, il reprend – **L'Évangile est manifestation de l'espérance, découverte pour ceux qui Le cherchent**. »

Je pense que vous apercevez la densité, la précision de tous les mots qui sont employés ici, et que vous avez un vague soupçon du fait qu'ils ne correspondent pas exactement à la signification usée que très souvent ces mots-là ont chez nous.

* * *

Ceci, c'était simplement pour donner le ton. En fait nous allons travailler sur la première lettre de Jean et en particulier sur les verbes connaître et aimer. Notre souci est bien sûr de traiter d'un sujet puisqu'il est annoncé comme tel, mais simultanément il est de nous familiariser encore plus dans la fréquentation de l'écriture de Jean. Il y aurait plusieurs façons de procéder et la première pourrait être celle d'une dissertation qui prend le mot *connaissance*, dit tout ce qu'il y a à dire sur connaissance chez Jean, ensuite le mot *agapê* (amour) et dit tout ce qu'il y a à dire, et ensuite étudie le rapport entre ces deux mots chez saint Jean. Nous n'allons pas procéder ainsi.

[1] Henri-Charles Puech (1902-1983) a occupé la chaire d'histoire des religions du Collège de France de 1952 à 1972. Le travail sur l'Évangile de la Vérité a été publié par Jacques Ménard, chez Letouzey et Ané en 1962. L'incipit se trouve p.31 dans une traduction voisine de celle de J-M Martin. Voir aussi sur le blog Introduction de L'évangile de la vérité. Jésus, les sages et les enfants.

Nous allons procéder par approche, par chemin. Nous allons à la fois habiter et marcher, ce ne sont pas des choses contraires. Nous allons habiter le texte, habiter la parole. Combien de fois ai-je cité en exergue le mot de Jean qui se trouve au chapitre 8 verset 31 de son évangile : « *Si vous demeurez* (si vous habitez avec persistance) *dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples et vous commencez à* ***connaître*** *la vérité, et la vérité commence à vous libérer*. ». Donc, habiter, à condition qu'on sache bien que demeurer n'est pas statique, que, habiter, c'est avoir la capacité d'entrer et de sortir : entrer dans le texte et en sortir. Cette capacité n'est pas simplement quelque chose qui nous serait loisible par mode de récréation, mais c'est une nécessité parce que nativement cette parole n'est pas le lieu que nous habitons. Et habiter, c'est toujours revenir au texte, ce qui est d'ailleurs le cas d'un domicile : je n'y reste pas, mais c'est ma référence, c'est mon lieu où je reviens.

Donc le rapport entre notre usage de la langue nativement et celui qui est à apprendre pour entendre le texte de cette habitation autre que notre habitation native, ce va-et-vient sera nécessaire. Parce qu'à vrai dire, déjà, nous n'habitons pas véritablement notre langue native. C'est peut-être la plus grave crise du logement qui existe : nous n'habitons pas notre langue, nous en usons de façon négligente et utilitaire. Nous sommes étrangers à notre propre langue d'une certaine façon. Et je vous assure qu'elle n'est pas notre domicile fixe.

Nous aurons à la fois une familiarisation avec le texte tel qu'il est dans son propre dessein, dans son propre chemin, dans son articulation à lui, et puis des retours réflexifs qui se feront par une étude critique de notre écoute spontanée, de ce que notre langue nous permet d'entendre. Nous aurons à prendre conscience de la distance entre ce qui est à entendre et qui nous apparaîtra progressivement, et ce que nous aurions pu croire entendre dès le début. Prendre conscience de cette distance, c'est là un chemin, c'est une marche.

Ce que nous allons apporter, ce ne sont pas des pierres définitivement ajustées qui contribueraient à édifier, ni des étages d'une construction, ce sont plutôt des étapes d'un chemin. Or chemin faisant, des choses aperçues se corrigent, les perspectives changent. Il faut avoir le sens d'une certaine approche provisoire qui est nécessaire pour que, bien qu'elle soit encore mal entendue, elle devienne mieux entendue. Le malentendu n'est pas quelque chose contre quoi il faut s'insurger, c'est notre premier mode d'entendre. Nous entendons mal, et tout chemin est d'entendre mieux.

Chapitre I

Préalables

1°) Quelques repères.[2]

N. B. : Dans un premier temps certains mots vont être rapprochés : connaître et savoir, su et insu, voilé et dévoilé, chercher et trouver, connaître et comprendre. Ensuite divers thèmes complémentaires surgiront.

a) Connaître et savoir. L'insu.

À propos de **connaître et savoir**, il faut dire une première chose très importante, c'est qu'il n'y a pas quelque part des tables sur lesquelles un sens intemporel et universel du rapport de ces deux mots serait inscrit. Donc il faut à chaque fois aller voir dans le contexte. Il est intéressant justement de répertorier des usages. Le mot ***insu***, par exemple, comme substantif seul, n'existe pratiquement pas en français sinon dans l'expression « à l'insu de », et là il n'a justement pas exactement le sens du mot "insu" quand je l'emploie substantivement[3]. Donc il n'y a pas quelque part une décision ultime, à chaque fois le vocabulaire est à habiter. C'est pourquoi nous sommes si facilement dans le mal-entendu.

Le mot ***agnostos*** **(inconnu)** est aussi un mot très classique dans l'antiquité contemporaine du Nouveau Testament aussi bien dans le monde grec que dans le monde hébraïque : le dieu inconnu. C'est même Paul qui en fait état dans son discours à l'agora : « *Regardant vos monuments sacrés, j'ai trouvé un autel qui portait cette inscription : "Au Dieu inconnu". Ce que vous adorez sans le connaître, moi, je vous l'annonce.* » (Ac 17, 23).

Seulement il n'y a pas un vocabulaire constant et unique dans l'ensemble de l'Écriture, et pas toujours le même usage du même mot chez le même auteur. C'est pour cela qu'il faut être d'une grande présence, d'une grande proximité au moment de lecture auquel on est. Il ne s'agit pas de détecter ici des principes généraux, de faire une espèce de supra-dictionnaire. Il s'agit d'habiter le texte à chaque fois dans sa proximité. Il faut donc faire très attention au vocabulaire proprement johannique, et il est vrai que chez saint Jean le rapport de connaître (*gignôskô*) et savoir (*oida*) n'est pas totalement constant : il est parfois mis en opposition, mais pas absolument toujours.

Le verbe "savoir" en grec vient de "j'ai vu". Autrement dit, "j'ai vu" signifie "je sais", ce qui ne définit pas nécessairement tout ce que nous appelons "savoir", mais c'est l'origine étymologique : le parfait du verbe voir sert de présent au verbe savoir[4].

---

[2] La première rencontre a tourné autour du verbe connaître, et divers repères ont été introduits. Se trouvent ici des éléments qui ont servi ensuite. **Ce chapitre peut être en partie sauté dans une première lecture.** Dans les chapitres qui suivent, des notes y renvoient quand cela est nécessaire.

[3] Sur l'emploi du mot "insu" par J-M Martin voir un recueil de textes : Commentaires multiples sur l'insu : Dieu comme insu ; l'insu de nous-mêmes, de Judas, du texte... et Jésus dans tout ça

[4] En grec, *oida* signifie «je sais», ce n'est pas un présent, mais un parfait du verbe voir. Il vient d'une racine indo-européenne *weid* indiquant la vision qui sert à la connaissance, et sert à former des mots qui signifient voir ou savoir, par exemple *veda* en sanskrit vient de cette racine et signifie vision, connaissance.

Sur le thème de l'*insu*, nous aurons occasion de voir le dialogue de Jésus avec Nicodème : « *Le pneuma, tu ne sais d'où il vient ni où il va* » (Jn 3). Il faudra être très attentif au contexte qui n'est pas constant[5]. Cependant il y a un autre mot, plus fréquent chez nous, le mot “inconscient”, soit dans le sens banal, soit dans le sens technique freudien. Si je dis “insu”, c'est pour qu'on ne le confonde pas avec ce que la psychologie appelle l'inconscient. Donc inconnu, insu, inconscient. À quel moment de la pensée ? Chez quel auteur ? à chaque fois à vérifier de bien près.

b) Voilé/dévoilé ; manifestation.

La connaissance a également rapport au mystère. Peut-être même est-ce un des premiers rapports fondamentaux. Le rapport du voilé (voilement) au dévoilé (dévoilement) est la structure de base de toute l'écriture du Nouveau Testament[6]. Nous ne vivons pas, nous, sur ce schéma-là, il faut en prendre bien conscience. Chez nous, ou c'est voilé ou c'est dévoilé ; ou on sait, ou on ne sait pas. Il y a là une différence fondamentale, et c'est ce qui justifie l'importance de la recherche qui n'est pas simplement une recherche pour connaître, mais une recherche qui est déjà connaître : *chercher c'est déjà connaître*, comme l'a dit Pascal.

Et le thème de la recherche chez saint Jean est très important. On l'a trouvé dans le petit incipit ci-dessus : « ceux qui le cherchent », qui indique un rapport entre **chercher et trouver**. Vous vous rappelez le petit adage entendu souvent ici : « Mieux vaut une question sans réponse qu'une réponse sans question, sans quête. »

Le mot *phanêrosis* (manifestation, découvrement) se trouvait aussi dans l'incipit de l'Évangile de la vérité que j'ai cité en introduction. Les mots fondamentaux s'y trouvent.

Donc il y a beaucoup de cas où nous vivons sur des oppositions et, à regarder de plus près les deux termes, leur éclat le plus grand, en eux-mêmes et dans leur rapport, n'est pas d'être des opposés, c'est une relation beaucoup plus subtile que cela. Les opposer comme tels est un bon indice pour dissimuler un autre mode de proximité à l'intérieur des choses qui sont évoquées là – pas toujours, pas nécessairement, pas systématiquement, mais c'est un bon indice. Le rapport mystère et connaissance n'est pas du tout un rapport d'ignorance et de connaissance (ou de savoir).

c) Comprendre chez les stoïciens. Prendre au sens positif.

Connaître peut aussi être mis en relation avec comprendre. Regardons ce mot "comprendre". Les stoïciens en faisaient l'idéal de la connaissance : ils l'appelaient la connaissance cataleptique (*kataleptikê*) qui consiste à saisir (*lambaneïn*, *lepton*) totalement (*kata*) : la saisie totale, la saisie plénière. La saisie plénière de quelque chose était caractérisée comme la pénétrant et en faisant le tour.

Mais alors, prendre (ou comprendre) n'a pas nécessairement un sens négatif. Prendre peut avoir un sens positif. De façon éminente, le verbe *prendre* prend son sens plénier, le meilleur, dans la parole qui dit « *Prenez* », dans la parole qui donne ; ce n'est pas le

[5] Un message du blog regroupe diverses interventions : Commentaires multiples sur l'insu : Dieu comme insu ; l'insu de nous-mêmes, de Judas, du texte... et Jésus dans tout ça .

[6] Cf. Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...

prendre de violence ou le *prendre en exigence*. Prendre est un mot premier. Dans l'évangile de Jean, c'est un des mots les plus basiques.

d) Entendre un mot.

Il s'agit d'affiner une sensibilité et non d'avoir un recueil satisfaisant et complet. Il faut apprendre à entendre un mot dans toute l'échelle de sens qu'il peut avoir, à repérer le changement de sens à partir de sa situation, de son rapport à d'autres mots... Il faudrait presque traiter les mots en couples, en sachant que le même mot peut s'accoupler de façons diverses. Tel auteur privilégie tel aspect, telle époque d'écoute privilégie tel aspect. Entendre un mot tout seul n'est pas possible, il faut l'entendre dans une contexture, dans son rapport aux autres mots du texte car il y a une indéfinité de façons d'être deux : on compte des articulations majeures comme la synonymie, la contrariété, la contradiction, la complémentarité. Ceci n'est qu'une première tentative de mise en ordre.

e) L'espace de l'écriture johannique.

Nous sommes héritiers de l'Occident et de ses structures de pensée, et nous découvrons, chez saint Jean, une pensée tout à fait étrangère et portée par une langue qui n'est pas la nôtre. Or entre deux langues, même proches, la traduction parfaite est impossible. L'essentiel d'une langue est intraduisible. Cependant on peut être très éloigné, faire des contresens graves, ou tenter de s'approcher le plus pour entendre. Dans la même langue, cette différence est vraie d'une époque à l'autre, parce que les époques privilégient des aspects. De plus, quand il s'agit de saint Jean, nous sommes très loin culturellement par notre naissance, très loin dans le temps et dans l'espace de l'écriture johannique, mais en plus les récits de l'Évangile manifestent que les contemporains eux-mêmes se méprennent. Autrement dit, il y a un deuxième degré de différence qu'il faudra essayer de bien méditer.

Il faut savoir qu'il n'y a rien de plus étranger que l'Évangile. Ce n'est pas l'étrangeté d'une culture par rapport à une autre culture. L'Évangile est étranger à toute culture, et c'est parce qu'il n'est pas une culture qu'il est pour toutes les cultures.

L'histoire de notre pensée chrétienne est un dialogue entre notre culture occidentale et l'Évangile. Ce n'est pas l'écoute génuine de l'Évangile. L'écoute absolument génuine de l'Évangile n'est sans doute pas possible. Néanmoins on n'a pas eu suffisamment conscience qu'il fallait prendre distance par rapport à nos problématiques, parce que les distinctions fondamentales sont celles qui se vivent dans des questions que nous posons, dans nos problématiques. Ce que dit Jean est lié à ce qu'il cherche à dire, c'est-à-dire à sa problématique. Oui, *problema* est un mot qui ne paraît pas très beau, mais qui est quand même beau parce que le *problema*, c'est ce qui est lancé en avant. Un problème, c'est lancé en avant et c'est à résoudre. *Ballo*, c'est le mot ballon, lancer. La racine *ballein* a une grande importance dans l'Évangile, depuis la parabole jusqu'au *diabolos*.

f) Le diabolos.

Le *diabolos* c'est en premier lieu le disperseur, ce qui est spécialement développé par Jean dans la grande thématique des déchirés (*dieskormismena*) qui deviennent *sunagagê*

(les rassemblés)[7]. Le *diabolos* est celui qui déchire, déchiquette et disperse. C'est un principe de décréation qui jette.

La notion de "jeté" est une notion qui a été aussi reprise dans un autre sens par Heidegger : l'homme est jeté au monde. C'est un mot très important pour le premier Heidegger. On aura peut-être l'occasion de méditer cela parce que justement il y va de la façon de se recevoir, se recevoir soi-même. On naît avec l'expérience d'être jeté, et c'est, pour Paul, la conséquence de ne s'être pas reçu comme donné à soi-même. L'origine de toute dé-chéance est de ne pas avoir eucharistié, c'est-à-dire rendu grâce, c'est-à-dire de ne s'être pas reçu comme donné, l'action de grâce étant le sens du don comme don. On se trouve là par hasard, on se trouve au monde.

g) Le don.

Le don est la qualité d'espace fondamental de tout l'Évangile : « *Si tu savais le don* ». Or donner se reçoit, se reçoit également par la demande et par l'action de grâces. Les deux modalités d'avoir le sens du don sont les deux traits fondamentaux de l'attitude de prière qui est l'attitude constitutive de l'être christique.

Cette notion de don, ensuite, demande à être bien précisée et ne correspond pas exactement à ce que nous appelons le don. Non seulement elle n'y correspond pas de fait, mais Jésus lui-même nous le dit : « *Je ne donne pas comme le monde donne* ». Curieuse expression : le sens mondain du verbe donner ne permet pas d'entendre ce que veut dire donner. Le verbe donner se trouve chez saint Jean et correspond à *charis*, la donation gratuite, la grâce, qui est surtout paulinienne. Les deux termes disent la même chose.

h) La falsification. La thèse de Paul.

Le diabolos c'est le disperseur, mais c'est aussi le falsificateur ; et le thème de la falsification est important dans notre épître. Le sens premier, c'est la falsification d'une parole – parce que nous n'avons pas évoqué encore ce qui touche au vrai et au faux par rapport à la connaissance : « *Connaître la vérité* ». Il y a l'erreur, le faux, etc. Or le serpent falsifie la parole de Dieu, de très peu apparemment, mais cela change tout, si bien qu'Adam n'entend pas la parole de Dieu, il ne la reçoit que falsifiée, ré-interprétée. C'est la grande thèse de Paul au chapitre 7 des Romains, un passage magnifique où cette falsification de la parole est déployée[8].

La thèse de Paul, c'est que la parole de Dieu, qui est une parole donnante : « *Lumière soit* », est en même temps une parole efficace qui fait ce qu'elle dit : « *Lumière est* ». Or cette parole est 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. En effet le

[7] Cf. Jn 11, 49-53 : Mourir pour les déchirés ? La bonne prophétie d'une mauvaise parole. La plus haute unité. .

[8] Il s'agit d'entendre ce que Paul dit en Rm 7, 11 « *le péché, prenant élan par le précepte, m'a trompé* » qui se réfère à la parole d'Ève « le serpent m'a trompée ». Cf. Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul. .

serpent fait d'une parole donnante une parole de loi, et de loi assortie de menaces, comme toute loi puisque la législation dit un "*Tu dois* sous peine de sanctions".

Or toute la thèse de Paul est que ce qui sauve ce n'est pas la pratique de la loi : nous 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. On a fait de la nouveauté christique une nouveauté en en faisant une loi nouvelle ! Mais ce n'est justement pas une loi. La parole de Dieu n'est pas une loi au sens de la législation.

i) Les premiers verbes de la Genèse.

La grande méditation qui se fait sur la parole se fait à partir de la Genèse dans nos Écritures, nous venons de le voir à propos de la falsification. Le premier verbe de la Genèse : « *Dieu* ***dit*** » est développé dans les trois verbes qui suivent. *Dire* fait venir la chose, dire montre, car entendre donne de voir. C'est pourquoi « *il* ***vit*** » : il voit. Mais voir ne va pas sans distinction : « *Et il* ***sépara*** *la lumière de la ténèbre* ». « *Il vit que c'était bon (ou beau)* » : ça ouvre la distinction du bien et du mal, ça ouvre la faculté de distinguer, de discerner. « *Et il* ***appela*** » : dire c'est donner un nom et c'est inviter à venir, c'est appeler dans les deux sens du terme. Les quatre verbes : le verbe dire et les trois qui le commentent (voir, discerner et appeler) sont l'analyse que les premiers versets de la Genèse font de la parole[9].

Nous allons retrouver ces mots dans notre texte. Nous verrons dans quel contexte à chaque fois. Nous verrons l'importance de la falsification et les nuances de la falsification par rapport à la vérité, donc par rapport au connaître.

2°) Quelques notions philosophiques.

Regardons les grandes articulations à partir desquelles nous entendons des verbes comme connaître et aimer, ce qui nous permettra ensuite d'essayer d'entendre les mots de Jean dans leur articulation propre. C'est un travail préparatoire.

a) Le sensible et l'intelligible.

Dans l'Évangile de la Vérité, à la suite immédiate de ce que je vous ai lu, il est question de l'*agnoia* (l'ignorance). Les termes qui sont cités sont des mots du corps : chute, angoisse, brouillard. Le rapport du corps et de l'esprit rejoint le rapport du **sensible et de l'intelligible** sur lequel il faut insister parce que c'est d'une très grande complexité dans notre culture, dans notre moment de culture où c'est mis en évidence et, en plus, c'est différent de ce que c'est dans l'Évangile.

b) Le cognitif et l'affectif.

Je vous propose un mot qui est dans le champ du connaître : "cognitif". Dans quel contexte joue-t-il ? Le cognitif est opposé à l'affectif, au volitif, à l'appétitif pour employer

[9] Ceci est plus développé dans Le déploiement de la parole en Gn 1. Dire, voir, séparer, appeler ; lumière, ténèbre, jour.

des mots qui ont leur histoire, et une histoire qui est également décisive dans l'histoire d'Occident. En plus, les sciences cognitives disent quelque chose de bien précis aujourd'hui. Au Moyen Âge il y avait cette opposition entre la *cognitio* (la *scientia*) et l'*appétitus* (le désir) qui est dans le même champ que la volonté, que l'affectif. Et curieusement cette distinction garde des échos purement métaphysiques, même chez Heidegger où, dans la description du *Dasein* (de l'être homme, de l'exister comme homme), il distingue la *befindlichkeit* qui est le sentiment de la situation (être affectivement au monde) et la compréhension ou l'appréhension du monde. Même chez lui, ça résiste fortement.

Ces mots ont une histoire assez complexe. Dans l'antiquité, le cognitif vient en premier, et on le distingue du volitif en les opposant. Dans la modernité, le volitif (l'affectif) prend le devant progressivement, en ce sens que l'être de l'homme, c'est le vouloir et même le vouloir vouloir, c'est-à-dire la volonté de puissance chez Nietzsche. Alors que dans la tradition la plus classique, médiévale et même antique, c'est la connaissance qui ouvre le chemin.

Il y a donc la distinction du savoir et du vouloir, ou du cognitif et de l'appétitif, mais désormais nous avons une répartition où la différence entre les différents modes du savoir (ou du connaître) est insignifiante ; ils sont un par opposition à un nouveau terme qui est l'affectif. Et pourquoi mettre en évidence cette distinction-là ? Parce que le titre de notre recherche c'est *Connaître et aimer*, c'est-à-dire que, spontanément, quand nous entendons cela, nous rangeons comme deux choses radicalement différentes connaître et aimer, l'une appartenant au champ du cognitif et l'autre au champ du volitif, de l'affectif.

Si j'avais à retenir deux choses essentielles pour caractériser le rapport de ces mots-là dans l'Occident, je dirais qu'il y a verticalement la distinction du cognitif et de l'affectif qui est elle-même traversée horizontalement par la distinction essentielle de l'intelligible et du sensible. Autrement dit, l'appétitif (l'affectif) dans le champ de l'intelligible prend le nom de volonté, et dans le champ du sensible il prend le nom de sentiment. Le cognitif dans le champ de l'intelligible s'appelle intelligible par opposition au sensible – sensible de l'ordre de la connaissance : les sensations. Ces grandes répartitions-là sont vraiment solides, à toute épreuve.

Ensuite, dans chacun de ces domaines-là.., il y a une démultiplication, suivant l'intensité. Ainsi la curiosité relève à la fois de la connaissance et en même temps d'un vouloir savoir, et un vouloir savoir qui n'est pas nécessairement entendu comme le grand appétit du connaître. La curiosité peut être un vilain vouloir savoir ce qu'il y a derrière le rideau. Par exemple, le thème de curiosité, comme le thème du bavardage sont des thèmes très soigneusement étudiés par les phénoménologues de nos jours. Donc il y a une espèce de reprise, de mise en question, mais pas toujours essentielle, de ces grandes articulations.

La distinction de l'affectif et du cognitif – c'est leur nom actuel dans la science – prend la place de ce qui était dans l'antiquité la distinction des facultés : l'intelligence et la volonté. Autrement dit, il y a le sujet (l'homme) qui est équipé de facultés, c'est-à-dire de possibilités d'agir. Les grandes facultés de l'homme sont, dans le champ intelligible : l'intelligence et le vouloir ; et dans le champ sensible : les sensations des cinq sens et les émotions, les désirs, tout ce qui est de l'ordre de l'affectif et qui n'est pas le vouloir proprement dit.

c) Entendre.

Prenons comme exemple le verbe entendre. Entendre est un mot de la connaissance. Il n'est pas simplement acoustique – enfin acoustique au sens banal du terme. C'est le premier que nous allons méditer quand nous allons ouvrir le texte de Jean puisque c'est le premier qui va se présenter pratiquement[10]. Mais si on passe de *entendre* à *voir*, on change de sensorialité : il y a l'œil, il y a l'oreille ; et il y en a d'autres, au moins trois autres puisqu'il y a cinq sens.

Qu'est-ce qui s'inaugure ici ? La distinction, fondamentale pour l'Occident, entre l'intelligible et le sensible : il y a la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Voilà une articulation majeure qui n'existe pas du tout dans le Nouveau Testament. Comment est-ce possible ? C'est tellement évident pour nous ! Nous savons bien néanmoins qu'entendre, même si c'est premièrement acoustique, peut être pris en second lieu métaphoriquement pour dire intelliger (comprendre). C'est la lecture que nous faisons et qui confirme notre distinction du sensible et de l'intelligible. Elle ne nous met pas dans le natif d'un texte qui n'est pas structuré à partir de là. C'est un regard étranger sur un texte. C'est ce que nous appelons symbole et souvent, en Occident, nous avons ce genre de fonctionnement : “c'est purement symbolique donc c'est une image” ou : “c'est une façon de parler” etc. Donc il y a la distinction d'un sens propre et d'un sens métaphorique (ou d'un sens imagé).

Ces deux grandes articulations seront à mettre en pièces pour l'intelligence des verbes chez saint Jean, alors qu'elles sont premières chez nous, même si on n'en a pas conscience. C'est ce à partir de quoi nous parlons. Ce sont les grandes articulations de la pensée, qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas.

d) Les 4 causes.

Il faut bien savoir en particulier que les grandes articulations qui nous régissent sont les articulations aristotéliciennes, non pas du tout qu'on ait lu Aristote, mais les premiers grammairiens sont issus de la logique d'Aristote, surtout les grammairiens latins. Nos grammaires gardent les quatre causes[11] : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente, la cause finale, c'est-à-dire la cause ou la fin. Les propositions finales, les propositions causales, sont des articulations qui ont été mises en évidence par Aristote et qui sont passées dans la culture. “Elles sont passées”, ce n'est pas Aristote qui les a causées, mais c'est qu'elles avaient à passer, elles étaient conformes au destinal de l'Occident qui est d'être ce qu'elles sont. Or nous parlons toujours à partir de là, même si nous ne le savons pas, même si nous ne le mettons pas en clair, si ça ne vient pas à notre conscience[12].

---

[10] « [1] *Ce qui était dès l'arkhê, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux… »*

[11] - La cause matérielle est ce dont la chose est faite : le bronze pour une statue
- La cause formelle est l'idée selon laquelle la chose est faite : la forme de la statue dans l'esprit du sculpteur.
- La cause efficiente ou motrice est ce qui fait que la chose existe: le travail du sculpteur, son art.
- La cause finale est ce en vue de quoi la chose est faite : statue commandée pour un temple.

[12] Les quatre causes ne régissent pas le discours hébraïque qui est à l'arrière-plan du discours néotestamentaire. Cf. Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.

e) Mathêsis / historia.

Nous sommes dans un monde scientifique et cela nous structure aussi. Le mot de science a une histoire encore très complexe à laquelle nous serons sans doute amenés à faire allusion, soit sous la forme de *mathêsis*, soit sous la forme *épistêmê*. Ce sont les deux termes grecs pour dire la science, qui ont l'un et l'autre une généalogie, une descendance complexe. Le mot science n'a pas toujours le même sens, il n'a surtout pas le sens d'aujourd'hui. Le mot *mathêsis* est remarquable. *Manthaneïn* signifie être enseigné de telle façon que je puisse à mon tour vérifier et prendre (comprendre) ce qui m'est enseigné. Cela devient l'idéal de la pensée occidentale. Le terme en lui-même est utilisé pour dire tout enseignement. Par exemple *mathêtês*, le mot qui désigne les disciples dans le Nouveau Testament, vient de ce même verbe, pris ici à rebours parce qu'il est mis en rapport avec l'enseignement du rabbi, le *didascalos* en grec. Voilà un exemple : je vous enseigne un théorème, vous pouvez le refaire au même titre que moi, vous n'avez plus besoin de moi. Je vous enseigne quelque chose que j'ai vu dans mon voyage en Mongolie, vous restez dépendants de mon témoignage parce que vous ne l'avez pas vous-même vu.

Cette distinction-là sera décisive dans l'Occident. Ce sera la distinction entre la *mathêsis* et *l'historia*. Le mot *mathématique* ne signifie rien par rapport aux nombres à l'origine, il signifie ce qui peut se recevoir pleinement et se refaire, et étant reçu, se posséder. Et c'est parce que c'est le cas des nombres que la science des nombres s'est appelée mathématique. Ce qui n'est pas enseignable dans ce sens-là s'appelle *histoire*, chez les anciens, à partir du verbe *historeïn* : non pas qu'*histoire* signifie originellement la connaissance du passé : *histoire* signifie l'enseignement de ce qui ne peut pas être prouvé, donc réitéré comme connaissance. Et c'est parce que les faits du passé sont tels, que la connaissance des faits du passé s'appelle histoire. L'histoire, c'est ce qui donne lieu à attestation et description plutôt qu'à preuve, mais qui ne permet pas la maîtrise.

Vous avez là une articulation majeure des compartiments de la connaissance dans l'histoire d'Occident et des spécialisations qui vont en résulter. Par exemple, au XIIIe siècle, pour saint Thomas d'Aquin, la théologie est une science, mais pas l'histoire de la théologie. Chez les modernes, l'histoire est une science, pas une science dure. Le mot science a changé beaucoup de sens : à partir d'où, comment, à quelle époque, quel mouvement, de quoi héritons-nous ?

Chapitre II

Étude préliminaire de 1 Jean 1, 1-7

Les données essentielles de l'Évangile sont dans cette épître. Le mot évangile s'y trouve prononcé sous la forme : « *Nous vous annonçons* » ; *angelleïn* (annoncer) a la même racine que *évangélion*, évangile. Et nous avons un autre verbe *marturoumen*, « *nous témoignons* ». Annonce et témoignage, au sens johannique du terme, sont deux noms de la Parole. L'Évangile est la Belle Annonce de ce qui vient. Venir est un mot majeur. Dans notre texte, c'est "se manifester". Dans le prologue de l'évangile de Jean, c'est "venir" qui est repris plusieurs fois : il est venu vers le monde ; il est venu vers les siens qui ne le reçoivent pas, et vers les siens qui le reçoivent. Il vient. À ce venir correspond un recevoir, d'où tous les verbes d'accueil.

1°) Aperçu du vocabulaire fondamental.

a) Les verbes de la sensorialité.

« 1 Ce qui était dès l'arkhê, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché au sujet du Logos de la Vie… »

Dans le vocabulaire fondamental, le recueil s'appelle la foi. Les verbes qui sont ici, comme entendre, voir, contempler, toucher, disent tous la foi. Ils disent la même réalité. Le verbe le plus basique qui, lui, se trouve dans le prologue de Jean, c'est le verbe recevoir, *lambaneïn*. Donc nous avons une structure fondamentale simple : ça vient, ça se reçoit. Ça vient : c'est l'Évangile ; ça se reçoit : c'est la foi. Seulement, pour dire cette réception il y a différents verbes, et différents verbes notamment de la connaissance.

Vous avez remarqué que les verbes ici sont tous des verbes de la sensorialité : entendre, voir de nos yeux, contempler, tâter (ou palper, toucher). Tous disent la même chose, la foi. Cependant, s'il y en a plusieurs, il y a aussi un ordre dans lequel ils sont posés et qui a une signification. Ce qui vient en premier, c'est entendre. Pour saint Paul, la foi est *ek akoês*, la foi vient par l'entendre, la foi est acoustique. Tout est dans l'entendre. Tout est dans la parole. Aussi le nom de ce qui vient ici est appelé *Logos* (Parole), le *Logos* de la Vie. Donc nous aurons d'emblée une connaissance qui n'est pas une connaissance de l'ordre de l'autosuffisance de la *mathêsis*[13], mais une connaissance qui reste dans la relation d'écoute.

Conformément à ce que nous avons dit également sur la parole, la parole donne de voir[14]. La parole essentielle est *voici* : vois ici. Elle donne de voir : « *ce que nous avons vu de nos yeux…* ». Donc il y a un ordre entre ces verbes bien que tous disent la foi. Et voir

[13] Cf. *mathêsis/historia* chapitre I, 2) e) : 1JEAN- Ch I. Que veut dire connaître chez st Jean ? Regard sur des notions philosophiques qui règnent en Occident.

[14] Cf. *Les premiers verbes de la Genèse*, chapitre I, 1) i).

est une sensorialité de la distance. Le voir s'accomplit lui-même dans la proximité : la distance est la condition de l'approche, la condition de la proximité. La proximité n'est pas la fusion ou la confusion, la proximité est l'approche, fût-elle intime, c'est pourquoi le troisième verbe qui dit l'accomplissement de cet ensemble est le toucher.

À propos de ces verbes, une remarque importante : ce qui est en question ici, c'est entendre, voir et toucher ce qui est *arkhê*, ce qui est *Logos*, et ce qui est *Logos* de Vie. La vie chez saint Jean désigne toujours la vie éonique – on peut traduire *vie éternelle*, à condition de ne pas penser que l'éternité c'est plus tard – autrement dit c'est la résurrection. Ce qui est en question ici, c'est moins ce que nous appelons l'Incarnation que l'expérience de résurrection. Or nos sens grossiers, nos sens usuels, ne sont pas adaptés à la perception de la résurrection. Il s'agit donc – du point de vue de la connaissance, c'est très important – d'une sensorialité spirituelle, d'une sensorialité autre. Le mot de sensorialité subtile ne serait peut-être même pas suffisant. C'est la différence entre ce qui est de l'ordre du pneuma et de l'ordre de la psychê. On confond beaucoup aujourd'hui spirituel, psychê et pneuma. Que veut dire exactement pneuma ? C'est un mot qui n'est pas prononcé ici, qui le sera dans la suite. Seulement, déjà pour notre langage, il faut bien voir que nous avons affaire, non pas à la différence qui est la nôtre entre le corps et l'âme, mais à une différence entre le corps psychique et le corps pneumatique (le corps spirituel, le corps de résurrection). Donc il s'agit d'une sensorialité de résurrection.

Peut-être que je vous lance dans une direction qui n'avait pas été perçue. C'est à nouveau problématique la première fois qu'on entend ça. Tous ces verbes ne disent pas autre chose que la foi qui est le recueil de la résurrection. Ce qui vient, c'est le Ressuscité, et la foi n'est rien d'autre que le recueil de la résurrection. Sans la résurrection, comme dit Paul, la foi est vide, il n'y a rien dedans ; si je dis la résurrection, elle a toute sa plénitude. Nous sommes dans les articulations de la première écriture chrétienne et nous ne sommes pas très habitués à cela dans notre langage. Peut-être faudra-t-il que nous revenions sur ces choses.

b) Les lieux de sensorialité dans l'évangile de Jean.

Ce que je dis ici n'est pas hasardeux. Je ne peux pas le montrer dans le détail : il faut chercher dans tout l'évangile de Jean les lieux de sensorialité. Vous trouveriez du reste les cinq sens. Ils ne sont jamais connumérés comme cinq. La connumération des cinq sens appartient à la pensée des anciens d'Occident, c'est une pensée traditionnelle. La structuration johannique est toujours une structuration en trois dans lesquels entendre est toujours le premier, et entendre ici n'est donc pas simplement acoustique extérieure. Il y a une analogie qui me plaît assez chez Heidegger : nous pensons que nous entendons parce que nous avons des oreilles, or nous avons des oreilles parce que nous entendons. Voilà qui invite à comprendre le verbe “entendre” d'une façon beaucoup plus originelle et fondamentale. Ceci pourrait demander aussi de longues méditations. Et ce n'est qu'une analogie parce que, dans cette perspective, Heidegger ne considère pas la foi, il considère une volonté de reprendre la pensée de l'homme de façon plus radicale dans une phénoménologie plus exigeante que la psychologie classique[15].

[15] Cf. HEIDEGGER et les verbes de la sensorialité. Extraits du "Principe de raison".

L'énumération est toujours ternaire – j'y reviens – et c'est toujours entendre qui vient en premier, entendre qui donne de voir. Ceci est très important parce qu'on voit des signes, mais on ne voit des signes que parce qu'on a entendu ce qu'ils montrent. C'est la foi qui fait voir le signe comme signe. Le signe n'est pas une preuve qui conduit à la foi. Les signes ne prouvent rien. Les signes déploient la signification de la foi quand elle est déjà là, – voilà un thème important chez saint Jean – ce ne sont pas des preuves selon l'interprétation qu'en fera ensuite l'apologétique classique.

Donc entendre vient en premier, entendre donne de voir, et ensuite il y a un troisième terme qui est toujours un terme de la proximité. Ici c'est toucher. Dans le chapitre 6 de l'évangile vous avez la même énumération ternaire. C'est le chapitre du Pain de la Vie et, naturellement, le premier terme c'est entendre, le deuxième terme c'est voir, le troisième terme c'est manger qui est vraiment un terme de la proximité où apparaît le goût. Dans ce même chapitre il y en a aussi un autre qui est “venir auprès” : entendre qui donne de voir et donne ensuite de venir auprès. La proximité. Je n'invente rien, ce sont des structures johanniques qui sont répétitives, donc qui sont attestées comme telles. Je ne me permets pas de broder autour, il faut que ce soit largement attesté par un nombre valable de textes.

À propos du toucher, vous pourriez avoir un problème. Le grand exemple, c'est Marie-Madeleine qui fait l'expérience de résurrection, donc du Ressuscité. Elle ne voit rien, parce qu'on ne voit qu'à la mesure de ce qu'on cherche, et elle cherche un cadavre. Il n'y a pas de cadavre à voir, donc elle ne voit pas, elle ne reconnaît pas Jésus parce que ce n'est pas ce qu'elle cherche. Qu'est-ce qui lui ouvre les yeux ? La parole qui lui dit son propre : « *Mariam* ». Autrement dit, pour ré-identifier Jésus, il faut que nous nous entendions ré-identifiés nous-même dans notre propre. Et cependant, il lui est dit : « *Ne me touche pas* ». Donc c'est bien entendre qui donne de voir, mais nous avons « *Ne me touche pas* ». Il faut comprendre : « Ne me touche pas encore » parce que la résurrection n'est pas pleinement accomplie tant que tous les frères ne sont pas ressuscités : « *Ne me touche pas mais va dire à mes frères : "Je vais vers mon Père qui est désormais votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu"* ». Vous avez cette structure qui est reprise ici. Autrement dit le toucher est ultimement eschatologique. C'est pourquoi il sera traité à la fin du même chapitre à propos de Thomas, dans l'épisode survenant le jour octave qui désigne l'eschaton par rapport au commencement. Il est donné à Thomas de toucher. Voilà des exemples sur la structure porteuse du texte, les conditions de bonne écoute.

c) Quelques dénominations de Jésus.

Ici Jésus a trois noms principaux : *Arkhê* – c'est un des premiers noms du Christ –, *Logos* et Vie. « *Il est Arkhê* » (Col 1, 18) comme le dit saint Paul : le premier mot de la Genèse est médité ici[16]. La Genèse est à l'arrière-plan toujours de ces choses-là. Et nous verrons même que la Genèse est à l'arrière-plan dans la reprise même qui en est faite dans le prologue de Jean à propos de la scénographie du Baptême de Jésus. Il y a beaucoup de points de notre texte qui nous paraissent étranges et des plus disparates. Ils s'expliquent si on sait ce que Jean a comme imaginal à l'arrière-plan de ce qu'il dit. Donc *Arkhê* est un des premiers noms de Jésus. L'*Arkhê* est le même que le Fils, que le Fils un. Il est Fils en tant

[16] Cf. Col 1, 12-20 Le Christ premier-né et principe de la totalité..

que tourné vers le Père, ce qui est dit dans notre texte au verset 2, et il est *Arkhê* en tant que "principe porteur" de la totalité de ce qui vient après lui. *Arkhê* ne désigne pas le début, parce qu'après le début, ce n'est plus le début, mais après l'*arkhê*, c'est encore l'*arkhê*. Il est Fils par rapport au Père, il est porteur par rapport à tout le reste.

Le terme qui vient après *Arkhê*, c'est le terme de *Logos*. En effet nous sommes dans une pensée où la parole précède l'homme. Ce sont surtout les Valentiniens qui ont médité cela. Vous avez une mise en place par les Valentiniens des dénominations de Jésus, je vous en dirai quelque chose, c'est très sérieux. Donc *Logos*. L'homme n'est pas quelqu'un qui fabrique de la parole d'abord, l'homme est le lieu-tenant de la parole, le recueil de la parole. Il entre dans l'espace de parole. Devenir homme, c'est du reste entrer dans l'espace de parole. Cela qui est profondément johannique a été, même d'un point de vue philosophique, déjà pensé d'une certaine façon par Heidegger, dans le dernier Heidegger, en ce que la parole précède l'homme.

Nous avons donc dit que *Arkhê* et Fils, c'est le même ; *Logos* et Vie c'est le même aussi ; *Anthropos* (l'Homme) qui n'est pas noté ici, et *Ekklêsia* (ou *Koïnônia* donc l'humanité rassemblée, qui vient au verset 3), c'est le même. Vous avez ces articulations implicites ici[17].

2°) Première lecture de 1 Jean 1, 1-7.

« ***1 Ce qui était dès l'arkhê, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché au sujet du Logos de la Vie –*** le verset 2 est une parenthèse – ***2 et la Vie s'est manifestée,*** – l'espace de résurrection s'est manifesté – ***et nous avons vu, et nous témoignons et vous annonçons la vie éonique qui était auprès du Père*** – comme Fils - ***et qui s'est manifestée à nous*** – comme *arkhê.* ***3 Ce que nous avons vu et entendu,*** – ici on prend le mouvement inverse, parce que ce que nous avons vu va redevenir parole pour être annoncé – ***nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi ayez koïnônia avec nous*** – nous qui annonçons, vous à qui on annonce. Autrement dit l'expérience de résurrection est un "nous", est une expérience multiple (de multiples témoins sont énumérés par Paul, entre autres), elle est multiple parce qu'elle est pour les multiples, parce qu'elle est une annonce, une vue qui est faite pour être transmise. "*Afin que vous aussi ayez koïnônia avec nous"*, donc j'ai communion avec celui qui m'annonce, mais pas seulement avec celui qui m'annonce, j'ai communion avec ce qui est annoncé. – ***Notre koïnônia est avec le Père et avec son Fils Jésus le Christos***. » Pourquoi le Christos ici ? Ceci annonce les choses qui vont être dites sur le pneuma, car Christos signifie oint, oint de Pneuma. Ce que veut dire le pneuma, nous le verrons.

« ***4 Et nous vous écrivons ces choses en sorte que notre joie soit pleinement accomplie.*** » Le texte dit "notre". Des scribes ont dû penser que c'était plus généreux de dire "votre joie" car certains manuscrits portent "votre joie" et donc certaines de nos traductions aussi. Il faut toujours se méfier de ce qui paraîtrait plus généreux. Ici c'est au contraire

[17] Toutes ces dénominations ont été étudiées par les premiers lecteurs de saint Jean. Cf. Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angélologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote..

l'amplification du “nous” : dès l'instant que vous avez entendu, le *nous* inclut le *vous*, c'est un “nous” plus grand.

La joie est un thème eschatologique. Eschatologique signifie toujours : qui a trait à la résurrection ou aux dernières choses, c'est la même perspective. Pour Jean la résurrection nous introduit dans l'*eschaton*. « *Je le ressusciterai dans le dernier jour* » (Jn 6) signifie : « Je commence à le ressusciter dans ce dernier jour dans lequel nous sommes. » Sous ce futur grec, il faut entendre l'hébreu sous-jacent qui est dans la pensée de Jean. Or en hébreu les verbes n'ont pas de temps mais deux modes : accompli et inaccompli (achevé et inachevé). Donc « Je commence à le ressusciter ». Le septième jour est le jour de toute l'histoire du monde. Les six jours sont les jours de la déposition des semences du monde, le septième jour cette déposition de semences cesse mais commence la croissance du monde. Ce point est développé en Jn 5[18].

« 5Et c'est ceci l'annonce (angelia) que nous avons entendue de lui et que nous vous annonçons… » “*C'est ceci l'annonce que*” : Vous avez plusieurs fois cette formule, et ce qui suit n'est pas toujours la même chose. En fait c'est toujours la même chose mais sous une autre dénomination, bien sûr, puisqu'il y a “une” annonce. « *Ceci est l'annonce* ». Tout le monde sait que l'annonce fondamentale c'est : « *Jésus est ressuscité* ». Vous citiez vous-même au chapitre 3 : « *C'est ceci l'annonce fondamentale, que vous ayez agapê mutuelle* » (1Jn 3, 11). C'est la même chose. En quel sens la résurrection du Christ est l'accomplissement de l'agapê mutuelle des hommes, c'est la chose qui reste à penser. Tout le monde sait que l'Évangile dit : « *Jésus est ressuscité* » et que d'autre part il y a une morale qui dit : « *Aimez-vous les uns les autres* ». Pas du tout ! C'est une seule et même chose. Fondamentalement, l'annonce de la résurrection n'est pas l'annonce d'une anecdote, d'un fait de jadis, et « *Aimez-vous les uns les autres* » n'est surtout pas une morale. Mais en quel sens la résurrection et l'*agapê* sont-elles la même chose ? Au verset 23 du chapitre 3, nous avons non pas le mot *angelia* (annonce) mais le mot *entolê* : « *Ceci est l'entolê que nous avons reçue de lui* ». *Entolê,* on le traduit par précepte. Littéralement, c'est possible, et même en un sens ce serait plausible, mais pas chez saint Jean. Il faut le traduire par “disposition” : « *C'est ceci la disposition de Dieu que nous avons reçue* » et que nous vous transmettons. Je reviendrai sur ce point plus tard. Derrière cela se trouve la méprise qu'il y a d'entendre la parole de Dieu comme une parole de précepte ou de commandement.

Ici c'est encore autre chose : **« *Dieu est Lumière, il n'y a en lui aucune ténèbre* ».** Vous vous rendez bien compte que nous sommes toujours dans la perspective de la Genèse : « *Dieu dit “Lumière soit"... Il sépare la lumière de la ténèbre.* » Or on est dans l'*arkhê* : « *Au commencement (dans l'arkhê) Dieu fit ciel et terre* ». Et il est le *Logos* qui dit « *Lumière soit* », donc la parole donnante de la lumière. Or lumière chez saint Jean signifie *agapê*. Autrement dit l'*agapê* est déjà dans ce texte, et ténèbre signifie la haine au sens johannique du terme. Il faudra préciser ce que signifie ici le mot haine. Ce sera explicite dans le chapitre 2. Dans ce chapitre, lumière et ténèbre sont interprétées au sens que j'anticipe ici dans l'opposition lumière-ténèbre. La lumière est le nom majeur de l'agapê. L'*agapê* est en lui, et « *en lui il n'y a aucune ténèbre* » donc la ténèbre est extérieure à lui : c'est le mauvais manque, le mauvais vide qui est en dehors de la plénitude des

[18] Cf. dans NOUVEAUTÉ CHRISTIQUE chapitre V : Le septième et dernier jour (Jn 5-6). Odeur et mémoire, le I - 1°.

dénominations, en dehors de la plénitude des noms de la résurrection. La ténèbre est essentiellement *en dehors*. On trouve chez les Synoptiques l'expression : « *les ténèbres extérieures* ». C'est un pléonasme : les ténèbres sont l'indéfinie exclusion, le principe d'exclusion qui est le contraire de l'*agapê*.

Il ne s'agit pas ici de manichéisme car il n'y a pas de dualisme. Il y a une dualité lumière-ténèbre qui est tout à fait fondamentale, mais qui n'est pas un dualisme parce qu'il n'y a pas deux principes égaux, co-éternels et fondamentaux, ce qui est le principe du manichéisme.

Que signifie le surgissement de la ténèbre ? Nous le savons par ailleurs : celui qui a son lieu dans la ténèbre, c'est le *diabolos*[19], c'est-à-dire le disperseur, l'excluant. Le jugement dernier, la *krisis*, c'est maintenant. Le jugement, le discernement, consiste en ce que le *diabolos* soit remis en son lieu qui est d'être à l'extérieur de la *koïnônia* (de l'humanité rassemblée). « ***6Si nous disons que nous avons koïnônia avec lui alors que nous marchons dans les ténèbres*** **–** "marcher dans la ténèbre" : la ténèbre est un espace. Le comportement s'appelle *halakha* en hébreu. La *halakha*, c'est ce qui dit la marche, le comportement, qui est autre chose que la morale, chose qui sera à revoir – ***nous mentons et nous ne faisons pas la vérité.*** **»**

La notion de faux qui intervient ici est très importante, puisque ce qui empêche d'entendre, c'est la falsification de la parole[20]. Or les trois noms du diabolos sont : falsificateur de la parole ; meurtrier de l'homme (*anthrôpoktonos*) – c'est le deuxième nom parce que l'homme vient après la parole ; et enfin adultère parce que ça concerne maintenant l'humanité dans sa dualité symbolique du masculin-féminin[21]. Ce sont les trois choses fondamentales.

« *Nous ne faisons pas la vérité* » : ici le verbe faire ne signifie pas fabriquer. Le verbe faire, chez nous, est un verbe qui est devenu très manufacture. Avant de devenir techniquement fabricateur, le verbe faire signifie d'abord quelque chose comme "laisser être". Les Allemands ont de la chance : le verbe *lassen* signifie à la fois faire et laisser venir. Le *poieïn* (faire, en grec) donne chez nous *poiêtês*, poète. Un poète ne fabrique surtout pas, il laisse venir. C'est un gros travail que de laisser venir, mais ce n'est pas un travail qui fabrique.

Il s'agit donc de « *laisser être la vérité* ». Voilà le mot de Vérité qui est prononcé ici : c'est le nom féminin conjoint de l'*Arkhê* (ou du Fils, du Monogenês), de même que la Vie est le nom conjoint du *Logos*. Nous verrons que ces noms, les valentiniens vont les articuler de façon très intéressante selon une double dualité : la dualité d'un rapport père-fils, donc d'un déploiement générationnel en Dieu qui est la source de toute temporalité, père-fils ; et dans une répartition spatiale, sous la forme d'une dualité nuptiale où les noms masculins sont avec des noms féminins, des noms parèdres. Tout ceci précède l'humanité, c'est-à-dire que la symbolique du masculin et du féminin, et la symbolique de la filiation, sont des symboliques absolument premières, antérieures à toutes choses.

---

[19] Nous recueillons cette mention du diabolos qui désigne pour le moins une fonction, une énergie, une activité, quitte ensuite à se poser les questions : est-ce en nous, est-ce extérieur à nous, en quoi consiste-t-il ?

[20] Cf. chapitre I, 1° h) : 1JEAN- Ch I. Que veut dire connaître chez st Jean ? Regard sur des notions philosophiques qui règnent en Occident.

[21] On trouve ces trois défauts (adultère, meurtrier, menteur) nommés en Jn 8, 41-44.

J'ai dit des choses anticipées qui peut-être présentent quelques difficultés, mais ne vous inquiétez pas, ce qui n'est pas compris tout de suite le sera un jour, surtout que je n'y fais qu'allusion pour l'instant.

« [7]***Si nous marchons dans la lumière comme lui est dans la lumière, nous avons communion les uns avec les autres*** – le rapport de la communion avec le Père et le Fils et le rapport de la communion les uns avec les autres est un lieu profondément médité par tout l'ensemble de cette lettre de Jean, il est indiqué simplement ici – ***et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché***. » Il faut se poser la question : qu'est-ce qui rend possible cette phrase qui nous heurte, qui déchire le texte pour nous, pour notre écoute dans un premier temps ? Elle va de soi pour saint Jean. Si elle nous déchire et qu'elle va de soi pour lui, ça veut dire que nous ne sommes pas au même lieu d'écoute. Il faut essayer de conjecturer quel est son lieu d'écoute.

3°) Références pour le sang sacrificiel.

a) Le double témoignage au Baptême du Christ.

Son lieu d'écoute c'est, je l'ai dit, la Genèse, et en même temps la relecture de la Genèse qui est faite dans le prologue de Jean à propos de la symbolique du Baptême du Christ. Au Baptême du Christ, le Christ est témoigné. Il est témoigné par le Père, c'est-à-dire une voix venue du ciel qui dit « ***Tu es mon Fils*** », Fils signifiant Ressuscité – ce qu'il faudrait montrer aussi, car ça ne va pas de soi pour nous – et il y a la voix corrélative du Baptiste qui est la voix de la terre comme il le dit : « *Celui qui est de la terre parle à partir de la terre* » (Jn 3, 31). Mais le Baptiste a cette fonction venue du ciel : il lui est donné du ciel de parler à partir de la terre. Et son témoignage est : « ***Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde*** » (Jn 1, 29), l'agneau sacrificiel qui lève le péché. Ici il est abondamment question de péché, d'agneau (de sang d'agneau).

Or, il faut que les deux voix disent la même chose pour que le témoignage soit vrai, car, comme le dit saint Jean, toute vérité tient entre le témoignage de deux. Voilà la curieuse origine de la vérité : la vérité tient entre le témoignage de deux ou trois. C'est puisé à l'Écriture, au Deutéronome (Dt 19,15), à la loi hébraïque. Le sens est tout à fait banal, c'est-à-dire que dans un jugement il faut deux témoins, la voix d'un seul ne suffit pas. Jean fait de cela la source même de la notion de vérité. La notion de vérité est une notion relationnelle, une notion qui implique ad minimum deux. C'est une chose extrêmement importante. Pour que le témoignage soit bon, il faut que la voix du ciel et la voix de la terre disent la même chose. Pour saint Jean : « *Tu es mon Fils* » et « *Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* » disent la même chose. À notre oreille pas du tout, mais il faut refaire notre oreille, il faut laisser reconfigurer notre capacité d'entendre.

Pour l'instant nous ne faisons que repérer ce qui constitue les structures johanniques d'écriture, ses références propres, le présupposé qui sous-tend sa parole. Les présupposés qui sous-tendent les mots que nous employons chez nous ne sont pas les mêmes. Nous ne pouvons pas entendre la même chose. Donc voici un repérage de toute première importance, mais qui n'est qu'un repérage, qui ne résout pas pour vous la question maintenant. Ce n'est qu'un premier pas.

Et nous verrons – je n'invente rien – que Jean va confirmer cela dans la suite du texte, d'une façon très étonnante d'ailleurs. « *Je vous écris petits-enfants… Je vous écris pères… Je vous écris jeunes gens* », et à chaque fois il donne la raison. On comprend très bien la raison quand il s'agit des pères et quand il s'agit des jeunes gens : le "pour quoi" correspond au titre. Mais « *Je vous écris petits-enfants car vos péchés sont levés* » : notre filiation consiste en ce que nos péchés sont levés. Ce sera le verset 12 du chapitre 2. Ceci pour confirmer le rapport que je mets, un rapport d'une identité profonde, entre la levée du péché et la filiation.

b) La notion de sacré[22].

Dans l'expression : « *L'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » il est fait mention de l'agneau du sacrifice. La notion de sacrifice est une notion qui nous est tout à fait étrangère, comme la notion de sacré en général. Il faut le savoir et en prendre acte, ce n'est pas grave. Il ne faut surtout pas essayer de revigorer artificiellement la notion de sacré. Le sacré est absent, ce qui fait que nous n'avons aucun sens du sacré. Nous ne savons même pas ce que s*acré* veut dire. C'est ce qu'il ne faut pas dénier sous peine de ne pas pouvoir avancer. Le premier pas, c'est de savoir que sacré ne signifie plus rien pour nous, sinon des choses tout à fait banales : "amour sacré de la patrie", "pour moi, c'est sacré, Monsieur…" Le sacré étudié par les psychologues, par les phénoménologues du sacré, ça ne permet pas d'entrer dans ce qui est en question dans l'Évangile. Le sacré est un mot absent, malheureusement absent, qui est toujours remplacé par "saint", sanctus. On traduit « Saint, saint, saint » alors qu'il faudrait dire « Sacré, sacré, sacré ». *Hagios*, c'est sacré (en grec) et non pas saint, ce n'est pas la même chose. Donc il y a quelque chose ici qui, pour nous, est absent. Mais l'absentement est heureux. L'absentement quand il est non dénié, quand il est reconnu comme absentement, c'est le premier pas pour réentendre quelque chose que nous n'avons pas encore entendu. Il y a un chemin à faire dans la direction du sacré authentique. Rien ne nous y aidera dans les sciences occidentales contemporaines, mais c'est un beau chemin, à condition de savoir que le chemin est complètement à faire, autrement dit ne pas commencer par le déni en prétendant savoir.

Il y a des constantes. Pour aborder un auteur il ne faut pas rêver autour d'un mot en passant, il faut repérer ce qui est structurel, ce qui est réitéré, ce qui se confirme, c'est-à-dire vivre avec le texte. On peut toujours faire des hypothèses, mais sous bénéfice d'aller les vérifier par la page qui suit, qui peut dénoncer tout à fait ce qu'on a pensé dans la première, mais qui peut au contraire le confirmer éventuellement.

[22] Le thème du Sacré est longuement abordé dans la session sur *Le Sacré* (tag SACRÉ).

Chapitre III

Lecture commentée de 1 Jean 1

Nous vous proposons une deuxième entrée dans l'espace du texte de Jean. Nous avons entendu quelque peu déjà et nous avons encore à entendre, car l'Évangile n'est jamais une affaire entendue. Nous *avons* entendu et nous *avons* à entendre : c'est le magnifique verbe “avoir” qui est le meilleur lien entre le passé : “nous avons entendu”, le présent : “nous avons” et le futur : “nous avons à entendre”. Le verbe avoir est le plus bel auxiliaire du verbe être. Ne vous laissez pas aller au bavardage qui oppose être et avoir. Je n'en finirais pas si je voulais faire un développement sur ce verbe. Il a des ressources extraordinaires dans notre langue, elles ne se trouvent pas dans allemand, par exemple, qui dit “je suis été” et non pas “j'ai été”[23].

1°) Reprise du verset 1 : Les dénominations du Plérôme.

Nous lisions déjà ceci : « [1]***Ce qui était dès l'Arkhê*** ». Nous n'avons pas déployé le mot *Arkhê*, nous avons simplement dit à son sujet qu'il est une des dénominations du Christ[24].

a) Les « Je suis… » ; Arkhê, Fils…

Le Christ a de nombreuses dénominations qui, par exemple, pourraient être recensées par les multiples « Je suis » qui se trouvent dans l'évangile de Jean. Nous allons rencontrer le terme de vie, le terme de vérité… Jésus dit « *Je suis la Vie* », « *Je suis la Vérité* », « *Je suis la Lumière* », « *Je suis le Pain* », « *Je suis la Porte* », « *Je suis le Berger* ». Ce “Je” christique est hautement mystérieux, il n'est en aucun cas l'équivalent simple de notre “je” usuel. Personne ne peut dire « *Je suis la Lumière* » ; à la rigueur on peut dire « je suis lumineux », ce serait déjà un peu prétentieux mais, « *Je suis la Lumière* », qu'est-ce que c'est que cela ? Si vous rencontrez dans la rue quelqu'un qui vous dit « *Je suis la Lumière* », méfiez-vous. Alors qu'est-ce que c'est que ce "Je" ?

« [1]*Ce qui était à partir de arkhê* ». Arkhê est donc, nous l'avons dit, la même chose que le Fils, c'est-à-dire que le Christ est toujours tourné vers le Père ; c'est ce qui est dit dans les débuts de l'évangile de Jean : « *Dans l'arkhê était le Verbe, et le Verbe était vers Dieu* (soit auprès de Dieu, soit tourné vers Dieu) ». Nous verrons également ces prépositions[25].

---

[23] Sur les verbes être et avoir : Les verbes être et avoir dans la Bible, en hébreu, grec et français.

[24] Cf. chapitre II, 1°) c) : "Quelques dénominations de Jésus". 1JEAN- Ch II. Étude préliminaire de 1Jn 1, 1-7. La sensorialité (v. 1) ; la purification par le sang (v.7)

[25] Tous les petits mots sont importants : prépositions ; pronoms personnels (nous venons de les citer); adverbes, adverbes de lieu. Il y a d'ailleurs une sorte de dépendance très étroite entre les adverbes de lieu et les pronoms personnels – ceci dans plusieurs langues et notamment dans la nôtre, dans le latin, dans le grec. C'est vrai aussi pour les démonstratifs : je, ici et ceci, sont de même origine, de même source ; ils disent l'intimité. Tu, ceci, *iste* en latin, c'est entre les deux, c'est une certaine proximité, ou un voisinage. Il, le, là-bas, c'est *ille* : en français, l'article et le pronom personnel complément ont la même racine que le lointain, là-bas.

b) La fragmentation du Nom ; le Plérôme.

La liste de ces dénominations n'est du reste pas une liste exhaustive : Arkhê, Vie, Lumière, sont des dénominations. Elles désignent le même mais sous un aspect différent. Ce n'est pas autre chose, c'est le même sous un autre aspect. Donc il y a une multitude d'aspects fragmentaires, de dénominations fragmentaires du Christ. C'est une fragmentation du Nom indicible. Le nom chez les sémites ne désigne pas une appellation extérieure mais l'identité profonde de l'être, son intimité profonde, le plus propre de l'être, le nom propre.

Le Nom propre, qui est en son fond imprononçable, se déploie en appellations diverses. Mais les appellations diverses ne sont entendues que si elles sont entendues dans la visée de l'indicible. Vous avez la mystique du démembrement du Nom qui se trouve dans le monde juif. C'est cette procédure qui est mise en œuvre dans l'usage que Jean fait des termes Vérité, Vie… : « *Je suis la Vie…* » En cela Arkhê est l'unité principielle de cette multiplicité, et cette multiplicité, quand elle est rassemblée, constitue la Plénitude, le Plérôme.

« *Nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Fils un, plein de grâce et vérité* » : Grâce et Vérité sont deux dénominations féminines, qui sont du reste dans un rapport générationnel puisque la Grâce est mère de la Vérité, mais nous reviendrons là-dessus.

Cette plénitude s'ouvre à la mystique du Plérôme, la mystique du plein. Du reste chacune des dénominations est fragmentaire, mais si elle est menée au bout d'elle-même, elle est égalisée à toutes les autres[26].

Description topographique du couple Abîme/Silence et du Plérôme

	Symbolique nuptiale		
	Mâle	**Femelle** (Parèdre)	
Symbolique générationnelle	**Abîme**	**Silence**	
	Monogène (ou Arkhê)	Vérité	
	Logos	Vie	➔ 10 éons
	Anthropos (Homme)	Ekklêsia	➔ 12 éons

J'ai dit démembrement, néanmoins il faudrait dire auparavant que le démembrement est précédé et suivi par un déploiement. On fait bien la différence entre déployer et

[26] Tout ceci est abordé plus longuement dans Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angélologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote..

démembrer ? Se déployer, c'est sortir de son silence pour se dire, c'est sortir de son absence pour une présence, c'est sortir de son état séminal pour accéder à son état floral, à son état de fruit.

Le rapport semence-fruit est un rapport absolument fondamental, il précède tous les autres dans la pensée de nos évangiles. Ce n'est pas le rapport du rien au créé, c'est le rapport de la semence à la fructification. Ceux qui entendent ça pour la première fois n'en mesurent pas du tout l'importance. C'est une tout autre structure de pensée que la nôtre. Il faut avoir en tête les multiples paraboles végétales, les multiples paraboles en particulier de la semence et du fruit ; l'expression « *porter beaucoup de fruits* » vient fréquemment dans le texte de Jean. C'est également la structure fondamentale de la pensée de Paul : c'est la façon symbolique de dire le rapport du *mustêrion*, du retenu, du secret, du gardé, à la donation, à la manifestation, à la venue au jour[27]. Prenons l'exemple de la fleur. La fleur se déploie, mais au bout d'un temps, ce déploiement devient un démembrement : elle se défait. Par rapport au Nom de Dieu, nous y avons accès d'abord dans le démembrement radical de ses noms, de son dicible. Le Père est semence, le Père désigne la semence, et le fruit c'est le Fils, c'est Jésus, c'est-à-dire qu'il est « *le visible de l'invisible* ». Comme dit Paul « *Il est l'icône de l'invisible* » (Col 1, 15). « *Philippe, qui me voit, voit le Père* », il n'y a rien d'autre à voir (Jn 14, 9). Le champ du visible, pour ce qui concerne Dieu, est tout occupé par le visage du Fils, comme dit Paul : le visage (*prosôpon*) du Fils (2 Co 4, 6).

Si vous entendez cela pour la première fois, tenez-le en réserve comme une chose qui sera nécessairement mal entendue, mais ce malentendu premier est nécessaire pour qu'un jour ça s'entende. Si vous n'entendez pas du tout, ne vous crispez pas, c'est parce que ce n'est pas l'heure pour vous d'entendre cela.

c) Arkhê, plénitude des dénominations.

Donc l'*Arkhê* est cette dénomination qui dit l'unité de la totalité ou de la plénitude. La totalité chez Jean désigne d'abord la totalité des dénominations. « *Tout fut par lui* » (Jn 1,3) : ce n'est pas la création, ce n'est pas la fabrication du monde. Le tout (*pan*), *ta panta* (la totalité), c'est le plein, le Plérôme et d'abord le Plérôme des dénominations.

Le terme de plénitude demanderait lui aussi à être médité car il est en rapport avec la vacuité, avec le vide. Or le vide et le plein, bien avant d'être des contraires, sont des termes qui s'appartiennent mutuellement, indissociablement. Il n'y a pas des mystiques du plein en Occident et des mystiques du vide en Orient : il n'y a pas de plein sans vide et pas de vide sans plein, même s'ils sont par exemple simplement sur le mode de l'alternance, de la belle alternance. Le jour et la nuit peuvent être pris pour des contraires, ils peuvent être pris aussi pour des alternants : la belle alternance du jour et de la nuit. Et le magnifique exemple de l'alternance du vide et du plein, c'est la respiration. Vous ne pouvez être empli, c'est-à-dire recevoir, que pour autant que vous ne prétendez pas déjà être plein, que pour autant que vous vous videz. Ne vous occupez pas de savoir comment vient le don, occupez-vous simplement de vous vider, le don se fera de lui-même si vous êtes vide. La

[27] Voir chapitre I, 1°) b) et de façon plus développée Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre....

respiration. Ceci pourrait être développé et illustré à toutes les pages, ça suinte, mais on ne le voit pas. Ça ressort de tout dans l'Évangile. Je mets le doigt sur ce point.

d) Le découlement de Logos et Vie.

Donc « ***[1]Ce qui était dès l'arkhê*** », et *arkhê* est à nouveau lui-même semence par rapport à la totalité qui est le fruit. Donc ce qui est en garde, en retenue, en bel absentement, « ***ce que nous avons entendu*** », cela se donne, se manifeste : « *[2]Et la vie a été manifestée* », vous trouvez ça tout de suite dans le texte. Et puisque c'est de l'essence même du don, cela se donne premièrement dans la parole : « *ce que nous avons entendu* ». L'espace de parole précède l'espace au sens usuel du terme. La parole ouvre l'espace au sens usuel, l'espace de la distance qui est l'espace du voir et de la marche. Il y a le trajet, le jet de l'œil, le jet du regard, le trajet de la marche. Quand il est dit « *Jésus, levant les yeux au ciel, dit :* "*Père*" »[28], il accomplit ce trajet du regard qui précède sa montée vers le Père, sa marche, et c'est ce qui s'appelle sa prière : « *Levant les yeux au ciel, il dit* "*Père*" », comme nous disons « Notre Père qui es aux cieux ». L'accomplissement de ce trajet est l'avènement d'une proximité jusqu'à la parfaite intimité du toucher : « *ce que nos mains ont touché* ».

Dans tout ceci nous sommes dans le Logos, le Logos qui est Vie, le Logos de la Vie. Logos et Vie font couple, nous aurons peut-être occasion d'expliquer cela. En tout cas ce sont deux dénominations qui, en premier, désignent cet espace des noms divins qui est espace de résurrection, la Vie désignant la résurrection. La résurrection n'est jamais entendue ici comme une petite réalité factuelle de réanimation quelconque. La résurrection dit une qualité d'être, une qualité d'espace – c'est la même chose –, qui est de toujours en Jésus, mais qui est d'abord secrète, non manifestée, séminalement présente en lui, et qui se manifeste, qui vient à fruit dans ce que nous appelons couramment la résurrection.

Quand Paul dit : « *Déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » (Rm 1, 4), ça ne veut pas dire qu'il commence à être Fils de Dieu à partir de la résurrection, mais qu'il se manifeste comme Fils de Dieu : sa filiation divine, qui est secrètement tenue au cœur de son humanité, se manifeste. Son mode de vivre l'humanité contient déjà la résurrection en lui, mais celle-ci se déploie, se donne à voir dans la résurrection proprement dite au sens usuel du terme.

2°) Reprise des versets 2-7.

a) Versets 2-3. L'annonce.

« ***[2] Et la Vie s'est manifestée, et nous avons vu, et nous témoignons et nous vous annonçons (évangélisons) la Vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous. [3]Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, en sorte que vous aussi ayez koïnônia avec nous*** – Cette annonce accomplit la *koïnônia*, la proximité. Il y a ici une unité qui s'accomplit de celui qui annonce à ceux à qui on l'annonce, mais pas seulement. Il y a la communauté de celui qui annonce et de celui à qui c'est annoncé, et il y a la proximité de ce qui est annoncé : le Père et le Fils – ***et notre***

[28] Cf. Jn 17, 1-11a : Le début de la grande prière de Jésus .

***koïnônia est avec le Père et avec son Fils Jésus Christos* ».** Le *Christos* c'est Jésus oint du Pneuma. Le Pneuma, il en sera question plus loin au cours de cette épître. Il peut désigner fragmentairement une partie du Plérôme, de la plénitude, il peut désigner "l'Esprit troisième" (comme dit Tertullien) quand nous disons : « Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ». Cet Esprit d'onction, il en sera question. Il en était question déjà chez Paul dans l'incipit aux Romains lorsqu'il dit la phrase que je citais tout à l'heure, mais c'est dans la suite : « *Déterminé Fils de Dieu de par la résurrection des morts dans un pneuma de consécration.* » (Rm 1, 4).

- **L'annonce de la Trinité.**

Vous voyez se préfigurer ici ce qu'on appellera ensuite la Trinité. Elle a des traces dans l'Écriture puisqu'il y a des énumérations ternaires importantes et significatives, mais la pensée de la **Trinité** devrait être d'abord la pensée d'une **double dualité**, la dualité Père-Fils et la dualité Christos-Pneuma. Ça ne fait que trois parce que Christos et Fils c'est le même. Et dans la théologie classique on passe aussi par le quatre : les quatre relations, pour arriver aux trois personnes. On appelle ça des personnes, ce qui est très mauvais. Dire des dénominations, ce n'est pas suffisant non plus. Seulement, ce qu'on appelle la Trinité demanderait à être repensé, non pas en se servant de concepts étrangers, mais à partir des ressources mêmes de l'Écriture[29]. On l'a fait à partir de concepts étrangers, et c'était nécessaire pour répondre à des questions, aux questions qui sont posées par l'étranger. Il y a une bonne réponse et une mauvaise réponse, donc il y a une détermination qui constitue une dogmatique, mais la dogmatique n'est pas là pour remplacer l'Écriture, ce n'est pas sa fonction.

J'ai dit des "concepts étrangers". En effet ce qui régit les grandes définitions dogmatiques, c'est la notion de nature et la notion de personne : en Dieu une seule nature, trois personnes ; en Jésus-Christ deux natures et une seule personne. Vous connaissez cela, je pense. Ce sont les conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine. Voilà les grands premiers conciles œcuméniques qui gèrent cette question, mais à l'aide de concepts étrangers. En effet le concept de nature est probablement le concept le plus fondamental de l'Occident. C'est un concept d'une infinie souplesse. Il se plie toujours en fonction de ce à quoi il s'oppose. Vous avez nature et personne, nature et surnature, nature et art, nature et culture, etc. Le mot nature est un beau mot à l'origine, mais il est devenu un concept très appauvri. Il joue un rôle considérable. C'est un concept proprement occidental qui n'appartient pas à l'Écriture, qui ne nous aide pas à entrer dans l'Écriture, ce n'est pas sa fonction. Il nous aide simplement à ne pas nous égarer dans des formulations que nous tentons à partir des ressources de notre culture. Et le concept de personne est un concept romain, un concept d'origine juridique. Les codes de Droit distinguent "*De rebus et personis"*, "Des choses et des personnes" : il s'agit de personnes juridiques. En fait, le mot "personne" aujourd'hui, bien qu'il soit connoté positivement dans notre langue, n'est pas si heureux que ça… Le mot de personne a été relu à partir de la notion de sujet, substrat, substance, qui sont des concepts aristotéliciens. La définition de la personne en théologie

[29] Cf. Penser la Trinité .

médiévale[30] est *substantia in natura rationali* (substance dans la nature rationnelle) : *substance* donc sujet ; *dans la nature* au sens d'espèce ; *rationnelle*, c'est-à-dire l'homme – c'est la définition de l'homme puisque *homo est animal rationale*. Voilà l'architecture des choses.

b) Verset 4. La joie commune pleinement accomplie.

« 4Et nous vous écrivons ces choses en sorte que notre joie soit pleinement accomplie. » Le verbe accomplir, c'est le même verbe que emplir en grec. Du reste nous disons indifféremment "remplir sa tâche" ou "accomplir sa tâche". Donc tout ce que nous avons dit au sujet du plein se dit dans l'accomplissement également. Il ne faut pas dire « la plénitude des temps » mais « l'accomplissement des saisons ». Et le terme d'accomplir est un terme majeur qui accompagne le dévoilement, le dévoilement accomplissant. Ce qui est en secret vient au jour, c'est-à-dire s'accomplit et du même coup se dévoile, se donne à voir. Nous revenons à la structure de semence et fruit à laquelle je faisais allusion tout à l'heure.

Bien sûr vous ne mesurez pas pour l'instant l'importance d'une remarque de ce genre. Je donne un petit indice : nous vivons dans une structure de pensée qui va du prévu au réalisé. Le poids de réalité est seulement dans le fruit, le prévu n'est que prévu. La pensée biblique est une pensée qui va de la semence au fruit : le fruit est déjà dans la semence. La grande différence est qu'on ne peut faire que ce qui n'est pas encore fait, mais on ne peut accomplir que ce qui est déjà séminalement. Autre chose, nous disons : nous ne pouvons pas être et avoir été, alors que dans cette perspective on ne peut être que pour autant qu'on a déjà été. Je donne beaucoup de points de repères pour quelque chose qui est immense. Chacun des éléments de ce que je viens d'énoncer, pris pour lui-même, demanderait une session. Je les rassemble ici. J'ai bien conscience de ne faire que du repérage pour l'instant, vous le prenez pour tel.

c) Verset 5. Recueil de l'annonce.

« ***5 Et c'est ceci l'annonce (angélia) que nous avons entendue de lui et que nous vous annonçons,*** **–** en effet nous savons que cela vient par mode d'annonce, et que cela se reçoit par mode d'écoute, une écoute qui ouvre un chemin vers le voir, qui donne à voir, à avoir en vue. Nous avons dit que tous ces termes sensoriels devaient s'entendre accommodés à l'objet de ces sensorialités qui est la résurrection, et donc ces termes ne désignent pas l'entendre, le voir et le toucher au sens banal et courant du terme. Seule une sensorialité de résurrection peut correspondre à l'accueil de la résurrection. Donc il y a l'homme dans l'homme, l'homme intérieur que Paul oppose à l'homme extérieur, par exemple en Ep. 3, 16 ; Rm 7, 22 ; 2 Co 4, 16[31]. Il y a la sensorialité spirituelle (pneumatique, intérieure) qui est autre que la sensorialité charnelle.

---

[30] On la trouve déjà chez Boèce, c'est-à-dire à Ravenne au VIe siècle : Ravenne est la capitale de l'empire d'Occident au VIe siècle, avec, à sa tête, un empereur aryen et Boèce est le philosophe qui a introduit le premier Aristote dans la pensée occidentale ; il y aura un retour massif d'Aristote au XIIIe siècle.

[31] Cf. L'homme intérieur chez saint Paul, Rm 7, 18-24, Ep 3, 14-19 ou encore Homme intérieur (ou homme nouveau) chez Paul. Lecture de 8 textes dans Rm 6-7, Ep 2-4, 2 Cor 4, Col 3..

Il importe ici de marquer l'altérité des deux choses car c'est une altérité. Elle est meilleure que l'altérité occidentale de l'âme et du corps. Elle est meilleure ? En tout cas elle est celle qu'utilise notre Écriture. Le rapport avec ce que nous appelons le corps, la chair reste à penser, mais avant de penser le rapport il faut voir la bonne différence.

- **1 Cor 15 : le cœur du Credo, les deux Adam.**

La Nouvelle, l'Évangile, ne dit qu'une seule chose : « Jésus est mort et ressuscité ». C'est le cœur du Credo. « *Je vous rappelle frères, l'Évangile que j'ai moi-même reçu, que je vous ai transmis, que vous avez accueilli, dans lequel vous vous tenez, à savoir que Jésus est mort selon les Écritures pour nos péchés, et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, et il s'est donné à voir à Pierre*… (suit toute une énumération de témoins) …*et ultimement à moi-même l'avorton* (le dernier) » (1 Co 15, 1-8). C'est Paul qui parle. Vous avez reconnu la formulation même de ce qui constitue le cœur du *Je crois en Dieu*. Le *Je crois en Dieu* commence là. Ce qui vient avant et ce qui vient après entoure l'essentiel, et précisément cet essentiel est ce sans quoi la foi est vide. C'est ce qui vient aussitôt après dans le chapitre 15 de la première aux Corinthiens de Paul.

Et ensuite dans ce chapitre 15[32], vous avez une belle parabole du grain, de la semence (et même de la semence de céréales) et du fruit. Et vous avez ensuite une magnifique distinction entre Adam de semence adamique du chapitre 3 de la Genèse et Adam du chapitre premier qui n'est pas le même, étant entendu que l'Adam du chapitre premier est le Christ lui-même : « *Faisons l'homme comme notre image et semblance* » c'est : « Faisons le Christ ressuscité ». Adam du chapitre 3, qui est l'Adam pécheur, est un autre, comme le dit par exemple Philon d'Alexandrie qui, sur ce point et sur un certain nombre d'autres dit la même chose que Paul.

- **Résurrection et agapê.**

Comme complément de “ceci est l'annonce”, nous attendons “Jésus est ressuscité”. Or ce n'est pas ce qui est dit au chapitre 3 : « [11]*Car c'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès l'arkhê* », que Jésus est ressuscité ? Non, « *que nous ayons agapê mutuelle* ». Mais à la même entrée correspond la même chose. Ce sera un point important de notre session que de penser en quoi “Jésus est ressuscité” et “ Nous avons *agapê* mutuelle” ont le même sens et de voir comment cela se comprend. Ceci constitue un recentrement fondamental de l'Évangile par rapport aux modes dispersés où nous collectionnons des anecdotes. La tâche, ici, est de se recentrer sur ce qui constitue l'unité porteuse de la totalité de l'Évangile.

Nous avons encore un autre terme : « ***Dieu est lumière, et en lui il n'y a nulle ténèbre ».*** En anticipant, nous avons dit provisoirement que lumière désigne l'agapê, c'est-à-dire l'espace dans lequel on se reconnaît mutuellement, et que la ténèbre désigne la haine au sens générique que nous dirons, qui implique l'indifférence également, c'est-à-dire l'espace dans lequel on ne se voit pas, dans lequel on se heurte et dans lequel on trébuche. Il y a donc Dieu qui est la plénitude de la lumière, et “hors Dieu” qui est le lieu du meurtre, de la mort, de la haine. Ténèbres extérieures. Nous avons ici une extériorité négative qui est la dénégation de la lumière, qui est le lieu d'une vacuité : ténèbre et vide vont souvent

[32] Cf. 1 Corinthiens 15 : la résurrection en question.

ensemble. Nous avons parlé tout à l'heure d'un vide, ce n'est pas le même. De même, la ténèbre désigne négativement, ici, la mort et le meurtre, mais les mystiques ont aussi produit une méditation sur le nuage (ou la ténèbre) d'inconnaissance. Il y a des règles pour lire les grands symboles fondamentaux.

Ceci nous ouvre donc au thème de l'extériorité, du péché, du manque. Et ce qui est "hors Dieu" est tout entier ténèbre et péché. Nous sommes en dehors de Dieu, non ? Très précisément, l'annonce de l'Évangile c'est que nous sommes "en" Dieu. Pas toujours et pas seulement peut-être ? « *Demeurez en moi et moi en vous* » ; "*en Dieu"*, "*en Christ*", "*dans le pneuma".* La préposition "en", comme la préposition "dans", est une préposition de l'intimité, l'intimité extrême. Mais il est clair que, pour une autre part, nous participons de la ténèbre car il y a en nous du meurtre, de la haine, choses qui sont hors de Dieu et qui sont dans cette ténèbre dont il est question ici.

- **Une anthropologie selon l'Évangile.**

À quoi cela nous invite-t-il pour constituer une anthropologie selon l'Évangile ? Que devient "je" dans cette double participation ? Quel est le rapport de l'un à l'autre ? Toute notre épître va traiter cette question-là. Et voyez bien que s'ouvre ici une anthropologie qui n'est pas compatible avec l'anthropologie occidentale telle que nous la recevons, d'un sujet autonome… Notre façon d'identifier, c'est de procéder par individualisation : on dit d'abord la nature, l'espèce ; et puis cette espèce a de multiples exemplaires, de multiples individus ; et l'homme est censé être individu dans le grand sens du terme peut-être, mais aussi dans un sens absolument mutilant pour la compréhension de ce qu'est l'homme. La question de l'humanité n'est plus simplement une question d'espèce. La question de l'unité n'est plus la question de l'unité impériale ou de l'unité sociétale. Qu'en est-il de l'être ensemble ?

Qu'en est-il de l'être un, c'est la grande question johannique développée surtout dans le chapitre 10 qui est le chapitre du bon Pasteur, mais aussi dans le chapitre 17 qui est la grande prière de Jésus dans l'évangile de Jean : « *Qu'ils soient un comme toi et moi nous sommes un* ». Comment entendre cela autrement que de façon vaguement sentimentale ou de façon irrecevable ? Qu'est-ce que cela ? Vous voyez que les enjeux sont grands. Ceci nous explique que tout naturellement notre texte s'ouvre ensuite vers la question de la *koïnônia* (cette unité aperçue), de la différence qu'introduit la falsification (le *pseudos*) : c'est là que s'ouvre la série des "*Si quelqu'un*…" qu'on peut remplacer avantageusement par "Quand quelqu'un". C'est meilleur de ne pas penser cela à partir de notre conception du conditionnel.

- **Une parole qui vient d'ailleurs.**

Occasion, par parenthèse, pour répéter le principe que chez saint Jean les *parce que* ne sont pas d'ordre causal, les *afin que* ne sont pas d'ordre final, les *si* ne sont pas d'ordre conditionnel[33]. C'est très important puisque ce sont les articulations de notre grammaire qui sont issues des quatre causes d'Aristote et de la logique d'Aristote[34]. Beaucoup de soupçons

[33] Cf. Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT .

[34] Les premiers grammairiens sont issus de la logique d'Aristote, surtout les grammairiens latins. Voir au chapitre I, 2° d) "Les quatre causes".

sur l'insuffisance de notre discours par rapport à celui de l'épître sont suggérés. Ces insuffisances ne sont pas assez parcourues, assez exploitées, elles ne sont pas pleinement comprises pour l'instant.

J'essaie simplement d'établir des soupçons et des failles dans la suffisance de vouloir entendre à partir de notre natif une parole qui vient d'ailleurs, qui est d'une double altérité : altérité culturelle mais aussi altérité beaucoup plus radicale, puisque cette parole est parole de Dieu. Aucune langue, aucune culture n'a, de par elle-même, la ressource pour entendre cette parole. Cette parole s'exprime dans une culture, mais pas à partir des ressources de cette culture. Elle s'exprime dans la culture particulière qu'est la culture hellénistique, chez des gens qui ont encore une oreille sémitique, qui ont un grec tardif et répandu dans l'ensemble du bassin méditerranéen. C'est une culture métisse, une culture déterminée. C'est la langue des évangiles. Or ces évangiles parlent bien dans cette langue, mais ne parlent pas à partir des possibilités d'écoute de cette langue, pas à partir des ressources de cette langue.

Cela signifie que cette langue a besoin elle-même **d'être baptisée**. Les lecteurs du IIe siècle connaissent le thème du baptême des Éons, c'est-à-dire du baptême des Dénominations dont nous parlions tout à l'heure, ces termes ont besoin d'être baptisés. Baptisé signifie quoi ? Selon Paul la foi elle-même est un baptême car la foi, c'est plonger dans la mort, mourir à ce qu'on est nativement, pour resurgir, re-susciter à l'espace nouveau du pneuma, au respirable nouveau de l'Esprit. C'est ça le baptême. Ces mots ont besoin de mourir à leurs sens usuel pour pouvoir porter et dire la nouveauté christique. Aucune langue ne peut dire la réalité christique sans mourir à elle-même. Le thème du baptême des Éons se trouve chez les gnostiques. J'aurai l'occasion de les situer de façon pertinente et de dire en quoi ils nous sont utiles.

Je viens d'introduire un thème qui mériterait lui aussi toute une session. La structure même que j'emploie ici, dire que l'Évangile est dans une langue mais ne parle pas à partir de cette langue, se trouve chez saint Jean lui-même, dans la distinction : « *Vous êtes **dans** le monde, mais vous n'êtes pas **du** monde* »[35]. Ça parle dans une langue mondaine, ça ne parle pas à partir des ressources de cette langue mondaine. Il faut savoir que le mot monde chez saint Jean ne désigne pas ce que nous appelons couramment le monde, mais désigne ce monde-ci en tant qu'il est régi par le prince de ce monde qui est le prince de la mort et du meurtre. C'est un terme qui est employé au sens négatif. Ça ne signifie pas que saint Jean dit que le monde au sens où nous en parlons est mauvais. Ça signifie que lui emploie le mot monde pour désigner ce monde-ci en tant qu'il est régi, qu'il est soumis, qu'il est assujetti à la mort et au meurtre. Quand Jésus « *vient vers le monde* », ça signifie : « il vient vers la mort », ce n'est pas la simple Incarnation[36].

- **Les deux mondes.**

Donc nous avons entendu l'affirmation d'une dualité de la lumière et de la ténèbre. Cette dualité n'est pas un dualisme sur le mode du manichéisme parce que le dualisme est l'affirmation de deux principes coéternels et égaux. Ici nous avons bien deux principes,

[35] « *Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est sien. Mais parce que vous n'êtes pas du monde…*» (Jn 15, 19) « *Vous avez souffrance dans le monde* » (Jn 15, 33) Voir aussi Jn 17, 13-18.

[36] Cf. Les trois venues dans le Prologue de l'évangile de Jean : vers la mort, vers la méprise, vers l'accueil.

mais l'un est postérieur dans l'avènement et secondaire par rapport au premier. Cette dualité-là, c'est une des toutes premières dualités. Ce n'est pas la plus fondamentale, mais c'est celle qui vient en premier dans l'annonce de l'Évangile. Elle est fondée sur des expressions qui existent dans le monde juif contemporain de Jésus, qui distinguent deux *olam* – *olam* en hébreu est un mot magnifique mais complexe, qui désigne des espaces-temps, ou des modes d'être différents et opposés. Pour les juifs de l'époque il y a *olam hazeh*, c'est-à-dire ce monde dans lequel nous sommes, et puis un monde qui est en train de venir, le monde qui vient, *olam haba*. L'Évangile est l'annonce de la présence du monde qui est en train de venir, du monde qui vient, qui est le monde de la lumière, qui est le royaume de Dieu. C'est la prédication de Jésus. C'est un espace régi, un espace qui a son prince ou son principe, son roi, sa rexion (*rex*, roi), sa régulation. Ce sont des espaces qualifiés, ou si vous voulez, des modes de vie qualifiés. L'Évangile s'annonce précisément de cette façon-là. Nous allons trouver l'expression plus loin : comme du nouveau par rapport à de l'ancien. Nous allons voir quel est le rapport entre ces deux mondes, comment il faut l'entendre, nous le verrons au chapitre 2 de l'épître[37].

Ce qui caractérise ce monde-ci, nous l'avons dit, c'est que c'est un monde de la falsification, un monde du meurtre et un monde de l'adultère[38]. Ces trois dénominations premières – c'était les trois péchés fondamentaux dans les premiers siècles de l'Église – sont à entendre ici dans un sens très fondamental, très archaïque (dans le bon sens du terme). Le premier qui vient ici c'est le falsificateur (le *pseudos*) – je ne dis pas “le menteur”, parce que le mot mensonge est un des modes de falsification alors qu'ici, il s'agit du principe même de toute falsification : donc faussé, non ajusté, injuste. Nous verrons le mot qu'on traduit par justification ou justice, mais qu'il faut traduire par ajustement, *dikaïos* (ajusté), le mot va surgir tout à l'heure : le bon ajustement des choses. On dit d'une roue qu'elle est faussée quand elle est voilée. Voilà, il s'agit de tout ce qui est désajusté par rapport à son avoir à être, à son fonctionnement normal.

d) Verset 6. Vérité et falsification.

« ***6Si nous disons que nous avons koïnônia avec lui et que*** *simultanément* ***nous marchons dans les ténèbres, nous sommes dans la falsification et nous ne laissons pas venir la vérité.*** » Ici le mot de vérité est opposé à la falsification. Ce n'est pas son sens premier. La vérité se pense d'abord comme le dévoilement, ensuite elle s'oppose à la falsification et, dans ce sens-là, le voilement est un voilement de dissimulation. Tout voilement n'est pas un voilement de dissimulation, il y a un voilement de pudeur, il y a un voilement de réserve. La dissimulation est un des modes de voilement.

Qu'un mot de l'Évangile puisse être pensé comme déterminé par deux rapports à deux autres mots, nous en avons un exemple magnifique à propos du terme de fils – c'est un autre exemple que je donne de la même structure, ce n'est pas le même contenu de sens. Fils est un terme qui est relaté, rapporté à *père*, c'est aussi un terme simultanément qui est opposé à *esclave* : nous ne sommes pas des esclaves dans la maison du Père, nous sommes des fils.

[37] Sur les deux mondes, voir "Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.

[38] Voir chapitre I, 1°) h) "la falsification, la thèse de Paul" ; et chapitre II, 1°) commentaire du verset 6.

Vous avez ceci au chapitre 8 de l'épître aux Romains, et au chapitre 8 de l'évangile de Jean, c'est facile à repérer. Le thème de la “maison du Père”, c'est la suite de Jn 8 que je citais d'entrée : « “*Si vous demeurez dans ma parole, la vérité vous libérera”* ; “Pas du tout, nous sommes libres, *nous n'avons jamais été esclaves*, etc.” ; “Si, justement, *vous êtes esclaves”*. » Voyez la thématique.

C'est justement en Jn 8 que les trois termes de falsification, de meurtre et d'adultère se trouvent indiqués également. Je veux dire par là que je ne fais pas des connumérations de mon propre chef, je reviens à celles qui sont perçues comme connumérations par le texte de Jean. Donc là nous comprenons très bien.

e) Verset 7. L'espace de lumière, le sang qui purifie.

« *7Quand nous marchons dans la lumière comme lui est dans la lumière, nous avons koïnônia* – **avoir *koïnônia,* c'est être dans le même espace, l'espace de lumière – ***les uns avec les autres, et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché*. » Je persiste à bien admettre que ça fait difficulté pour nous, mais nous avons commencé à percevoir la signification positive de cela, ceci à plusieurs titres.

Que le terme de péché soit employé ici, il est déjà contenu dans la falsification, c'est une de ses premières déterminations : le péché est falsification.

D'autre part j'ai indiqué, mais nous y reviendrons parce que c'est beaucoup plus difficile, qu'il est de la définition de la paternité d'être indulgent, et l'indulgence amène le pardon. C'est pourquoi nous lirons dans le chapitre qui suit : « *Je vous écris petits-enfants… Vous êtes enfants parce que vos péchés vous sont pardonnés* ».

- **« *Tu es mon fils* » est adressé à Jésus (Fils un et unifiant) et à l'humanité.**

Cette parole, disions-nous, correspond à « *Tu es mon Fils* », car la parole « *Tu es mon Fils* » s'adresse à Jésus, mais les premiers chrétiens ont compris tout de suite qu'elle s'adressait à l'humanité tout entière en Jésus. C'est la salutation que Dieu fait au monde. C'est l'ouverture de l'Évangile, c'est l'ouverture des cieux, c'est la voix qui vient des cieux ouverts et qui déclare à Jésus et à l'humanité entière « *Tu es mon Fils* ». C'est magnifique, ces premiers mots de l'Évangile.

Les premiers chrétiens ont compris cela très facilement parce que le terme de Fils avait déjà un sens collectif en Israël : c'est le peuple qui était Fils de Dieu, donc ils n'avaient pas de difficulté à entendre une unité dans un éponyme, dans un principe unifiant. C'est pour cela que le Christ est appelé Fils Monogenês, Fils unique au sens de Fils un et unifiant, et que les enfants de Dieu sont toujours un pluriel, un pluriel de dispersion d'abord, pour être un pluriel de réconciliation ensuite.

Ceci pour rappeler ce que je disais hier : à la parole « *Tu es mon Fils* » correspond le témoignage de la terre : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* ». Le péché nomme ici un espace de vie. Nous ne sommes pas exactement dans la conception du vice et de la vertu, nous sommes dans la conception d'espaces, de conditions relationnelles d'exister. Ceci demanderait à être expliqué, bien sûr.

3°) Versets 8-10. Le thème du péché.

« *[8]Quand nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous.* » Ici nous avons un autre mot de la falsification, le mot *planê ; planômen* : nous nous trompons ; *planê,* c'est l'errance ou l'erreur. Les planètes sont des astres errants par rapport aux étoiles fixes. Les douze signes du zodiaque sont les fixes tandis que les planètes se promènent, ce qui permet de faire des horoscopes.

Les différents noms de cet espace : ténèbre, vacuité négative, lieu de l'errance, se retrouvent constamment dans le vocabulaire néotestamentaire.

« *[9]Si nous confessons nos péchés…* – voilà l'absence de déni, c'est-à-dire la non prétention du plein ou du parfait, qui est la condition même pour que se fasse l'espace du don. Nous n'avons pas en nous le mérite de cela. Le très beau mot de *homologêsis* signifie reconnaître, dire semblablement, semblablement au vrai, sans doute, et en même temps reconnaître ensemble. – ***…il est fidèle et bien ajusté*** (celui qui n'est pas dans la falsification) ***pour lever nos péchés et nous purifier de tout désajustement.*** – Nous avons ici le vocabulaire du péché et de la réconciliation.

***[10] Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le faisons menteur, et sa parole n'est pas en nous.* »** Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela prouve que nous sommes bien, comme nous disions, dans l'icône du Baptême du Christ, dans l'imaginal fondamental qui est sous-jacent à ce discours. Dieu dit « *Tu es mon Fils* », ce qui signifie « je te pardonne, je pardonne à l'humanité en toi ». « *Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le faisons menteur* », puisqu'il n'y a pas lieu à pardon. C'est exactement la même chose quand Jésus dit (Jn 8, 32) « *la vérité vous libérera* » et que ses interlocuteurs répondent : « *mais nous n'avons pas besoin d'être libérés* ». C'est le même déni. Or le déni, non seulement nous trompe sur nous-même, mais en plus fait Dieu menteur, falsificateur, puisqu'il refuse d'entendre la parole qui accorde le pardon en prétendant qu'il n'y a pas lieu à pardon[39]. Le déni, c'est prétendre qu'il n'y a pas lieu à pardon. Contredire la parole même de Dieu disant qu'il pardonne atteste que nous sommes pécheurs.

[39] Cf. Pardon, péché ("dans la lumière du pardon", "ni déni ni dépit", "le pardon précède le péché"...) .

Chapitre IV

Lecture commentée de 1 Jean 2, 1-11

1°) Versets 1-2.

a) Verset 1.

« [1]Petits enfants, je vous écris en sorte que vous ne péchiez pas ; et quand quelqu'un pèche, nous avons un Paraclet auprès du Père, Jésus Christ, le Juste. »

Vous savez que le mot Paraclet – on n'a retenu que cela, d'ailleurs – est un mot qui désigne l'Esprit Saint. Le terme est employé fréquemment dans les chapitres 14, 15, 16, à cinq reprises au moins, pour désigner l'Esprit. Mais ce n'est pas un titre qui lui est réservé puisque le Paraclet, ici, c'est Jésus, Jésus dans sa dimension de résurrection. Et ce qu'il faudrait penser, ce sont les rapports de Jésus et du Pneuma troisième, de l'Esprit Sacré, de l'Esprit de Consécration.

b) Symboliques du *pneuma* (de la *rouah*).

Il faut bien entendre que la symbolique du pneuma est une symbolique féminine. Le mot grec pneuma est neutre en grec, mais il traduit le mot hébreu *rouah,* qui est féminin, c'est pourquoi il peut faire couple avec *Christos*.

Par ailleurs la symbolique du pneuma est la plus complexe qui soit parce que, comme le dit saint Justin au début du IIe siècle, le pneuma peut recevoir toutes les dénominations, toutes les formes d'apparition.

Comme **élément** c'est le souffle, mais c'est l'eau : le souffle, l'eau et le feu. Si vous ouvrez le dictionnaire rabbinique de l'hébreu de Jastrow, vous avez à *rouah* : souffle, feu, eau. Donc c'est d'une plasticité considérable, et les verbes qui disent le pneuma sont des verbes du liquide, du fluide. Si on veut nommer les quatre éléments : celui qui est le symbole de la solidité est la terre, et l'Esprit endosse les trois autres. Le souffle apporte avec lui également l'odeur ; l'odeur et donc l'onction : Christos, oint.

Vous avez une richesse symbolique qui va dans de multiples directions qu'il faut essayer d'articuler, de bien penser parce que ce n'est pas n'importe quoi pour autant. Je veux dire que “multiples” ne veut pas dire que c'est sans limite, sans régulation. Il y a une régulation de la symbolique qui n'est pas la régulation de la pensée logique, mais qui n'est pas moindre, qui est peut-être même plus exigeante en un certain sens. On n'en fait pas n'importe quoi[40].

[40] Sur les symboliques du pneuma voir : Le Pneuma (l'Esprit Saint) chez saint Jean : repères ; symboliques (eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...). Sont abordées ici (dans le b) une partie de ce qui est développé dans cet autre message, et à propos du pneuma il y a encore les emplois où pneuma s'oppose à psychê (voir par exemple L'opposition chair-pneuma. La crucifixion/résurrection du langage) et ce qui concerne l'Esprit Saint (Pneuma Sacré) dans le Credo (cf. chapitre V de la session dans le tag CREDO).

À propos du pneuma, un petit mot peut vous éclairer : penser le pneuma comme **la résurrection répandue**, la résurrection en tant qu'elle nous atteint. Ce qui est, comme dit Paul, *sômatikos*, c'est-à-dire en corps solide, est répandu comme pneuma. Le pneuma est rassemblé en corps dans le Christ pour "se répandre sur". Les termes de répandre, verser, remplir (empli de pneuma) sont des termes du liquide, du fluide, et ils ouvrent donc une grande part de la symbolique de l'Esprit de Consécration, de l'Esprit Sacré.

Mais ici le mot *Paraklêtos* n'entre pas dans cette symbolique, il se rapporte au contraire à **l'autre dénomination du pneuma**, celle qu'on trouve dans les chapitres 14, 15, 16 de l'évangile de Jean, **le pneuma de la vérité** (*to pneuma tês alêtheias*). Il dit ailleurs : « *Le pneuma est vérité* » ; « *Adorer en pneuma et vérité* ». Les deux mots sont très souvent liés, ce sont deux termes féminins originellement, donc des termes de la diffusion.

c) Le pneuma pensé dans la répartition cognitif / affectif.

Ce que je veux dire à ce sujet, c'est que nous héritons d'une pensée trinitaire dans laquelle le Fils est plutôt du côté de l'intelligence, de la connaissance[41], comme Logos, comme Parole, et le pneuma du côté de l'affectif, du côté de l'amour (de l'*agapê*) – nous n'oublions pas que notre sujet c'est *Connaissance et agapê.* Cette répartition-là date d'Augustin, début du Ve siècle, elle est tardive, elle n'est pas heureuse. Le fait que Jean désigne le pneuma comme le pneuma de la vérité, justement, parle contre ce mode de répartition qui vient de l'Occident : **le cognitif et l'affectif**. Or la tentation est de faire entrer le Fils et l'Esprit dans les catégories de l'Occident. Il faut au contraire effacer, écraser cette répartition.

Il y en a des traces dans la mentalité courante. J'ai déjà fait allusion à cela. C'est un groupe qui m'avait marqué, il y a une quarantaine d'années, dans lequel les gens discutaient pour savoir s'ils priaient plutôt le Père, plutôt le Fils, plutôt l'Esprit. Et il ressortait à peu près de là que si on faisait le compte, il y avait une espèce de gestion entre le loin et le proche, le flou et le tailleur – je ne sais pas si vous savez que flou et tailleur appartiennent au langage des couturiers – disons le flou et le net si vous voulez. En effet le Père est plutôt loin dans l'espace parce qu'en disant Père, on pense Dieu et Dieu est flou ; le Fils est loin dans le temps mais il est net, il a un visage, il parle, il fait des gestes, on le voit – enfin on le voyait – mais il est loin dans le temps. L'Esprit est proche, il est en nous, mais il est flou. Il n'y a pas la quatrième possibilité puisqu'il n'y a que trois personnes dans la Sainte Trinité, il n'y a pas celui qui est proche et net.

Ce sont du reste des sources anciennes parce que la notion de gloire qui désigne aussi l'Esprit est caractérisée par Justin comme disant quelque chose de flou, quelque chose qui a rapport avec le nuage (le nuage de la gloire), la nuée alors que par ailleurs la gloire a la signification de la luminance. Tout cela est très subtil.

L'imagination a une grande importance dans la symbolique, mais il ne faut pas confondre une symbolique qui a une régulation, qui a des règles bien exigeantes de fonctionnement, et les imaginaires sauvages. Nous sommes pleins d'imaginaires sauvages, collectifs et individuels.

---

[41] Voir le début du chapitre I : 1JEAN- Ch I. Que veut dire connaître chez st Jean ? Regard sur des notions philosophiques qui règnent en Occident.

d) Verset 2.

« ***[2]Il est propitiation pour nos péchés,*** **–** cela revient à dire ce qui a été dit à propos du sang[42] – ***non seulement des nôtres, mais de tout le monde*** **»** **–** nous gardons ici les difficultés, les petits éléments de solution que j'ai indiqués mais qui n'ont sans doute pas encore fait leur chemin**.**

2°) Verset 3-6.

Le verset 3 nous apporte pour la première fois notre verbe connaître.

> **« [3]À ceci nous connaissons que nous l'avons connu, –** deux fois le verbe connaître – **en ceci que nous gardons ses dispositions. [4] Celui qui dit : je l'ai connu et qui ne garde pas ses dispositions est falsificateur, et la vérité n'est pas en lui. [5]Et celui qui garde sa parole, véritablement en lui l'agapê de Dieu est pleinement achevée. À ceci nous connaissons que nous sommes en lui. [6]Celui qui dit demeurer en lui, il faut qu'il marche comme lui a marché. »**

a) « *Nous connaissons que nous l'avons connu* » (v. 3a).

Voilà un texte qui peut paraître également avoir sa propre difficulté, mais qui est passionnant. Le verbe connaître intervient d'une façon très étrange puisque nous avons ici une sorte de redoublement : « *À ceci nous connaissons que nous l'avons connu* ». Étrange, non ?

► C'est après l'expérience : « Dieu était là et je ne le savais pas ».

J-M M : Oui, quelque chose comme ça, on s'approche.

► Ça rejoint la semence dont vous avez parlé : c'est à l'intérieur de nous, mais ça n'a pas fructifié.

J-M M : Exactement, il faut bien voir que ce n'est pas le même temps verbal. En réalité, bien que ce soit des temps dans le grec, il y a un fond de pensée sémitique dans lequel on a plutôt des aspects que des temps, c'est-à-dire l'aspect d'accompli ou d'inaccompli. « *Nous l'avons connu* », en un sens, désignerait le séminal, c'est-à-dire que le connaître n'est pas d'abord à entendre comme le connaître conscient, ou le connaître pleinement conscient. Conscience et connaissance, chez nous, s'égalent. Pas ici. C'est très important pour l'intelligence du verbe connaître. On peut peut-être avoir connu Dieu, c'est-à-dire l'avoir radicalement séminalement en nous, sans en avoir conscience. Ça s'accomplit par la conscience, mais c'est déjà séminalement. La référence ici était tout à fait excellente, c'est une très bonne occasion de mettre en œuvre un principe fondamental, je l'ai dit, qui est le principe de la semence et du fruit. Donc pour l'essentiel du verbe connaître, il ne faut pas que nous partions de l'idée de conscience. Quand on a connu, on peut avoir encore besoin de connaître, et ce connaître-là sera l'accomplissement d'un connaître qui ne correspond pas à notre sens usuel de ce mot puisque notre sens usuel du mot connaître égale la conscience.

---

[42] Voir à la fin du chapitre II, le commentaire du verset 7b : 1JEAN- Ch II. Étude préliminaire de 1Jn 1, 1-7. La sensorialité (v. 1) ; la purification par le sang (v.7).

► Est-ce que vous n'introduisez pas là, dans les mots de notre culture, la dimension d'un processus, d'un temps, d'une maturation ?

J-M M : Oui, je tente une approche, il faut toujours faire cela. C'est ce que je critique dans l'histoire de la théologie, mais je ne critique pas qu'ils l'aient fait, je critique qu'on se soit borné à répéter ce qu'ils ont fait alors qu'il faut à chaque fois réajuster. Il faut bien tenter de dire par rapport à notre langage, mais pas remplacer l'Écriture par ce qu'on trouve là. C'est l'exemple même du mauvais usage de la dogmatique. La dogmatique est d'une certaine nécessité. Elle est pertinente pour autant qu'elle répond à sa question. Or ce qui bouge dans l'histoire des pensées, ce ne sont pas les réponses, ce sont les questions. Donc, en un sens, il est tout à fait bon de dire que le dogme est irréformable ; il est irréformable tant que dure la question, ou pour autant que dure la question. Mais nos questions ne sont pas les questions du XIIe ou du XIIIe siècle, donc il faut bien tenter d'accomplir cette tâche, mais il faut se garder d'un discours appelé à succéder définitivement à l'Écriture.

À sa première apparition, le verbe "connaître" pose déjà une question parce qu'il nous invite à l'entendre autrement que ce qui sonne en premier à notre oreille. En effet, pour notre oreille, connaître c'est “avoir conscience de”. Nous verrons que connaître est un pénétrer, un pénétrer dans l'espace de Dieu, en Dieu. C'est un nom de la **proximité**. Finalement je vais dire le mot tout de suite, cela va vous orienter. Nous verrons ultimement que connaître et agapê sont deux dénominations de la proximité à Dieu, et que ce n'est pas à partir de notre idée de connaître ou de notre idée d'aimer qu'il faut penser, mais à partir de la proximité, de l'intimité.

b) « *Nous gardons ses dispositions* » (v. 3b) n'est pas un critère.

Nous avons ici la phrase : « ***À ceci nous connaissons que nous l'avons connu*** – il ne faudrait pas penser ceci comme s'il y avait un critère : « *nous savons que nous le connaissons* », le critère étant que nous fassions ses préceptes. Non, ce n'est pas un critère – ***en ceci que nous gardons ses dispositions***. »

Alors voyons bien le détail. “Garder ses préceptes” ? Non. “Observer ses préceptes” ? Non. C'est : “garder ses dispositions”. Vous avez ensuite “garder sa parole”. “Garder sa parole” et “garder ses dispositions”, ça vaut l'un pour l'autre.

Or il y a deux ans, ici, nous avions lu : « *Si quelqu'un m'aime, il gardera mes dispositions (ma parole), je prierai le Père et il vous donnera… le pneuma de vérité* » (Jn 14, 15-16). Nous disions[43] : ce sont les quatre dénominations de la Présence. Ce ne sont pas des conditionnels. Je m'amuse parfois à défigurer cette magnifique phrase qui est le leitmotiv des beaux chapitres 14, 15, 16, 17 : « mon petit garçon, si tu m'aimes, tu feras ce que je dis, et je vais demander à ton père qu'il te donne en récompense, non pas le Pneuma de vérité mais… ». C'est le chantage à l'affection. Non ! Justement, nous avons travaillé longuement sur cette articulation fondamentale des quatre grands chapitres que je viens de citer. Jésus s'en va, il dit que, s'en allant, il demeure présent : pour autant qu'il s'en va, il vient. En quoi consiste sa présence ? L'agapê, la garde de la parole, la prière et la présence du Pneuma (de l'Esprit Saint) : les quatre noms de la même réalité qui est la présence du Ressuscité, les

[43] Cf. Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17 .

quatre formes de la présence du Ressuscité dans sa communauté. On a passé une semaine sur ce sujet[44].

Mais je le répète parce que c'est un thème johannique qui peut être très facilement falsifié. Double falsification : le conditionnel, comme si c'était une condition ; et la seconde falsification, c'est le critère, penser l'un comme un critère de l'autre. Ce sont les risques de lecture qui sont dans le texte. Nous reviendrons sans doute sur le sujet.

c) Verset 5 : Émergence du mot agapê.

« ***5Et celui qui garde sa parole, véritablement en lui l'agapê de Dieu est pleinement achevée.*** » : voilà la première émergence du mot *agapê*, qui est notre deuxième mot. En effet la Parole, ce n'est pas un précepte, la Parole c'est : « *Ayez agapê mutuelle (Aimez-vous les uns les autres)* ». Or « *Aimez-vous les uns les autres* » n'est pas un précepte ni un commandement. Ce n'est pas non plus un sentiment ni une vertu. J'en ai dit déjà beaucoup trop, puisque nous avons à chercher ce que c'est.

Je remarque que l'agapê est d'abord l'agapê de Dieu. L'expression “agapê de Dieu” a un double sens : elle peut être un génitif objectif ou un génitif subjectif, comme disent les grammairiens. Elle peut signifier l'amour que Dieu a pour nous (l'amour de Dieu), ou l'amour que nous avons pour Dieu (l'amour de Dieu). Ici c'est évidemment l'amour que Dieu a pour nous. Quel est le sens premier ? À partir d'où se pense le mot agapê ? Voilà le deuxième point de notre recherche, le troisième point étant le rapport de la connaissance et de l'agapê. Comme vous le voyez, nous nous préparons lentement, en lisant le texte pas à pas, à la question fondamentale qui nous occupe.

« *L'agapê est pleinement achevée* » en effet, le verbe est au parfait, et “achever” (*telestaï*), c'est le mot que préfère Jean, alors que la plupart du temps, le mot que préfère Paul, c'est “accomplir” (*plêroustaï*). Les deux connaissent les deux termes, mais ils ont chacun leur préférence.

d) Verset 5b-6.

« ***En ceci nous connaissons*** – donc ceci n'est pas à nouveau un critère. Je parle négativement pour l'instant, je dis qu'il faut se méfier de notre tentation de penser ceci comme si l'un était le critère de l'autre. Sinon c'est quoi, et comment et en quel sens ? Ceci reste à penser. – ***que nous sommes en lui*** » : la question était bien originellement de savoir si nous sommes dans l'espace de lumière ou dans l'extériorité de la ténèbre. Il est déjà question de l'agapê : être en Dieu. C'est la question. Et la question va donner lieu à la réflexion qui va suivre. Il y a une première réflexion sur laquelle je passe rapidement.

« ***6Celui qui dit demeurer en lui doit marcher comme lui a marché*** », c'est-à-dire que la similitude dans la demeure est la similitude dans la marche, dans un comportement.

Il faut éviter de passer d'une théologie qui dirait quelque chose sur Dieu à une morale qui dirait ce qu'il faut faire pour l'homme. Ce sont nos répartitions qui sont en jeu ici. Elles seront à détruire également, mais pour l'instant, ce n'est pas pleinement accompli en nous.

---

[44] Le thème de la session était : *Absence et/ou Présence de Dieu*, c'était une lecture des chapitres 14-16 de l'évangile de Jean, voir le tag JEAN 14-16-PRÉSENCE..

3°) Versets 7-8.

> « [7]**Bien-aimés, je ne vous écris pas une disposition nouvelle, c'est une disposition ancienne que vous avez dès l'arkhê. Cette disposition ancienne est la parole que vous avez entendue.** [8]**À rebours,** – palin : à rebours ou en retour, indique la même chose en mouvement inverse – **je vous écris une disposition nouvelle qui est vraie, en lui et en vous, à savoir que la ténèbre est en train de passer et que la lumière véridique déjà luit. »**

Voilà un verset qu'il faut regarder dans le détail.

a) Le rapport de deux espaces et leur rapport au précepte.

D'abord, dans le mouvement d'ensemble, il y a une réponse à la question que nous nous posions sur le rapport des deux espaces : l'espace de lumière et l'espace de ténèbre. Nous sommes dans la situation d'un espace mêlé, c'est-à-dire dans lequel la ténèbre est encore active mais en train de passer ; « *et la lumière déjà luit* », la vie éternelle est déjà commencée. Nous nous posions la question du rapport de ces espaces.

Nous verrons que ce qui est dit des espaces ici correspond à ce qui sera dit de l'homme qui a en lui un "je" de lumière et un "je" de ténèbre. Notre "je" usuel n'est pas l'indivisible que nous croyons, il est au contraire le lieu d'un combat entre deux identifications de moi-même, entre deux "je" : l'homme intérieur et l'homme extérieur de Paul. Il faut savoir d'ailleurs que ces deux appellations ne désignent pas ce que nous pensons, comme si l'homme extérieur était celui de la relation et l'homme intérieur celui de la méditation. Non. L'homme intérieur, c'est l'homme de la paix, avec lui-même et avec autrui ; et l'homme extérieur, c'est l'homme de la guerre, avec lui-même et avec autrui. Intérieur et extérieur ne désignent pas le dedans-dehors de notre imaginaire sauvage, spontané[45].

Voilà pour ce qui est annoncé. Curieusement, c'est une nouvelle, c'est une annonce. On pourrait entendre : « *Je vous écris "l'angelia" (l'annonce)* », non c'est le "précepte". Bien sûr *entolê* (précepte) ne doit pas se traduire par précepte.

Chez saint Jean, là où on attend un précepte, on trouve l'annonce d'un événement, et là où on attend l'annonce d'un événement, c'est le mot précepte, ce qui nous oblige à réformer complètement la signification de ce mot. Nous avons déjà d'autres raisons puisque nous savons que le salut ne vient pas par l'observance de préceptes, que la Parole de Dieu n'est pas essentiellement précepte, qu'en faire un précepte, c'est déjà la falsifier. Donc je traduis par "disposition"[46].

b) En quoi la "disposition" est-elle ancienne et nouvelle ?

Nous avons une autre énigme apparente – l'énigme est toujours apparence première de ce qui vient – c'est le rapport du **nouveau** et de **l'ancien**. Il y a apparemment une sorte de contradiction : « *Je ne vous écris pas une disposition nouvelle* », mais, vu d'un autre côté

[45] Cf. Homme intérieur (ou homme nouveau) chez Paul. Lecture de 8 textes dans Rm 6-7, Ep 2-4, 2 Cor 4, Col 3..

[46] Voir aussi La Bible contient-elle des commandements ? Et sinon comment entendre les mots correspondants ?.

ou à rebours *(palin)*, on a « *c'est une disposition nouvelle que je vous écris* ». Ce rapport est une des multiples dualités qui sont à notre usage.

Nouveau et ancien peuvent être pris comme des contraires, mais aussi comme ce qui se conditionne mutuellement. En particulier pour saint Jean, seul l'ancien peut devenir nouveau, ce qui est dans la ligne de la pensée de la semence et du fruit : la nouveauté, c'est la fructification de l'ancien, l'ancien désignant ici la semence.

Et même pour saint Jean, plus c'est ancien, plus ça peut être nouveau. « *Celui-ci vient après moi puisque avant moi Il était* », le Christ vient après le Baptiste parce que le Christ est d'avant : il est d'après parce qu'il est d'avant.

Vous avez une conception du temps ici qui a une grande importance, mais c'est un élément du temps johannique d'une extrême complexité par rapport à nous. On pourrait néanmoins dire ceci à propos de notre texte.

« 7Je ne vous écris pas une disposition nouvelle, c'est une disposition ancienne que vous avez dès l'arkhê. Cette disposition ancienne est la parole que vous avez entendue. 8À rebours, je vous écris une disposition nouvelle qui est vraie, en lui et en vous… » :

- Verset 7 : "l'ancien", c'est la parole que vous avez entendue, la parole principielle, archique, la parole qui dit « *Aimez-vous les uns les autres* », mais c'est aussi la plus originelle, et c'est pour ça qu'elle constitue la nouveauté de l'annonce.
- Verset 8 : cette parole est nouvelle en ce qu'elle est vraie "en Lui", comme de toujours, comme du plus ancien, mais aussi "en vous".

Cette parole est, en soi, la plus archaïque, la plus essentielle, la plus fondamentale, la plus séminale, mais elle est nouvelle en ce qu'elle fructifie aussi en vous, « …***à savoir que la ténèbre est en train de passer et que la lumière déjà luit.*** » Autrement dit la Genèse est en train de s'accomplir. Le plus ancien de la Genèse qui est « *Lumière luise* », est en train de devenir nouveau, c'est-à-dire de s'accomplir.

La Genèse n'est pas lue du tout comme la fabrication du monde, et cette lecture est attestée chez Paul à l'époque de l'écriture du Nouveau Testament. Le lieu majeur, c'est 2 Cor 4, 6 où se trouve l'exégèse du "Fiat lux" : « *Car le Dieu qui dit, de la ténèbre : "Lumière luise", c'est le Dieu qui fait luire dans nos cœurs* – le lieu véritable de la Genèse, c'est dans nos cœurs – *pour la luminance de la présence glorieuse de Dieu sur le visage du Christ (du Ressuscité)* » : la gloire, la résurrection du Christ, voilà la lumière.

Tertullien dit encore, au début du IIe siècle : « "Fiat lux", aussitôt le Verbe paraît » ; et parce qu'entre-temps a commencé une réflexion sur la création, sur la fabrication du monde, non pas à partir de la Genèse, mais à partir du Timée de Platon, il se croit obligé d'ajouter « et aussi la lumière cosmique en même temps », mais secondairement[47]. Cette lecture est lumineuse.

D'ailleurs, dans *Bereshit Rabba* qui est le grand recueil du Talmud, vous n'avez sur la Genèse que des lectures de ce genre. Personne n'y lit la Genèse comme la fabrication du monde.

---

[47] « En premier lieu, avant que le Fils soit manifesté, " Dieu dit : "Que la lumière soit, et la lumière fut" " – c'est-à-dire le Verbe – " Lumière véritable qui illuminé tout homme venant en ce monde " et par qui fut créée la lumière du monde elle-même. » (Tertullien, *Contre Praxéas*, 12, 5, cité par Antonio Orbe, dans *Introduction à la théologie des IIe – IIIe siècles* tome 1 p.237). Sur le Fiat lux comme moment de la manifestation du Christ, voir Résurrection et Incarnation.

4°) Verset 9-11. Haïr, aimer.

« [9]*Celui qui est dans la lumière et qui hait son frère est encore dans la ténèbre.* » “Celui qui est”, c'est “celui qui prétend être” dans la lumière et qui hait son frère : voilà le sens de la ténèbre et de la lumière. La lumière c'est l'agapê, la ténèbre c'est la haine.

Le mot **haine** (ou haïr), très fréquent chez Jean, ne désigne pas nécessairement une violente animosité à l'égard de quelqu'un. Le mot haïr est un terme générique pour dire tout ce qui fait défaut à l'agapê, c'est-à-dire l'indifférence, la nuisance, la haine meurtrière, etc. Même le mot de meurtre a cette signification-là parce que nous verrons que la première manifestation de la mort est un fratricide : la mort apparaît en premier non seulement comme meurtre mais comme fratricide[48].

Pour cette raison, le chapitre 3 va méditer la figure d'Abel et de Caïn. La désignation par le meurtre a un double intérêt : d'abord de faire référence à la première absence d'*agapê*, et ensuite de préluder à la signification sacrificielle positive du sang.

Parenthèse sur la signification du sang.

Ici nous entrons dans une symbolique qui ne nous est pas du tout familière. Par exemple « *Ceux qui ne sont pas nés des sangs* » comme dit saint Jean dans son prologue : “les sangs” ça désigne le meurtre, c'est-à-dire le sang indûment répandu, le sang qui n'est pas à sa place, qui est hors de son vase, de son lieu.

Il y a donc une symbolique du sang qui est importante et apotropaïque : il y a chez les Anciens cette espèce d'homéopathie, c'est-à-dire qu'il y a un lien entre le mal et son remède. L'exemple majeur c'est la guérison par le serpent. Il y est fait allusion au chapitre 3 de saint Jean, mais on le lit dans les Nombres : les Israéliens périssaient par les morsures de serpents. Ils ont fait élever “le” serpent et de le regarder guérissait de la morsure des serpents – le même par le même. Ce sont des symboliques profondes, très archaïques, qui sont infiniment dignes d'être méditées. Elles nous sont étrangères, il faut le savoir, mais ce n'est pas un drame.

« [10]*Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a pas en lui d’occasion de trébucher.* [11]*Celui qui hait son frère est dans la ténèbre et marche dans la ténèbre et ne sait pas où il va, puisque la ténèbre a aveuglé ses yeux.* »

Il faut dire ici que, chez saint Jean, il y a constamment "celui qui" et "celui qui"[49]. Pour nous, cela désigne deux personnes : une personne qui est menée par l'agapê et une personne qui est menée par ce que Jean appelle la haine. En fait ce sont deux princes ou deux principes qui sont à l'œuvre en quiconque.

D'après le texte, c'est aussi l'établissement des rapports du jour et de la nuit puisque la nouvelle qui est annoncée c'est que *la ténèbre est en train de passer* et que *la lumière déjà lu*it (v. 8). Le texte nous montre donc qu'il y a une sorte de co-existence, de mélange de ces deux activités principielles adverses dans le maintenant, qui n'est pas seulement le maintenant jadis de Jean comme si désormais nous étions entrés dans la lumière, mais qui concerne chaque maintenant.

---

[48] Cf. Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes..

[49] Voir aussi : Les deux parts en chaque homme : part de ténèbre et part de lumière. Comment entendre "celui qui" chez saint Jean ?.

Chapitre V

Les mots amour et aimer dans le NT et en Occident

N B : À cet endroit de la lecture, le verbe "aimer" a fait l'objet d'un travail de réflexion dans les groupes. La question posée dans l'un des groupes sur un texte de Paul nous a paru d'une importance qui justifiait de la relater pour elle-même dans ce chapitre.

1°) Foi, espérance et amour (agapê) en 1 Cor 13, 4-13.

« [4]L'amour prend patience, l'amour rend service, il ne jalouse pas, il ne plastronne pas, il ne s'enfle pas d'orgueil, [5]il ne fait rien de laid, il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il n'entretient pas de rancune, [6]il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il trouve sa joie dans la vérité. [7]Il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout. [8]L'amour ne disparaît jamais. Les prophéties ? Elles seront abolies. Les langues ? elles prendront fin. La connaissance ? elle sera abolie. [9]Car notre connaissance est limitée et limitée notre prophétie. [10]Mais quand viendra la perfection, ce qui est limité sera aboli. [11]Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Devenu homme, j'ai mis fin à ce qui était propre à l'enfant. [12]À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. À présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu. [13]Maintenant donc ces trois-là demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, mais l'amour est le plus grand. » (TOB)

J-M M : Voilà un texte de première importance dont la fin est encore plus compliquée que vous ne croyez, étant donné qu'on a là une mauvaise traduction[50]. Dans la seconde partie de la phrase (v. 13), que l'on traduit par : « *l'amour est le plus grand des trois* », ce n'est pas un superlatif, « le plus grand des trois », mais un comparatif : « *l'agapê est plus grande que les trois* ». Ce qui apparemment n'a pas de sens puisqu'on a déjà connuméré l'agapê dans la première moitié de la phrase : « *Maintenant donc ces trois-là demeurent, la foi, l'espérance et l'agapê… ».* L'agapê est plus grande que la foi, l'espérance et l'agapê ? C'est pourtant bien ce que dit le texte. Des traductions simplifient en disant « l'amour est le plus grand », mais ce n'est pas le texte. Donc ceci pose un très joli problème.

Par ailleurs, il est difficile que la connaissance passe puisque que « *alors je connaîtrai comme je suis connu* » (v. 12) ! Ce qui passera, c'est la connaissance sur le mode sur lequel nous connaissons maintenant, et l'agapê sera notre mode de connaissance. Elle est plus grande que les trois à la mesure où elle récapitule en elle les trois de maintenant : l'agapê eschatologique les récapitule, c'est-à-dire qu'elle les ressaisit sur un autre mode. Ma connaissance de maintenant est fragmentaire, partielle, *ek merous*, c'est dans le texte (v. 9 et 12) ; je connaîtrai alors comme je suis connu, car l'agapê est l'accomplissement qui ressaisit le fragmentaire dans la plénitude. C'est vite dit, mais il n'est pas sûr que nous ayons occasion de revenir sur ce texte, c'est pourquoi je fais ce petit chemin de réponse.

---

[50] « *Nuni de meneï pistis elpis agapê, tauta ta tria ; meizôn de toutôn hê agapê* (*Maintenant demeurent la foi, l'espérance, l'amour, ces trois-là ; plus grande que ces trois est l'amour).* » (1 Cor 13, 13).

Les textes les plus intéressants sont ceux dans lesquels il y a d'apparentes contradictions. Quand c'est le cas, souvent les éditeurs ont envie de corriger, et ils ont tort, parce que la vérité est justement dans l'apparente contradiction. Le malheur, c'est de choisir un des termes et de ne pas s'occuper de l'autre. Une autre solution consiste à dire : c'est un texte composite, il y a deux auteurs successifs, le premier… C'est la meilleure façon de manquer le sens de l'Évangile qui se tient précisément dans le frottement entre deux expressions. L'apparente contradiction ouvre un espace neuf. Voilà un principe général, très important pour la lecture de Jean ou de Paul.

2°) Petite méditation sur le verbe AIMER.

a) Comment le verbe aimer a-t-il été pensé en philosophie ?

Vous avez fait une description un peu comme Paul[51]. Vous n'avez pas fait une définition, c'est-à-dire que vous n'avez pas posé l'amour dans une structure qui analyse l'acte ou la capacité de l'acte dans la structure qui constitue l'homme comme homme. Vous vous rappelez – ce n'est pas une critique, parce que, en même temps, il ne faut pas le faire – c'est ce que la théologie a fait et c'est ce que l'Occident fait normalement quand il pense plus profond que la description.

Nous disons : il y a un homme qui est composé d'un corps et d'une âme ; l'âme a des facultés qui sont des puissances opératives ; les deux puissances opératives qui constituent la psyché de l'homme sont l'intellect et la volonté. C'est la volonté qui produit, qui élicite l'acte d'amour, c'est-à-dire que c'est le côté appétitif ou volitif – appétitif ou volitif non sensoriels – qui élicite l'acte d'amour proprement dit. Ensuite ces deux facultés sont pourvues inégalement de dispositions, acquises ou innées, qu'on appelle des habitus. Et une vertu, c'est un habitus, c'est l'aménagement de la faculté : pour la faculté de connaître, par exemple, jouer du piano est un habitus, c'est-à-dire une aptitude à poser l'acte de jouer. Voilà : C'est une aptitude à poser l'acte. Si Socrate est mathématicien, il a l'habitus de la mathématique, c'est une aptitude acquise. Il y a des aptitudes innées et des aptitudes acquises. Et il y a par ailleurs des aptitudes pour le bien et des aptitudes pour le mal, innées ou acquises. Les aptitudes pour le bien s'appellent des vertus qui sont des qualifications dans la direction opérative de l'intellect ou de la volonté. En fait lorsqu'il s'agit du bien et du mal, il s'agit de la volonté, donc les vertus sont des aptitudes qui qualifient la volonté pour des actes bons.

Vous avez ici une schématique, une structure de base qui est totalement aristotélicienne. Aristote traite des vertus dans cette perspective-là dans ses éthiques. Il a écrit trois grandes Éthiques. L'Évangile n'est pas éthique pour bien des raisons, il n'est ni morale ni éthique, ce n'est pas son essence, ce n'est pas son être. Mais la pensée occidentale dégage une éthique : elle pose d'abord une définition physique ou métaphysique, et le rapport de ce qui est défini physiquement comme homme à son activité, à sa capacité de poser des actes,

[51] Tout ce qui suit, dans ce chapitre, est le compte-rendu de l'analyse et des commentaires faits par Jean-Marie Martin au sujet du travail de réflexion sur le verbe *aimer* que les groupes venaient d'exposer. La restitution de leurs propos s'apparentait à une description, comme le fait Paul. Voir aussi chapitre I - 2°) b) Le cognitif et l'affectif.

suppose des dispositions acquises ou infuses ou innées vers cela. C'est pourquoi, si on veut faire une définition de l'amour en théologie classique, on dit que l'amour au sens chrétien du terme est une vertu. Mais ce n'est pas une vertu connue d'Aristote. Vous connaissez les grandes vertus connues par Aristote qu'on appelle les vertus cardinales : la prudence, la force, la tempérance et la justice. Moi, je savais énumérer les quatre vertus cardinales au petit catéchisme, à 7 ans. Je croyais que c'était l'Évangile, mais c'était Aristote !

Pour ce qui est de l'*agapê*, de la foi, de l'espérance, qui sont connumérées par Paul dans le texte que nous venons de lire et dont il est question abondamment de façon disparate tout au long des évangiles, elles ont ce même caractère d'être des vertus. Mais comme ce ne sont pas des vertus naturelles, ce sont des vertus surnaturelles ; parce que l'homme chrétien, en plus d'avoir la nature humaine, a une vocation à plus grand que sa nature, une vocation qui est appelée surnaturelle. La grâce et les vertus opératives qui suivent de la grâce, qualifient, requalifient l'homme, dans une autre dimension au-delà de ses capacités naturelles. Pour les distinguer des premières on les a appelées – au XIIe siècle, avant la deuxième arrivée d'Aristote – les vertus théologales : foi, espérance, charité. Ensuite tout l'ensemble que je viens de dire, c'est Thomas d'Aquin, mais le terme théologal précède.

b) Comment penser le verbe aimer dans l'Évangile ?

Est-il opportun de faire une définition ? Probablement pas dans cette perspective-là. Cependant il est opportun, sinon de définir au sens logique du terme, au moins de déterminer ce dont on parle. Nous aurons à essayer de déterminer comment se situent ces mots qui puisent à une source tout à fait indéterminée en un certain sens puisque *Dieu est agapê*. Là, il n'y a pas de détermination possible, c'est en toutes lettres dans notre épître. Voilà une tâche à laquelle il faudra que nous nous adonnions. Il était quand même bon, je crois, de commémorer comment s'entend le discours classique sur l'agapê, sur la *caritas*. C'est un beau mot latin, *caritas*, “ce qui est cher”, mot devenu quasi imprononçable dans l'expression “faire la charité”. Plus les mots sont beaux et plus ils sont au risque de l'érosion.

c) Nécessité d'une autre anthropologie : d'où penser le mot "corps" ?

Nous allons refaire un travail, mais sur d'autres bases, sans la présupposition anthropologique de la structure de l'homme, parce qu'en premier nous ne prenons pas la distinction **corps et âme**. Nous en avons déjà substitué une autre qui est un **corps au sens usuel du terme et un corps spirituel (un corps intérieur)** qui a donc aussi, non pas des organes, mais des opérations. Le mot membre est très intéressant à étudier chez saint Paul, je l'ai déjà dit à plusieurs reprises, de même le mot de corps qui ne dit pas une partie de l'homme, mais qui désigne l'homme accompli.

En perspective platonicienne, on distingue, verticalement pourrait-on dire, l'âme et le corps. Mais, dans la pensée de Paul, ce n'est pas à *âme* que ***corps* s'oppose** ou se réfère, c'est **à semence**. Dans la perspective platonicienne, le corps a la part inférieure ; dans le langage paulinien, le corps est au contraire l'accomplissement plénier de la totalité de l'homme. Ce n'est pas non plus ce que nous appelons le corps, parce que nous avons un héritage fortement platonicien dans ce domaine-là.

Par ailleurs il **ne** faut **pas confondre le corps et la chair**. Ce sont deux dénominations qui n'ont pas la même signification : la chair, le cœur, les reins, les os, ne sont pas des organes, ce sont des aspects de l'homme ; et la chair, c'est une façon de désigner l'homme tout entier, mais dans sa faiblesse, qui est d'avoir à mourir et d'être éventuellement meurtrier ; car les deux choses sont liées sauf lorsque le mot est "baptisé". Et il y a un baptême de ce mot qui a lieu entre le verset 13 et le verset 14 du Prologue de l'évangile de Jean. Il parle de ceux « *qui ne sont pas nés des sangs*, c'est-à-dire du meurtre, *qui ne sont pas nés de la volonté de la chair* – c'est-à-dire la semence de la chair, la semence de l'humanité faible – *mais qui sont nés de Dieu* » : voilà un emploi du mot de chair ; et il continue « *Et le Verbe fut chair* ». Cette fois, le mot chair garde sa signification de faiblesse, mais de faiblesse acquiescée. Ce n'est plus une faiblesse de servitude, mais d'acquiescement à la faiblesse, ce qui en change le sens : elle n'est plus une faiblesse pour la servitude de la mort, mais pour l'accueil de la résurrection, la faiblesse qui est la condition de l'accueil de la force[52].

C'est trop vite dit, mais on aperçoit un chemin, un exemple de baptême de mots, pratiquement dans la même phrase. De même le mot "mort" est un nom propre de Satan (ou de l'adversaire, du diabolos) ; mais la bienheureuse mort de Notre Seigneur Jésus-Christ est la même chose que sa résurrection. Autrement dit il y a le même écart entre ces deux emplois du mot de mort qu'entre les deux sens du mot de chair. Il faudrait montrer cela tout à fait en détail.

3°) Autres questions.

a) L'expression "*mourir pour*" entendue à partir de Jn 10, 17-18.

Vous avez évoqué la signification de "mourir pour". Par exemple, c'est traité par saint Jean dans trois ou quatre petits versets magnifiques du **chapitre 10** de son évangile. Ils répondent exactement à la question que nous évoquions ici. On prend le temps de les regarder, au chapitre 10, chapitre du bon Pasteur ; nous prenons les versets 17 et 18.

« [17]***Le Père m'aime pour cela que je pose ma psychê*** – donc je donne ma vie mortelle – ***en sorte que je la reçoive en retour*** – c'est le *palin* "à nouveau", c'est-à-dire que s'abandonner est la condition même, ou l'autre face, où l'avers, le revers de se recevoir : mon être est de me recevoir du Père.

[18] Personne ne prend ma psychê – Si, on la lui prend. – Pas du tout, elle est imprenable. – Pourquoi ? Parce qu'il est trop fort ? – Non, parce que ***je la pose de moi-même***. – Ce qui est donné ne peut qu'être manqué si on veut le prendre de force.

J'ai cette capacité de la poser et la capacité de la recevoir en retour – "j'ai" : lui a cette capacité. Pourquoi ? Le texte le dit – ***j'ai reçu cette disposition d'auprès de mon Père*** – *c'est le Père qui me donne comme vocation et fonction insigne de poser et déposer mon âme (ma psychê, ma vie) pour autrui.* » En cela le Christ n'est pas imitable au sens plein du terme. Tenter de le faire, c'est se vouer à bien des déboires parce que peut-être je n'y

[52] Ceci est étudié dans Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?

arriverai pas, et si j'y arrivais, il ne serait pas rare que j'en demande des comptes : « mon petit garçon, je me suis assez sacrifié pour toi ». Autrement dit tout ceci ne doit pas s'entendre psychologiquement.

Nous avons la structure de base ici : le fait que la résurrection n'est pas quelque chose qui arrive à Jésus après coup : “Il a été bien docile, il a accepté la mort, alors en récompense, je vais le ressusciter”. Pas du tout, la résurrection est contenue dans son mode de mourir. L'acquiescement à la mort est déjà la liberté de la résurrection. Sa mort est donc une mort pour la vie et non pas une mort de servitude. Son mode de mourir n'est pas notre mode usuel de mourir.

Nous pouvons tenter d'acquiescer, pour autant qu'il nous est possible, à la mort ; c'est une chose très difficile, toujours un peu incertaine. La possibilité d'acquiescer à notre propre mort n'est pas entièrement dans notre main. Cependant on peut aller vers cela. Mais premièrement, sans doute, nous n'y parviendrons jamais et d'autre part, cela ferait de nous un homme éminemment vertueux, pas le sauveur du monde. Il est le sauveur du monde parce qu'il lui est donné d'être celui de l'humanité qui peut accomplir cette mort pour la vie. Les individus que nous sommes n'ont pas dans leur individualité la capacité d'accomplir pleinement cette mort pour la vie. Ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas imitation du Christ. Nous allons voir en quoi elle consiste.

Je ne sais pas si c'est clair. En soi, si c'est perçu, c'est infiniment éclairant. Mais pour que ce soit éclairant, ça réclame d'être médité, d'être porté. Les choses que je dis peuvent être des indications de chemin, mais le chemin, il faut que vous le fassiez. Et même parfois j'évite de répondre parce qu'il peut se faire que des réponses arrêtent le chemin de recherche. Ce n'est pas par volonté de détenir des secrets, c'est parce qu'il y a des choses qui ne peuvent venir qu'au bout d'une recherche. En cela les apparentes contradictions de l'Écriture sont infiniment précieuses, parce qu'elles sont toujours l'indice de la présence de quelque chose qui est énigmatique.

L'énigme est l'essence de la parole christique, comme il est dit au chapitre 16[53]. *Paroimia*, l'énigme, est mise en rapport avec la parole claire ou la parole familière. L'énigme et la parole familière ne sont pas deux paroles différentes. La parole familière, c'est l'énigme résolue. Or il y a un chemin de résolution.

Et même Jean insiste beaucoup sur ce point – c'est de la structure explicite de sa pensée – que rien ne change s'il n'y a pas le trouble, le trouble de l'énigme par exemple. Car le trouble (*taraxis*) met en mouvement la *zêtêsis* (la recherche). La recherche poursuit son chemin quand elle devient *question*, c'est-à-dire quand elle trouve ses mots, quand le malaise qui induit la recherche trouve ses mots, arrive à se dire en question. Et la question s'accomplit lorsqu'elle se tourne en demande, en *prière*, car cette prière est toujours prière exaucée : c'est la demande qui est l'exhaussement même de la prière. Vous avez ici un chemin qui est énuméré et qui ensuite sert de schéma pour le récit de ce que nous considérons comme des anecdotes.

---

[53] Voir Jean 16, 16-32 : L'énigme ; la parabole de la femme qui enfante ou encore le chapitre IV de la session *Résurrection* (Lecture de Jean 20 à la lumière de Jean 16, 16-32) ou le II du chapitre VIII de la session *La prière* (Jn 16, 16-21) ainsi que le chapitre IX (Jn 16, 16-22 et Jn 20, 11-18).

Le récit de l'apparition à Marie-Madeleine est tout entier construit sur ce schéma[54]. Elle est dans le trouble, les pleurs. On lui demande « *Qu'est-ce que tu cherches ?* » – la recherche, *zêtêsis*. Elle demande « *Où l'as-tu mis ?* » Et sa demande est exaucée dans le fait qu'il lui est donné de reconnaître le Ressuscité. Vous avez ce processus qui est mis à plusieurs reprises en œuvre dans l'évangile de Jean et qui est énuméré comme tel dans le début du chapitre 14. C'est pareil, il faut savoir le lire.

Ceci, c'est donc à propos de notre façon de lire l'Évangile. Bien repérer les constantes. Les structures sont importantes à repérer – en voilà une : c'est une structure du chemin de pensée johannique. « *Que votre cœur ne se trouble pas* » c'est l'indice du trouble. Cherchez les quatre lieux où il est mention du trouble dans l'Évangile. C'est ainsi que s'acquiert une familiarité exigeante avec le texte. J'ai conscience qu'il y a beaucoup de choses que je dis et que je ne montre pas suffisamment, parce que pour chacune, il faudrait faire tout le chemin. Mais je les indique comme des perspectives.

b) Imitation du Christ ?

► Tu dis que le Christ n'est pas imitable. Que penser alors de ce que dit Paul quand il affirme : « *Je vis dans ma chair ce qui manque à la Passion du Christ* » (Col 1, 24) ?

J-M M : Oui, mais ce n'est pas ça qu'il dit. Il ne manque rien à la Passion du Christ. « *Je vis dans ma chair ces déficiences qui sont la Passion du Christ* ». Je vis ces déficiences[55] comme la Passion du Christ, ça ne manque pas à la Passion du Christ. C'est la Passion elle-même qui est une déficience, qui est un manque. Bien sûr, c'est un négatif, la passion, le pâtir. Mais cette assimilation-là n'est pas une assimilation qui égale ou égalise Paul au Christ. Nous verrons que “se donner” a un sens positif. Il y a le sens dans lequel nous pouvons entendre imiter le Christ dans sa donation.

C'est là tout le thème de l'imitation du Christ. Ce qu'il faut bien mettre en avant, c'est que le Christ – je vais le redire, il faut réitérer les choses essentielles – n'est pas d'abord un instituteur ou un enseignant qui dit comment il faut se sauver ; il n'est pas d'abord un saint qui montre l'exemple ; il est celui qui sauve, il est le sauveur. Et c'est une position unique, ce qui fait qu'il n'est ni comparable à un prophète, ni comparable à un saint, à un modèle, etc. Il est cela de l'humanité, au cœur de l'humanité, qui accomplit l'humanité, qui accomplit l'œuvre que l'humanité déchiquetée, c'est-à-dire les fragments, les morceaux d'humanité que nous sommes chacun, n'a pas comme telle la capacité d'accomplir. Nous n'avons pas la capacité d'accomplir notre salut. Voilà, nous ne nous acquittons pas, nous sommes acquittés. On ne s'acquitte pas de la dette. « *Remets-nous nos dettes comme nous les remettons à ceux qui nous ont dû* », ce qui est la bonne traduction du Notre Père[56]. Eh bien, on ne s'acquitte pas, on est acquitté gratuitement. C'est la grande thèse de Paul : on

[54] Voir Jn 20, 11-18 : Apparition du ressuscité à Marie-Madeleine. Première lecture et Jn 20, 11-18 : Relecture à la lumière de Jn 16, 16-32. Le double retournement.

[55] « *Husterêma*, c'est un beau mot qui est repris ensuite pour désigner le principe même de la déficience à l'intérieur de la Plénitude, à l'intérieur du Plérôme. C'est un mot qui ne se trouve qu'une fois chez Jean, que je sache, à propos de « *Le vin venant à manquer* » : le manque. » (J-M Martin). Voir aussi Manque-t-il quelque chose à la passion du Christ (Col 1, 24) ? Les deux "je" du Christ. .

[56] Voir Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul.

n'est pas justifié par la pratique des vertus, on est justifié par l'écoute de la parole de foi qui me dit que je suis justifié. C'est la foi qui justifie et non pas les œuvres.

Luther a beaucoup insisté sur cet aspect, je ne suis pas sûr que le monde du protestantisme l'ait bien suivi sur ce point. Je pense que le Concile de Trente avait raison de récuser la façon qu'il avait d'articuler cette phrase par rapport à l'ensemble. Cependant la réponse ultérieure a été plutôt celle d'un aménagement : il faut quand même que nous soyons responsables, il faut quand même que nous ayons la liberté, le libre arbitre, il faut quand même que… C'est là qu'il y a quelque chose de très aigu, pointu, à l'intérieur de l'Évangile.

Et comme c'est très difficile, comme c'est une question qui a été débattue tout au long, depuis Pélage jusqu'aux XVIIIe, XIXe siècle, un pape a fini par dire : « On ne peut pas résoudre ça, laissez tomber la question ».

Les théologiens entre eux débattent longuement de cela, le rapport de l'initiative divine et de la liberté humaine. Et en général les chrétiens ne vivent pas l'Évangile, ils vivent un semi-pélagianisme. Et, en plus, on revendique : on veut être responsable… Je ne comprends pas cela.

De toute façon il y a là une énigme majeure, c'est-à-dire un lieu infiniment précieux, à condition que la solution de la question soit sa dissolution : dissoudre la question, c'est la façon de la résoudre, mais il ne suffit pas de le dire. Et de là s'ouvre au contraire quelque chose d'infiniment précieux, comme toujours. Une traversée de l'énigme est nécessaire pour que l'essence de l'Évangile se manifeste. Je ne vous dirai pas en quoi elle consiste ici.

c) Comparaison entre épître de Jacques et épîtres de Paul.

► L'épître de saint Jacques ne s'oppose-t-elle pas à la pensée de Paul ?

J-M M : C'est une pensée qui n'insiste pas sur les mêmes points. Elle est mineure, elle n'a pas l'ampleur de la pensée paulinienne. Elle est dans l'Écriture, donc elle a sa place, mais ne confondons pas une phrase dite en passant et les articulations majeures. Paul occupe le tiers du Nouveau Testament, il n'a pas d'autre idée que celle-là, je veux dire que c'est l'idée paulinienne par excellence. Alors il faut faire la part des choses, voir en quel sens peut s'entendre Jacques. Mais il faut toujours le subordonner à Paul, bien sûr.

► Est-ce que ce n'est pas une fausse opposition ? Est-ce que Jacques ne veut pas dire la même chose au sens où le don de la foi devient œuvre ?

J-M M : C'est cela. En un sens il n'y a plus d'opposition parce que la formule est celle-ci : Dieu me sauve, c'est-à-dire qu'il ne me lève pas, mais il donne que je me lève. Du point de vue de l'initiative, donc du libre arbitre ta réponse ne résout pas la question. Il est vrai que ceci n'évacue pas le travail que nous avons à faire. Néanmoins, tant que nous restons dans cette problématique, l'initiative ultime c'est ou bien lui, ou bien nous.

Nous vivons sur cette idée que l'initiative de la foi, c'est nous qui la prenons, et puis l'accomplissement dernier de la foi, c'est nous qui le poursuivons jusqu'au bout aussi[57]. Eh bien non. Ce sont les deux traités *De initio fidei* et *De perseverantia* d'Augustin, qui est, en cela, le

[57] J-M Martin cite souvent la phrase de Paul : « *Dieu est celui qui met en œuvre en vous et le vouloir et le faire selon l'eudokia (selon sa bienveillance)* » (Ph 2, 13)

bon gardien de la pensée paulinienne – “en cela” parce que, par ailleurs, il occidentalise fortement la pensée évangélique sous d'autres aspects. Là nous touchons à des choses fortes, puissantes, graves, difficiles.

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.

> **« [12] Je vous écris, petits-enfants, de ce que vos péchés vous sont levés à cause de son nom. [13] 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.**
>
> **[14] 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.

« ***[13]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 « ***[12]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 rabaissé à un autre niveau, mais c'est la mêmeté 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)[58] car il est le meurtrier principiel, 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 personnification 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 »[59]. L'expression « *Tire-nous du Mauvais* » se trouve ailleurs en Jn 17, 15.

> **« [15]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. [16]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**

[58] « *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)

[59] Voir Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul.

monde. [17]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[60].

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 *pisteueïn* (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.

[60] 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[61].

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 présupposé 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 *zoê*. 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.

[61] Cf. Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre….

Il y a donc deux mots, *bios* et *zoê*. 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 faire dire cela ? Le mot *bios* n'est pas fréquent dans nos Écritures, en particulier chez saint Jean. Or nous allons lire au chapitre 3 : « *[17]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'agapê 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 *mustêrion-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.

« 18 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. 19 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.

20Et 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 – ***21Je 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. 22Qui 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. 23 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 –. ***24Vous, 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. 25Et 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*. – ***26Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent (planôntôn). 27Mais 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…[62]

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[63].

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.

---

[62] 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

[63] 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[64].

- **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.

---

[64] 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[65]. 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. »

[65] 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 : « ***20 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 circonstancielles 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[66].

- **Verset 22 – L'Antichristos.**

Revenons à notre texte[67] : « **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***

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

[67] 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.**

« ***24Pour 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. 25Et 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.

« ***26Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent. 27 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 (didaskei) 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.**

« *28 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.**

« *29 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 mêmeté formelle, c'est une mêmeté génétique – pas génétique au sens courant du terme, mais je dirais plus génétique que générique. On pourrait dire qu'il y a une mêmeté générique (formelle), et une mêmeté génétique (d'origine, de source). Or nous distinguons très nettement la cause formelle et la cause efficiente[68]. 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 mêmeté, car seul le même connaît le même. Nous vivons aujourd'hui sur une espèce de floraison incontinente 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 mêmeté, et pas de mêmeté authentique sans altérité. C'est une des méditations du deux. Il faut repérer ici les lieux dignes de ruse. Amen.

[68] 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 pèche 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 fantasmatique 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 toute une angélologie, 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 falsifié, 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[69]. 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

[69] 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 vieillerie 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.

« 1 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*[70].

“*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*

[70] 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.

« [2]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 Monogêne ("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 IIe siècle, saint Justin – qui est très important parce qu'il est de la première moitié du IIe 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 Ekklêsia, c'est-à-dire du Christ et de l'humanité convoquée qu'on peut appeler “enfants de Dieu”[71].

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

[71] 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.

« ***3 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).

« ***4Tout 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 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.

« [5]***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 – [6] ***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.

« [7]***Petits enfants, que personne ne vous égare.*** – *planeïn*, 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. [8]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 pèche ap-arkhê.*** – nous avons eu l'occasion de dire la signification de cet *ap-arkhê* : 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 détruise*** *(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.

« [9]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. [10]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 pèche 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 pâtir, 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*)[72]. 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

[72] 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 IIe 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[73].

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.

« *[11]Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue dès l'arkhê, que nous ayons 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*

[73] Sur les valentiniens voir par exemple Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angélologie, 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.

« *12 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[74]. 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

[74] 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 naquit 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* »[75]. 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

[75] 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 mathêsis à l'historia.[76] 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.

« [13]*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.

« [14]*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

[76] 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**

« [15]*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.

[16]***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'auprès 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. – ***[17]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.

***[18] 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 kaï 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.

> « *[19]À ceci nous connaîtrons que nous sommes de la vérité et devant lui nous apaiserons notre cœur. [20] Car si notre cœur nous accuse, Dieu est plus grand que notre cœur, il discerne tout. [21]Bien aimés si notre cœur ne nous accuse pas, nous nous adressons à Dieu avec assurance [22]et quoi que nous demandions nous l'obtenons de lui parce que nous gardons ses commandements et faisons ce qui lui agrée. [23]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. [24]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 : « *[19]En ceci nous connaissons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur. [20]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 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.

« *[21]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 : [22]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[77]. « *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* ».

---

[77] 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 lisions ce chapitre 14.

« ***23Et 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[78] – *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. 24 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.

[78] 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 intellective et spéculative, c'est-à-dire non de l'ordre pratique, ni de l'ordre du faire, mais de l'ordre de l'intelliger. 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 verser 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.

***« [1]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-prophêtai*.

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[79] 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

[79] « *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 *prophêtês*, celui qui s'exprime dans la communauté. Le *prophêtês*, 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.

« *[2]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.[80]

« *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 confessent 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[81].

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

[80] Voir fin du chapitre VII et fin du chapitre VIII.

[81] 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[82]. **–. *[3]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 interchangeables **– *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.

« *[4]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.

« *[5]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. [6]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

[82] 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.

« *7Bien-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^{e} 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. **– « *[8]Celui qui n'aime pas Dieu n'a pas connu Dieu, puisque Dieu est agapê.* »** 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 : **« *[9]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 (Monogenês) 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.

***[10]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 *hilasmos* : 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'auprès 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.

« *11Bien-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. **– *12Dieu, 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 *téléïos, 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.

« *13En 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[83]. 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"[84].

« *[14]Et nous, nous avons contemplé et nous attestons que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde.* »

« *[15]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.

---

[83] 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"

[84] « Le nom exprimable du Sauveur, c'est-à-dire *Iêsoûs* (Jésus), est de six lettres, mais son nom inexprimable est de vingt-quatre lettres. » (Irénée, *Contre les Hérésies* I, 15, 1 citant Marc le Mage). *Iêsoûs* **est la traduction en grec de l'hébreu Yeshoua** (יֵשׁוּעַ *yēšūă'*) qui lui-même est une contraction de יְהוֹשֻׁעַ (Yehoshuah, Josué) Une des explications pour le nom Yehoshua est qu'il vient de la racine ישע (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[85].

« *16Et 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 **–** ***17 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,

[85] 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* ».

« *18 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 châtiment* – c'est difficile à traduire : la crainte implique un châtiment, mais la crainte est déjà elle-même un châtiment **– *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.

« *19Nous, 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. – ***20 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[86].

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 sournoisement 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[87].

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

---

[86] 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.

[87] 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[88].

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[89].

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[90]. 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.

---

[88] 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.

[89] 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.

[90] 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[91]. 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 sacral ne sont pas ce qu'on appelle banalement des souffrances, bien qu'on l'ait aussi entendu comme cela. Mais

[91] 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'agapê 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'agapê, 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 avions 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[92]. 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[93].

---

[92] Cf. le 2° a) du chapitre V.

[93] 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.

« ***1Tout 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 – ***2 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[94].*** – 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* »[95].

3 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.

4Car 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*.

---

[94] "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 ?.

[95] 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[96]. 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.

« *5Quel est le vainqueur du monde, sinon le croyant que Jésus est le Fils de Dieu 6Il 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 témoignant –*** voilà venir le troisième – ***puisque le pneuma est la vérité.* »** Pneuma et vérité sont des noms du même.

« *7Car trois sont les témoignants : 8Le 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.

« *9Si 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,*

[96] 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[97].

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.

« ***10Celui 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 –

11 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 *zoê aiônios* désigne toujours l'espace de résurrection, chez saint

[97] Voir aussi Fait et événement. La fonction du témoignage chez saint Jean .

Jean – ***…et que la vie est dans son Fils. [12] 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.

« ***[13]Je vous ai écrit ces choses, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, croyant au nom du Fils de Dieu. [14] Et c'est là l'aisance que nous avons auprès de lui, que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute. [15] 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[98]. 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 infaillible. La prière authentique demande la volonté de Dieu, elle est infaillible ; ce qui n'est pas du tout

[98] 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, 12-29 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[99]. 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.[100]

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

« [16]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. [17]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.

---

[99] Voir Jn 20, 11-18 : Relecture à la lumière de Jn 16, 16-32. Le double retournement.

[100] 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[101].

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.

« *18 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

[101] Cf. Pardon, péché ("dans la lumière du pardon", "ni déni ni dépit", "le pardon précède le péché"...).

mot *énergéïa* 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[102].

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

« *19 Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde tout entier est posé (gît) dans le mauvais. 20 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* ».**

« *21Petits 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.

[102] 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[103], 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.

[103] 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, 12-29.