

# JOURNÉE DE FORMATION POUR LA LECTIO DIVINA

Lausanne, Jeudi 26 Septembre 2024

## *La Première lettre de Jean*

Munteanu Stefan

Dans nos Bibles, les écrits attribués à l'apôtre Jean comprennent le quatrième évangile, les trois épîtres et l'Apocalypse. Bien qu'un auteur se reconnaisse à son style, à ses idées, aux convictions qu'il affirme, dans les écrits johanniques, le style, le vocabulaire et les thèmes employés trahissent l'intervention de différents auteurs. La Tradition, quant à elle, a préféré les regrouper sous le nom de Jean, tandis que l'exégèse moderne considère qu'ils appartiennent à une même école de pensée. Les travaux des spécialistes ont en effet montré comment différents auteurs se sont relayés pour donner leur forme définitive aux écrits de Jean<sup>1</sup>.

Pour cette journée de formation, dédiée à la *Première épître de Jean*, je n'entrerai pas dans ces discussions complexes sur l'identification du ou des auteurs. Pour désigner les rédacteurs des écrits johanniques, j'adopterai une formule simple : je parlerai soit de Jean, tout simplement, soit de l'auteur.

Toute l'attention dans l'intervention portera sur les sept textes que l'on trouve dans la brochure rédigée par l'École de la Parole. Nous découvrirons dans ces textes une véritable progression de la pensée. La *Première épître de Jean* permet de comprendre comment aux origines du christianisme une réflexion théologique a été laborieusement construite pour reconnaître en Jésus Christ le Fils de Dieu, non point comme un titre formel mais comme vrai Dieu, engendré non pas créé et consubstantiel au Père<sup>2</sup>. Voici le déroulement proposé pour cette journée d'étude :

---

<sup>1</sup> Aujourd'hui, la plupart des exégètes supposent l'existence d'au moins trois auteurs distincts : l'évangéliste, l'épistolier et le prophète de l'Apocalypse. Mais la réalité est encore plus complexe : dans la rédaction de chaque œuvre, l'auteur est rejoint par au moins un prédicateur-théologien-écrivain ou un rédacteur final. Au début des années 1970, certains biblistes ont émis l'hypothèse de l'existence d'une communauté, d'un cercle de personnes auxquelles ils ont progressivement attribué les caractéristiques d'une véritable école.

<sup>2</sup> La formule retenue est plus précise que « de même nature », parce que Dieu le Père et Jésus le Fils sont non seulement *de même nature*, mais aussi *de même substance* car ils sont un seul et même Dieu.

- 1) Séance 1 : **Introduction à la Première épître de Jean**
  - 1) Les sept lettres catholiques
  - 2) La structure littéraire de la Première épître de Jean
  - 3) Le genre littéraire : lettre ou homélie ?
  - 4) La canonicité de 1 Jean
  - 5) L'auteur
  - 6) Les circonstances de la rédaction
  - 7) La transmission du texte
  - 8) La date et le lieu de rédaction
  - 9) Le rapport avec l'Évangile de Jean
  - 10) Pourquoi lire 1 Jean ?
- 2) Séance 2 : **1 Jean 1,1-10**
  - a) Lecture, structure et interprétation du texte
  - b) Analyse des mots clés
  - c) Conclusions
- 3) Séance 3 : **1 Jean 2,21-29**
  - a) Lecture, structure et interprétation du texte
  - b) Analyse des mots clés
  - c) Conclusions
- 4) Séance 4 : **1 Jean 3,1-10**
  - a) Lecture, structure et interprétation du texte
  - b) Analyse des mots clés
  - c) Conclusions
- 5) Séance 5 : **1 Jean 4,1-6**
  - a) Lecture, structure et interprétation du texte
  - b) Analyse des mots clés
  - c) Conclusions
- 6) Séance 6 : **1 Jean 5,1-12 + 1 Jean 5,13-21**
  - a) Lecture, structure et interprétation du texte
  - b) Analyse des mots clés
  - c) Conclusions
- 7) Séance 7 : **1 Jean 4,7-17**
  - a) Bref rappel des étapes de la *Lectio Divina*
  - b) Structure littéraire du texte
  - c) Lecture interactive : questions et échanges sur le texte
- 8) Conclusions

## Séance 1 : Introduction à la Première épître de Jean

### 1. Les sept lettres catholiques

Dans le Nouveau Testament (NT), les trois Lettres de Jean appartiennent au groupe des « lettres catholiques », qui comprend également une lettre de Jacques, deux de Pierre et une de Jude. L'appellation « catholiques », c'est-à-dire universelles, est généralement liée au fait que, contrairement aux lettres pauliniennes, qui s'adressent à des communautés chrétiennes spécifiques (par exemple celles de Rome, de Corinthe, d'Éphèse), celles-ci s'adressent à de vastes groupes d'églises, voire à l'ensemble des chrétiens.

Quel que soit le sens que l'on attribue à ce terme, il faut le considérer comme ancien, puisque Eusèbe de Césarée (265-339) nous informe qu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, les sept lettres en question étaient déjà connues sous le nom d'ἐπιστολαί καθολικαί (cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire de l'Église* 2, 23, 25)<sup>3</sup>.

Quant à leur place dans le NT, alors que le canon de Muratori<sup>4</sup> atteste de la séquence habituelle Évangiles, Actes des Apôtres, Lettres de Paul, Lettres catholiques et Apocalypse, presque tous les anciens manuscrits bibliques grecs attestent une pratique différente selon laquelle les « Lettres catholiques » se situent entre les Actes des Apôtres et le *Corpus Paulinum*. On peut comprendre cette séquence à partir de l'Épître aux Galates 2,9 où sont mentionnés les trois « apôtres piliers » – Jacques, Céphas et Jean –, qui précèdent avec leurs œuvres Paul, « le moindre des apôtres » (1 Cor 15,9). De même, la séquence interne – lettre de Jacques, deux lettres de Pierre et trois de Jean – est manifestement conforme à Gal 2,9<sup>5</sup>.

### 2. La structure littéraire de la Première épître de Jean

Avant tout commentaire, il est nécessaire d'avoir une connaissance suffisante de la structure de cette lettre. Malheureusement, le lecteur risque de se heurter à une grave difficulté : il est assez difficile d'établir une progression logique de la pensée de l'auteur<sup>6</sup>. Face à cette difficulté, les chercheurs adoptent des positions diverses que l'on peut classer en quatre catégories :

---

<sup>3</sup> Dans la première moitié du III<sup>e</sup> s., Origène, dans ses commentaires, qualifie de « lettres catholiques » 1 P, 1 Jn et aussi Barnabé.

<sup>4</sup> Le fragment de Muratori est un des plus anciens textes exposant le canon (presque) complet des Écritures. Composé au cours du II<sup>e</sup> s., probablement en grec, il a ensuite été traduit en latin aux alentours du IV<sup>e</sup> s.

<sup>5</sup> Il y a des manuscrits où les lettres de Pierre et parfois celles de Jean occupent la première place.

<sup>6</sup> Les cent cinq versets sont regroupés en cinq chapitres.

1) Certains chercheurs ne s'intéressent pas à l'existence d'une structure objective de 1 Jean et, par conséquent, n'offrent pas dans leurs commentaires de propositions claires. Tout en reconnaissant l'importance pour la bonne compréhension du texte, les commentateurs concluent qu'il est trop difficile, voire impossible, de découvrir l'organisation objective de 1 Jean.

2) D'autres chercheurs, dans leurs explications sur le sujet, se limitent souvent à « déconsidérer » l'auteur de la lettre, en se l'imaginant comme un vieillard « incapable de formuler sa pensée » et qui tourne autour des mêmes thèmes sans véritablement progresser.

3) D'autres chercheurs, sans reconnaître l'existence d'un plan logique général de la lettre, y trouvent une série de petites unités, liées entre elles non tant par des idées communes que par des associations. Certains émettent l'hypothèse que les unités étaient, au départ, indépendantes et rassemblées plus tard au cours du processus de rédaction. Les critères de délimitation de ces unités sont principalement d'ordre thématique<sup>7</sup>.

4) Enfin, il y a des chercheurs qui sont convaincus que la lettre est organisée selon un plan logique. Les propositions ne manquent pas pour une articulation de deux à sept parties, dans lesquelles on trouve diverses répartitions en sous-sections ou en péricopes<sup>8</sup>. En revanche, depuis près d'un siècle, la division en trois parties a été adoptée par une majorité : Prologue (1,1-4) ; Corpus (1,5-5,12) et Épilogue (5,13-21).

Dans l'un des premiers grands commentaires patristiques sur 1 Jean, Saint Augustin (*Prologus in Epistolam Ioannis ad Parthos* [SC 75, 104]) dit que « l'apôtre y a dit bien des choses, et presque tout ce qu'il a dit a rapport à la charité », ce que nous pourrions retenir même nous comme seule articulation et développement de la pensée de l'auteur dans cette œuvre.

### 3. Le genre littéraire : lettre ou homélie ?

Contrairement aux lettres de l'antiquité gréco-romaine et aux autres épîtres du NT (sauf *Hébreux*), 1 Jean commence sans indiquer le nom de l'auteur et des destinataires, sans aucune salutation. Il n'y a pas non plus de conclusion épistolaire avec les salutations habituelles. Au contraire, dans 1 Jean, les caractéristiques homilétiques ne manquent pas. Comme un prédicateur, l'auteur s'adresse souvent à ses lecteurs en les appelant « enfants », à neuf reprises (τεκνία en 1 Jn 2,1.12.28 ; 3,7.18 ; 4,4 ; 5,21 et παιδία en 1 Jn 2,14.18), et « bien-aimés »,

---

<sup>7</sup> Ils voient trois définitions de Dieu dans l'épître qui indiqueraient les développements suivants : Dieu est lumière (1,5-2,28), Dieu est juste (2,29-4,6), Dieu est amour (4,7-5,19). D'autres ne retiennent que deux thèmes fondamentaux : marcher dans la lumière (1,5-2,29) et vivre en enfants de Dieu (3,1-4,6), complétés par une troisième partie, où l'auteur nous conduit successivement à la source de la charité et à la source de la foi (4,7-5,12).

<sup>8</sup> Par exemple, la division en six parties est répartie en trois parénétiques (1,5-2,17 ; 2,28-3,24 ; 4,7-5,4) et trois doctrinales (2,18-27 ; 4,1-6 ; 5,5-12).

à six reprises (ἀγαπητοί en 1 Jn 2,7 ; 3,2.21 ; 4,1.7.11). L'auteur semble être en dialogue avec ses destinataires qui, à leur tour, lui accordent une grande confiance.

Pourtant, 1 Jean n'a pas toutes les caractéristiques pour être une homélie courante et valable pour n'importe quelle communauté. Il ne manque pas de caractéristiques qui suggèrent une composition adaptée aux circonstances. L'auteur est conscient de l'état moral et spirituel de ses destinataires, de leurs difficultés, notamment les dangers auxquels ils sont exposés (cf. 1 Jn 2,12.14.19.26 ; 3,7.13 ; 4,4 ; 5,13). Tout cela montre qu'il s'adresse à un groupe spécifique, même si celui-ci a pu comprendre plusieurs communautés. L'écrit composé à leur intention mérite donc le nom de lettre ou d'épître adressée aux Églises de la province d'Asie, malgré les aspects qui renvoient au genre homilétique<sup>9</sup>.

#### 4. La canonicité de 1 Jean

Au début du III<sup>e</sup> siècle, Origène (185-253) est le premier théologien à dire que les trois lettres sont l'œuvre de Jean, un des apôtres qui « accompagnèrent Jésus pendant tout le temps où il sillonnait les routes poussiéreuses de la Palestine, depuis le moment où un autre Jean l'avait baptisé, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel » (*Commentaire sur Jean* 5, 3). Il ne fait donc guère de doute que l'« Ancien » (πρεσβύτερος) désigné en 2 et 3 Jean est également l'apôtre Jean.

1 Jean ne figure pas dans le groupe des écrits jugés « contestés » par Eusèbe de Césarée (cf. *Histoire ecclésiastique* 3, 25), contrairement à l'Apocalypse et à 2 et 3 Jean. Eusèbe dit : « Pour ce qui est des écrits de Jean, en dehors de l'Évangile, la première de ses épîtres est aussi reconnue par nos contemporains et par les anciens comme hors de toute contestation... ». Par contre, 1 Jean est absent du canon ancien de l'Église syriaque. Ce n'est qu'avec la *Peshitta* que les trois principales lettres catholiques (Jaques, 1 Pierre, 1 Jean) font leur entrée<sup>10</sup>. Théodore de Mopsuestia (352/355-428) conserve néanmoins une attitude négative à cet égard. En dehors du monde syriaque, la diffusion de 1 Jean est bien attestée dans toutes les grandes Églises. Par exemple :

- Polycarpe de Smyrne (70-155 ou 167) cite 1 Jean pour contrer les docètes (cf. *Lettre aux Philippiens* 7 ; cf. 1 Jn 4,2-3)<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Selon certains commentateurs, 1 Jean serait « un guide pour la lecture et l'interprétation de l'Évangile de Jean ». Cela ne signifie pas qu'elle doit être comprise comme un texte accompagnant l'Évangile de Jean. Il s'agit plutôt d'un document complémentaire, écrit à une époque où l'Évangile de Jean était interprété (par ceux qui sont sortis de la communauté) dans un sens gnostique ou monophysite.

<sup>10</sup> La *Peshitta*, parfois appelée la « Vulgate Syriacque », est la version standard de la Bible pour les églises de la tradition syriaque. L'AT a été traduit de l'hébreu en syriaque, probablement au II<sup>e</sup> s. ap. J.C. et le NT du grec. Cette version est devenue un standard au début du V<sup>e</sup> s.

<sup>11</sup> Les docètes (en grec δοκητές, du verbe δοκέω, « sembler », « paraître ») ont représenté une tendance hérétique dans le christianisme dès le I<sup>er</sup> s. : le Christ, au cours de sa vie terrestre,

- De nombreux textes de Justin le Martyr (+ vers 165) évoquent 1 Jean (cf. *Première Apologie* 32, 8 ; *Seconde Apologie* 6, 5). Un passage du *Dialogue avec Tryphon* résume l'enseignement de 1 Jean (cf. *Dialogue avec Tryphon* 123, 9).

- Irénée de Lyon (130-200), dans sa démonstration contre les gnostiques, associe des témoignages extraits du quatrième évangile à ceux de 1 Jean et 2 Jean (cf. *Contre les Hérésies* 3, 16, 5-8 ; il y cite 1 Jn 2,18-22 ; 4,1-3 ; 5,1).

- Dans ses *Stromates*, Clément d'Alexandrie (+ vers 211-216) attribue à plusieurs reprises la lettre à l'apôtre Jean (cf. *Stromates* 2, 15, 66 ; 3, 4, 32 et 5, 44).

- Tertullien (150 ou 160-220) cite à plusieurs reprises 1 Jean sous le nom de Jean (cf. *Contre Praxéas* 15 ; *Le scorpiâque, antidote contre la morsure des scorpions* 12) ou Jean l'Apôtre (cf. *Contre Marcion* 5, 16).

- La position de Denys d'Alexandrie (+ vers 265) est également intéressante puisqu'il s'appuie sur la parenté littéraire entre le quatrième évangile et 1 Jean pour les attribuer tous deux à Jean l'Apôtre, alors que l'Apocalypse est selon lui l'œuvre de Jean l'Ancien (en grec πρεσβύτερος).

## 5. L'auteur

On note deux objections habituellement rapportées à l'auteur de 1 Jean :

- 1) l'insuffisante profondeur théologique du texte pour qu'il soit écrit par Jean, l'auteur du quatrième évangile et

- 2) le manque d'une forte autorité apostolique manifestée dans la lettre.

Mais ces objections ne sont pas assez fortes pour annuler les preuves traditionnelles. Sans rentrer dans le débat de la question johannique, la référence à l'apôtre Jean ne peut être complètement éliminée. Ce qui signifie que d'une part il faut admettre la présence de l'apôtre dans le processus de formation des écrits johanniques et en particulier son influence dans la caractérisation de leur pensée, et de l'autre part, qu'il n'a pas été le seul à composer le *corpus* johannique. Déjà Jn 21,24s. nous donne un aperçu d'un travail qui s'est poursuivi même après la disparition de l'apôtre lui-même.

On pourrait donc accepter l'hypothèse d'un « cercle johannique » ou, au sens large, d'une « école » de celui-ci. Si l'on admet que la rédaction finale a été l'œuvre de certains de ces disciples, on répond également à l'objection de l'insuffisante profondeur théologique et du manque d'autorité.

---

n'avait pas un corps réel mais seulement un corps apparent. Bien qu'on trouve dans le NT (cf. 1 Jn 4,2) des allusions à ses premières manifestations, le docétisme reçut une élaboration plus ample au II<sup>e</sup> s., du fait que les gnostiques, qui enseignaient que la matière était mauvaise, en firent un point important de leur doctrine.

## 6. Les circonstances de la rédaction

L'auteur dit qu'un groupe de fidèles s'est séparé de la communauté vraisemblablement pour donner vie à une autre : « 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 démontré que *tous* n'étaient pas des *nôtres* » (2,19). Les épithètes appliquées à ceux qui ont abandonné la communauté sont assez parlants : « menteurs » (2,4), « enfants du diable » (3,10), « meurtriers » (3,15), « prophètes de mensonge » (4,1) et « antichrists » (2,18 ; 4,1). L'auteur va jusqu'à dire qu'il ne faut pas prier pour eux (cf. 1 Jn 5,15-17).

Qui sont-ils ces adversaires et qu'est-ce qui les rend si détestables aux yeux de l'auteur ?

Tout d'abord, on remarque qu'ils nient que Jésus est le Christ (2,22). Ce langage semble indiquer qu'ils étaient des Juifs qui n'ont pas reconnu Jésus comme le Messie. Pourtant, ils faisaient bien partie de la communauté chrétienne ! Comment, dès lors, pouvaient-ils nier que Jésus était le Christ ? L'auteur parle aussi de ce groupe en 1 Jn 4,2-3, où il affirme que, contrairement à ceux qui appartiennent à Dieu, ces « antichrists » ne reconnaissent pas que Jésus « soit venu dans la chair ». Sur la base de ces descriptions, il a été avancé que le groupe qui s'était séparé de la communauté partageait probablement un point de vue très proche de celui attesté par Ignace d'Antioche (mort entre 100 et 117)<sup>12</sup>.

Mais cette affirmation nous amène à nous demander pourquoi ce groupe de croyants juifs considérait que Jésus n'a pas été un être humain en chair et os.

Il est probable qu'après leur départ de la synagogue, les croyants d'origine juive aient développé une mentalité qui a influencé leur christologie. Ils ont commencé à considérer le Christ de moins en moins comme un maître ou un rabbin et de plus en plus comme un être assimilé à Dieu, qui était venu dans le monde pour révéler la vérité à son peuple et qui avait été rejeté par ceux qui vivaient dans les ténèbres. Certains sont même allés plus loin, jusqu'à croire que Jésus n'était pas seulement le Fils de Dieu fait homme, mais qu'il était le Dieu lui-même, à tous points de vue. Alors, il ne pouvait pas être fait de chair, car Dieu n'est pas fait de chair ; ils en ont donc conclu que Jésus n'était un être humain qu'en apparence.

Mais il y a également une troisième question qui rentre en jeu pour définir les membres de ce groupe de fidèles séparé de la communauté : pourquoi l'Ancien Testament (AT) n'est jamais mentionné dans l'épître, à la seule exception de la référence à Caïn dans 1 Jn 3,15 ? L'absence de citations directes de l'AT a fait

---

<sup>12</sup> Dans ses lettres, Ignace s'en prend à certains chrétiens selon lesquels Jésus n'était pas un être humain en chair et en os, mais un être uniquement et entièrement divin. Pour eux, Dieu ne pouvait pas prendre un corps réel : Dieu est invisible, immortel, omniscient, omnipotent et immuable. Si Jésus était Dieu, il n'aurait pas pu connaître les limites de l'existence humaine. Par contre, pour Ignace, Jésus a vraiment été un homme, qui a eu un vrai corps, qui a versé un vrai sang et qui est vraiment mort. Les chrétiens qui pensaient autrement étaient appelés « docètes », c'est-à-dire « qui croit à une apparence ». Il est donc probable que ceux qui ont quitté la communauté de Jean avaient développé une christologie docétique.

supposer que la communauté était composée de chrétiens issus du paganisme et donc plus ouverts aux idées du gnosticisme hellénistique<sup>13</sup>. Dans l'Antiquité chrétienne le gnosticisme se définit comme une connaissance conduisant au salut par une révélation, réservée aux seuls initiés des mystères du monde divin et des êtres célestes. Est-ce que 1 Jean suggère des rapprochements avec le gnosticisme ? On sait que l'épître a été rédigée à un moment où le gnosticisme commençait à contester la croyance dans la venue de Jésus en tant que Fils de Dieu et on note que les adversaires dénoncés par 1 Jean prétendaient avoir une connaissance de Dieu (2,4 ; 4,7-8), un amour pour lui (4,20) et une communion avec lui (1,6 ; 2,6.9) qui étaient supérieurs à ceux des chrétiens ordinaires. Il est raisonnable de penser que lorsque Jean écrivait son épître, plusieurs communautés ecclésiales d'Asie Mineure traversaient une crise spirituelle causée par le gnosticisme philosophique qui prévalait à l'époque.

Finalement, notons que certains Pères de l'Église parlent du ministère de l'apôtre Jean à Ephèse où il aurait combattu un certain Cérinthe. Selon les informations à notre disposition, ce dernier voyait en Jésus un homme ordinaire sur lequel le Christ était descendu au Baptême dans le Jourdain et qu'il avait quitté avant sa Passion. Cela signifiait également que la création matérielle (la création de la chair) est l'œuvre non de Dieu mais de créatures spirituelles, les anges (cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 62, 3 ; Irénée, *Contre les hérésies* 3, 11, 1)<sup>14</sup>. Bien que certains aspects de l'enseignement de Cérinthe correspondent aux erreurs dénoncées par 1 Jean, celui-ci observait le sabbat et la circoncision ; il attendait après la résurrection un règne terrestre du Christ de caractère très matériel et croyait à la restauration réelle du Temple de Jérusalem (cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 3, 28, 2.5). De tels enseignements ne concordent pas avec les indications de 1 Jean.

On constate qu'il n'est pas facile de classer le groupe de fidèles combattus par 1 Jean dans un courant religieux précis. La lettre a été écrite par un membre de la communauté qui n'était pas d'accord avec les idées de ses adversaires. L'auteur condamne non seulement leurs idées sur le Christ, mais aussi leur conduite. Il affirme que ses adversaires ne mettent pas en pratique les commandements de Dieu (2,4), qu'ils n'aiment pas leurs frères et sœurs (2,9-11 ; 4,20) et qu'ils

---

<sup>13</sup> De façon très générale, la gnose (du grec γνῶσις, « connaissance ») était une doctrine philosophico-religieuse selon laquelle une connaissance directe de vérités cachées concernant l'humanité, le monde et la divinité était accessible par un enseignement, le plus souvent ésotérique, un parcours initiatique ou une révélation. C'était la seule condition de l'accès à un salut de l'âme après la mort. Selon la doctrine gnostique, l'esprit était bon, mais la matière était mauvaise. À l'époque du christianisme ancien, le mot a été employé par Paul (cf. 1 Cor 1,5).

<sup>14</sup> Il existait encore au temps d'Irénée (vers 185) des gens qui avaient entendu raconter par Polycarpe que Jean, étant entré dans une maison de bains à Ephèse et y ayant aperçu Cérinthe, s'éloigna brusquement sans s'être baigné, en disant : « Sortons, de peur que cette maison ne s'écroule, puisque là se trouve Cérinthe, l'ennemi de la vérité ! » (*Contre les hérésies* 3, 3, 4). Eusèbe rapporte deux fois cette histoire (cf. *Histoire ecclésiastique* 3, 28 et 4, 14), qu'il fait remonter aussi par Irénée à Polycarpe.



tombent dans le péché sans admettre qu'ils y sont tombés (1,6-10). Il est possible que, du moins aux yeux de l'auteur, ces fautes morales soient liées à des fautes doctrinales. Cela expliquerait l'insistance de l'auteur sur la nécessité pour les membres de la communauté de mettre en pratique les commandements et de s'aimer les uns les autres.

## 7. La transmission du texte

La plus ancienne preuve textuelle d'un fragment de 1 Jean se trouve dans un papyrus du III<sup>e</sup> siècle (P<sup>9</sup>). Le texte des trois lettres johanniques nous est transmis dans son intégralité dans les grands codex grecs des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles – *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Alexandrins*, *Ephremi rescriptus* – et dans des petits codex des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles – notamment le 33 (Paris) et le 1739 (Mont Athos). La lacune la plus importante est celle du codex de Beza (V<sup>e</sup> siècle), d'où il manque totalement.

Le titre *Epistula ad Parthos* a été attribué à plusieurs reprises à 1 Jean dans l'Église primitive. Nous trouvons cette désignation dans la transcription des homélies qu'Augustin a consacrées à 1 Jean en 407 ou 415. Certains manuscrits latins ont repris la désignation *ad Parthos*. S'appuyant sur l'autorité d'Augustin, les exégètes ultérieurs ont interprété la note dans un sens historique : la lettre serait adressée à des chrétiens d'origine païenne qui se trouvaient en Perse et en Mésopotamie. La question de savoir comment est née cette adresse secondaire *ad Parthos* n'a pas encore été résolue.

## 8. Date et lieu de rédaction

Il n'est pas facile de préciser la date de composition de l'épître. En règle générale, une datation antérieure aux années 70 n'a été avancée que lorsque l'expression la « dernière heure » de 1 Jn 2,18 a été reliée à la destruction de Jérusalem. Cependant, le stade avancé de la réflexion théologique johannique empêche ce rapprochement. Par contre, une date trop tardive serait à exclure car, comme on l'a vu, 1 Jean étaient déjà connues et utilisées par les Pères dans les premières décennies du II<sup>e</sup> siècle. On pourrait la situer vers la fin du I<sup>er</sup> siècle.

On ne dispose pas non plus de données précises sur le lieu de composition. Il est très probable qu'il y ait eu de nombreuses communautés, dispersées sur une zone géographique relativement étendue. La possibilité qu'il s'agisse d'Antioche de Syrie reste ouverte. Cela expliquerait l'affinité avec les lettres d'Ignace. La ville d'Éphèse, un des lieux présumés de la mort de l'apôtre Jean, est plus probable. Rappelons également que les lettres de l'Apocalypse ont été envoyées à des Églises chrétiennes dans une région relativement proche d'Éphèse<sup>15</sup>.

Sur la base des données actuellement disponibles, la question de date et lieu de rédaction de 1 Jean reste ouverte.

---

<sup>15</sup> Ignace d'Antioche, pourtant, est l'auteur d'une lettre à l'église d'Éphèse dans laquelle il mentionne seulement l'apôtre Paul ; il ne parle ni du disciple bien-aimé ni même de l'apôtre Jean.

## 9. Le rapport entre 1 Jean et l'Évangile de Jean

Le lecteur de 1 Jean est frappé par les similitudes de style et de pensée entre 1 Jean et l'Évangile de Jean, et en même temps par les différences considérables. Parmi les différences, notons tout d'abord celles qui tiennent du vocabulaire et de la théologie :

- En fait, 39 mots de 1 Jean manquent dans le quatrième évangile. On peut mentionner à titre d'exemple : *onction* (χρῖσμα, 3 fois en 1 Jean), *germe* de Dieu (σπέρμα, 1 fois), *communion* (κοινωνία, 4 fois), *Parousie* (παρουσία, 1 fois), *propitiation* (ἰλασμός, 2 fois), *pseudo-prophète* (ψευδοπροφήτης, 1 fois), *victoire* (νίκη, 1 fois), *Antichrist* (ἀντίχριστος, 4 fois) et *message* (ἄγγελία, 2 fois).

- Au contraire, il est plus important de noter que plusieurs mots de l'Évangile de Jean, en relation avec l'AT, manquent en 1 Jean : *Écriture* (γραφή, 12 fois dans l'Évangile), *Loi* (νόμος, 15 fois), *gloire* (δόξα, 19 fois) et *glorifier* (δοξάζω, 23 fois), *monter* et *descendre* (ἀναβαίνω, 16 fois et καταβαίνω, 17 fois), *d'en haut* (ἄνω et ἄνωθεν, 9 fois), *élever* (ὑψόω, 5 fois), *juger* (κρίνω, 19 fois) et *jugement* (κρίσις, 11 fois)<sup>16</sup>.

- Sur le plan théologique, l'appellation de *Paraclet* (παράκλητος), attribuée 4 fois dans l'Évangile à l'Esprit Saint, concerne le Christ en 1 Jn 2,1. La lettre se fait l'écho de l'attente primitive de la Parousie : à tout moment, la fin peut survenir, et cette perspective commande le point de vue moral (cf. 1 Jn 2,18-28 ; 3.2s.).

Ces constatations doivent être évaluées en tenant compte de la différence de longueur des deux écrits et surtout du genre littéraire. On observe finalement que les similitudes l'emportent sur les différences. Les exemples suivants illustrent et valident cette affirmation :

- La phraséologie de 1 Jean est dans l'ensemble très proche de celle du quatrième évangile. On y trouve beaucoup de mots ou d'expressions communs à ces écrits et qui ne se retrouvent pas ou peu ailleurs<sup>17</sup>. Les mêmes phrases entières se retrouvent dans l'Évangile et en 1 Jean<sup>18</sup>.

- L'expression « au commencement » ou « depuis le commencement » est utilisée dans l'Évangile tant pour le commencement absolu (cf. Jn 1,1) que pour le commencement de la condition de disciple qui suit le Christ (cf. Jn 15,27). Même 1 Jean avec la formulation « depuis le commencement » peut se référer au commencement primordial (cf. 1 Jn 1,1 ; 2,13s. : 3,8). Mais nous y trouvons un nouveau sens de l'expression, à savoir le début de la proclamation johannique

---

<sup>16</sup> Le jugement n'est mentionné qu'une fois en 1 Jn 4,17.

<sup>17</sup> Par exemple : *logos* (λόγος, en référence à Jésus : Jn 1,1.9.14 et 1 Jn 1,1), *vérité* (ἀλήθεια, en référence à l'Esprit Saint : Jn 15,26 ; 16,13 et 1 Jn 5,6), (Fils) *unique* (μονογενής, en référence à Jésus : Jn 3,16 et 1 Jn 4,9), *sauveur* (σωτήρ, en référence à Jésus : Jn 4,42 et 1 Jn 4,14), Jésus qui a *donné sa vie* (pour les hommes : Jn 3,16 et 1 Jn 3,16).

<sup>18</sup> Par exemple : 1 Jn 1,6 et Jn 12,35 ; 1 Jn 1,8 et Jn 8,44 ; 1 Jn 2,11 et Jn 12,35 ; 1 Jn 2,15 et Jn 5,42 ; 1 Jn 2,27 et Jn 16,30 ; 1 Jn 3,14 et Jn 5,24 ; 1 Jn 4,16 et Jn 6,69 ; 1 Jn 5,9 et Jn 5,34.

considérée comme la donnée primordiale de l'Église authentique (cf. 1 Jn 2,7.24 ; 3.1). Ce détail trahit une situation ecclésiale plus tardive.

- Une évolution similaire se retrouve dans la manière dont le « commandement de l'amour », donné par Jésus (cf. Jn 13,34), est rapporté en 1 Jn 2,7s. Ce commandement qui, selon l'Évangile, est le « nouveau » commandement, est pour l'auteur de 1 Jean un « ancien » commandement qui, « dès le début », a constitué le moment central de l'Église johannique.

Le fait que 1 Jean a de nombreux éléments thématiques et de vocabulaire en commun avec le quatrième évangile a permis de supposer que les deux textes sont nés dans une même communauté, qui avait développé une compréhension particulière de la foi<sup>19</sup>. Si parfois il y a des différences, il faut se souvenir que l'Évangile et 1 Jean se battent sur des fronts différents : alors que l'Évangile lutte contre le « monde » ou les Juifs qui le représentent, et donc contre les gens de l'extérieur, la polémique de 1 Jean est dirigée contre un groupe de fidèles qui se trouvent au sein de la communauté chrétienne et prétendent à tort représenter la foi chrétienne authentique.

## 10. Pourquoi lire 1 Jean ?

L'auteur cherche à instruire les destinataires au sujet de la vérité de la foi. Il les invite à une communion plus intime avec Dieu et avec d'autres frères. L'expression « nous savons », qui revient près de 15 fois dans cette lettre, désigne à la fois les communautés johanniques destinataires de l'écrit et, d'une certaine façon, les lecteurs fictifs que l'auteur entend persuader et convaincre par son annonce et son témoignage. Il projette en quelque sorte un nouveau « nous », qui comprendrait « nous » les lecteurs d'aujourd'hui. L'auteur sollicite le lecteur à participer à l'élargissement de la communion, pour être associé à « nous » de l'Église.

---

<sup>19</sup> Quelques expressions particulières de tonalité sémitisante apparaissent, dans tout le NT, seulement dans l'Évangile et en 1 Jean : *choisir le péché ; faire le mieux ; avoir un péché ; faire la vérité ; demeurer en Dieu, dans le Fils, dans le Père, dans l'amour ; témoigner ; naître (ou être) de Dieu, de la vérité, du monde, du diable ; garder les commandements, garder la parole.*

## Séance 2 : 1 Jean 1,1-10

### 1. Lecture du texte

- <sup>1</sup> La parole qui donne la vie existe depuis le commencement.  
Nous l'avons entendue.  
Nous l'avons vue de nos propres yeux.  
Nous l'avons observée.  
Et nos mains l'ont touchée.
- <sup>2</sup> Cette vie s'est manifestée et nous l'avons vue !  
Nous en sommes témoins et nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous.
- <sup>3</sup> Ce que nous avons vu et entendu, c'est à vous que nous l'annonçons aussi ; ainsi vous serez comme nous dans la communion que nous avons avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.
- <sup>4</sup> Et nous, nous écrivons ceci afin que notre joie soit complète !
- <sup>5</sup> **Voici le message que nous avons entendu de Jésus Christ et que nous vous annonçons :  
Dieu est lumière et il n'y a aucune obscurité en lui.**
- <sup>6</sup> Si nous prétendons être en communion avec lui, alors que nous vivons dans l'obscurité, nous sommes menteurs, nous n'agissons pas selon la vérité.
- <sup>7</sup> Mais si nous vivons dans la lumière, comme Dieu lui-même est dans la lumière, alors nous sommes en communion les uns avec les autres.  
Et Jésus, son Fils qui a versé son sang, nous purifie de tout péché.
- <sup>8</sup> Si nous prétendons être sans péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous.
- <sup>9</sup> Mais si nous reconnaissons nos péchés, nous pouvons avoir confiance en Dieu, car il est juste : il pardonnera nos péchés et nous purifiera de tout mal.
- <sup>10</sup> Si nous prétendons que nous n'avons pas commis de péché, nous faisons de Dieu un menteur et sa parole n'est pas en nous.

## 2. Structure du texte

Le texte, qui couvre tout le chap. 1 peut être divisé en trois parties disposées de manière concentrique. Les parties extrêmes (vv. 1-4 et 6-10) sont plus grandes que la partie centrale (v. 5).

## 3. Interprétation du texte

### 3.1. Première partie (vv. 1-4)

Dans le texte grec, une seule et longue phrase s'étale sur les trois premiers versets. Les premiers mots renvoient au Prologue de l'Évangile de Jean, ce qui laisse penser que l'Évangile était déjà connu par les destinataires. L'auteur de l'épître veut ainsi rappeler aux lecteurs la tradition contenue dans l'Évangile et leur préciser certains points théologiques ou bien corriger une interprétation déviante.

Cependant, une autre association nous vient à l'esprit lors de la lecture du v. 1 : les premiers versets de la Genèse. Évidemment, le début de l'épître ne contient pas de référence explicite au récit de la création, ni même beaucoup d'éléments communs, car le sujet qu'il traite est différent. Néanmoins, il y a au moins deux rapprochements possibles.

Le premier élément qui relie les deux textes est le terme « commencement » (en grec ἀρχή). Son emploi en 1 Jn 1,1 et en Gn 1,1 est analogue, car il est employé ici comme une introduction pour commencer une série d'affirmations *en crescendo*. Dans Genèse 1, le *crescendo* consiste en la création du monde par étapes, jour après jour, avec un rythme et une solennité propres à une action d'une importance capitale. Dans 1 Jean 1, en revanche, le *crescendo* est constitué par les verbes de la perception (« entendre », « voir », « contempler » et enfin « toucher »), qui rendent progressivement et incontestablement témoignage d'une manifestation divine.

Un deuxième élément qui évoque Gn 1,1s. est la présence de l'expression « la parole de vie » qui, en 1 Jn 1,1, conclut de manière inattendue la série d'affirmations croissantes. Quel est le sens de cette expression ? La réflexion se porte sur un autre mot qui donne la vie – le mot hébreu דָּבָר (*dābar*, « parole ») –, avec lequel Dieu a créé le monde. Bien qu'il ne soit pas utilisé dans Genèse 1 sous forme de nom, il est sous-entendu pas moins de dix fois sous la forme verbale (en hébreu וַיֹּאמֶר, *wayyô'mer*, « et il dit » ; cf. Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29) ; les fameuses dix paroles avec lesquelles Dieu a créé le monde<sup>20</sup>.

Dans le texte grec, ce premier verset de l'épître se termine avec l'expression « la parole de vie », expression qui au lieu de clarifier le sens du verset, semble

---

<sup>20</sup> En hébreu, le mot דָּבָר (*dābar*) désigne à la fois l'événement et la parole. Le livre de la Genèse reconnaît et loue la puissance créatrice de la Parole ou du Verbe (en grec λόγος) de Dieu ; au rythme de « Dieu dit », dans ce magnifique poème, les créatures émergent des mains de Dieu.

l'obscurcir davantage. Comment est-il possible non seulement d'« entendre » et « voir », mais même de « toucher » une « parole » ?

L'auteur de l'épître – au nom d'un groupe de témoins, puisqu'il dit « nous » – veut communiquer une expérience<sup>21</sup>. Chacun des verbes du v. 1 traduit l'expérience pascale des apôtres. En effet, lorsqu'ils ont proclamé pour la première fois que Jésus a été ressuscité des morts, les apôtres ont utilisé des verbes semblables : « J'ai vu le Seigneur et voici ce qu'il m'a dit » (Jn 20,18) ; « Nous avons vu le Ressuscité » ; « Il a été vu » (1 Cor 15,3) ; le Ressuscité leur dit : « Touchez-moi, regardez » (Lc 24,39), etc.

Au v. 2, la « vie » du verset précédent devient le thème principal. Ce qui est dit de la « vie » (en particulier les verbes « manifester », « voir », « témoigner », « annoncer » et « être avec le Père ») suggère que, par ce terme, l'auteur veut indiquer la personne de Jésus. En effet, dans la même épître, l'auteur, parlant du témoignage divin, affirme : « Dieu nous a donné la vie éternelle et cette vie nous est accordée grâce à son Fils » (1 Jn 5,11), puis, à la fin de l'épître, il répète encore : « Nous sommes unis au Dieu véritable grâce à son Fils Jésus Christ. C'est lui le Dieu véritable, c'est lui la vie éternelle » (1 Jn 5,20b). De même, dans le quatrième évangile, Jésus se nomme lui-même « la vie » (cf. Jn 11,25 ; 14,6).

Un texte qui mérite une attention particulière dans l'interprétation du v. 2, se trouve dans le Prologue de Jean, en particulier dans les versets 1-2 et 4 qui parlent du Verbe :

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. [...] En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes » (Jn 1,1-2.4).

Ici, comme en 1 Jn 1,2, il est question de la présence, ou plutôt de la relation de Jésus Christ avec le Père<sup>22</sup>, de la vie qui l'habite et de la révélation de Dieu à travers lui. Les fortes similitudes entre les textes conduisent à l'hypothèse que, dans 1 Jn 1,1-2, la référence au Prologue de l'Évangile est intentionnelle.

L'un des concepts les plus importants du v. 3, ainsi que de l'ensemble de l'épître, bien que le terme qui le désigne n'apparaisse pas souvent, est celui de

---

<sup>21</sup> À sa suite, Ignace d'Antioche, au début du II<sup>e</sup> s., écrit : « Pour moi, je sais et je crois que même après sa résurrection Jésus était dans la chair. Et quand il vint à Pierre et à ceux qui étaient avec lui, il leur dit : “Prenez, touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un démon sans corps”, aussitôt ils le touchèrent, étroitement unis à sa chair et à son esprit. C'est pour cela qu'ils méprisèrent la mort et qu'ils furent trouvés supérieurs à la mort. Et après sa résurrection, Jésus mangea et but avec eux comme un être de chair, étant cependant spirituellement uni à son Père (*Lettre aux Smyrniotes* 3, 1).

<sup>22</sup> La préposition « auprès » (en grec πρὸς), qui signifie dans l'usage normal avec l'accusatif « devant », « en présence de », exprime ici une relation personnelle. Ainsi, en plus du sens fondamental d'être présent auprès du Père, πρὸς acquerrait la connotation d'une relation avec le Père, puisque la vie vient du Père, d'où la traduction de la TOB « tourné vers (Dieu) ».

« communion » (en grec κοινωμία)<sup>23</sup>. Le terme n'apparaît pas dans la littérature johannique en dehors de 1 Jean ; cependant, dans le quatrième évangile, il existe une image symbolique qui décrit très bien la nature profonde de cette communion, à la fois dans ses aspects verticaux et horizontaux. Il s'agit de l'image de la vigne et des sarments en Jn 15,1-11.

Une première similitude entre les deux textes consiste en la présence des mêmes protagonistes. La « communion » en 1 Jn 1,3 comprend non seulement celle qui s'établit entre Dieu et les hommes qui croient en lui, mais aussi celle qui existe entre le Père et son Fils. De même, en Jn 15,1-11, on retrouve les mêmes personnes : le Père représenté par le vigneron, le Fils comparé à la vigne qu'il cultive et, enfin, les chrétiens comparés aux sarments de la vigne. Dans Jean 15, la relation entre le Fils et le Père n'est pas beaucoup développée, l'accent est plutôt mis sur le lien entre le Christ et ses croyants. Or, en 1 Jn 1,3, c'est précisément le mot « annoncer » (ἀπαγγέλλω) qui vise à produire une véritable communion entre les destinataires de l'épître et le « nous » des témoins oculaires de l'événement christique.

Une deuxième similitude consiste dans le fait que dans l'Évangile, Jean répète qu'il ne suffit pas d'entendre les paroles de Jésus, mais qu'il faut « demeurer » (en grec μένω) en lui et faire demeurer ces paroles en soi (cf. Jn 15,7). Sinon, on perd la « communion » tant avec le Christ qu'avec ses frères et sœurs, et l'on devient comme les branches flétries que l'on coupe et que l'on brûle dans le feu. La fidélité au message du Christ est donc indispensable à la « communion » avec lui et entre les disciples. L'auteur de l'épître cherche à inculquer ce principe à ses lecteurs en répétant deux fois dans le même verset le mot κοινωμία : « afin que vous aussi soyez en *communion* avec nous ; et notre communion à nous est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ ».

À la fin du texte de Jean 15, Jésus révèle le but de ses paroles : « Je vous ai dit cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite » (Jn 15,11). Le thème de la joie, en tant que but de la communication d'un message, se retrouve également en 1 Jn 1,4 : « Et nous, nous écrivons ceci afin que notre joie soit complète ! ».

### **3.2. Deuxième partie (v. 5)**

La difficulté de ce passage central est liée à l'interprétation du contenu du message annoncé : « Dieu est lumière et il n'y a aucune obscurité en lui ». Les exégètes s'accordent généralement à dire qu'il s'agit ici d'une déclaration sur la nature de Dieu, et que le symbolisme de la lumière et des ténèbres utilisé dans

---

<sup>23</sup> Le grec κοινός (à l'origine de la κοινωμία, d'où le latin *communio*) a un sens fondamental de contacts, jusqu'à prendre le sens de communautaire. En 1 Jn 1,3.6.7 le terme revêt une caractéristique particulière, du fait que l'auteur assimile ici la communion avec Dieu le Père à la communion avec son Fils. Il devient clair dans l'épître que celui qui rompt la communion avec le Christ rompt aussi non seulement la communion entre frères, mais aussi la communion avec Dieu.

l'épître est principalement d'origine vétérotestamentaire et qu'il est étroitement lié à son utilisation dans le quatrième évangile.

La première référence biblique de l'AT qui relie les trois éléments importants du v. 5 (« lumière », « ténèbres » et « Dieu ») est le récit de la création en Genèse 1. Le texte, cependant, ne présente pas Dieu comme lumière, mais comme celui qui créa la lumière et la sépara des ténèbres. Dans l'AT, Dieu n'est jamais identifié directement à la lumière, mais sa parole est parfois appelée « lumière » : « Ta parole est une lampe pour mes pas, une lumière pour mon sentier » (Ps 119,105).

Une deuxième référence vétérotestamentaire se trouve dans le premier chant du « Serviteur du Seigneur » du livre d'Isaïe. Le Serviteur lui-même est appelé « lumière des nations » (Is 42,6) et son rôle consiste, entre autres, à délivrer ceux qui « habitent dans les ténèbres » (Is 42,7). Cependant, les textes les plus proches du v. 5 se trouvent dans le quatrième évangile :

« En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise » (Jn 1,4-5).

« Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde, illumine tout homme » (Jn 1,9).

« Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres ; il aura la lumière qui conduit à la vie » (Jn 8,12).

« Moi, la lumière, je suis venu dans le monde, afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres » (Jn 12,46).

Evidemment, on note la différence entre l'épître et l'Évangile : en 1 Jn 1,5 « Dieu est la lumière », alors que dans l'Évangile c'est Jésus qui s'identifie à la lumière. Néanmoins, les textes évangéliques peuvent élucider la métaphore lumière/obscurité du v. 5 : dans les deux textes la lumière est une caractéristique de Dieu de s'auto-révéler et de donner aux hommes la vie par l'intermédiaire de son Fils. Cette révélation devient la lumière de vie pour ceux qui veulent la recevoir et la suivre.

### **3.3. Troisième partie (vv. 6-10)**

Après la joie du prologue et l'annonce de la lumière, il est assez surprenant de plonger aussi abruptement à partir du v. 6 dans le thème du péché, du mensonge et des ténèbres.

Les vv. 6-7 d'une part et les vv. 9-10 d'autre part forment deux couplets parallèles marqués par des oppositions, sous la forme « si nous... alors / mais si nous... alors » et qui alternent le sens : négatif-positif (vv. 6-7) et positif-négatif (vv. 9-10). Au centre, le v. 8 comporte une proposition conditionnelle divisée en deux membres, où le second oppose « tromper » (πλανάω) à la « vérité » (ἀλήθεια).

Le thème des vv. 6-7, « vivre (en grec περιπατέω, « marcher ») dans les ténèbres/la lumière », apparaît assez souvent dans le quatrième évangile (cf. Jn



8,12 ; 11,9.10 ; 12,35). Cependant, le concept de « lumière/ténèbres », associé à l'expression « agir selon la vérité » (litt. « faire la vérité »), n'apparaît qu'en Jn 3,19-21 :

« Et le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. En effet, quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de crainte que ses œuvres ne soient démasquées. Celui qui fait la vérité vient à la lumière pour que ses œuvres soient manifestées, elles qui ont été accomplies en Dieu » (Jn 3,19-21).

Ce texte montre le lien, d'une part, entre le mauvais comportement et les « ténèbres » et, d'autre part, entre le bon comportement et la « lumière ».

Le concept du sang en tant que force qui purifie les péchés apparaît dans l'AT particulièrement dans le contexte des sacrifices d'expiation (par ex. Ex 30,10 ; Lv 4,5-34 ; 16,14-19 ; 17,11, etc.). Dans le NT, en rapport aux sacrifices de l'AT, le sang du Christ, symbolisant sa mort sur la Croix, est reconnu comme le moyen d'expiation et de purification des péchés (par ex. Mt 26,28 ; Rom 3,15 ; 5,9 ; Eph 1,7 ; Ap 1,5). Deux textes retiennent notre attention : l'un tiré de l'Apocalypse et l'autre de l'Épître aux Hébreux.

L'une des visions de l'Apocalypse montre une multitude de rachetés adorant l'Agneau :

« Ce sont ceux qui viennent de la grande épreuve : ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le *sang* de l'Agneau » (Ap 7,14b).

Le sang devient ici le symbole de la purification des péchés (qui tâchent le vêtement de l'âme des croyants), grâce à la mort du Christ sur la Croix.

« Car si le sang de boucs et de taureaux et si la cendre de génisse répandue sur les êtres souillés les sanctifient en purifiant leur corps, combien plus le *sang du Christ*, qui, par l'esprit éternel, s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tâche, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant » (Hb 9,13-14).

Ce texte est particulièrement proche de l'expression de 1 Jn 1,7, puisque tant « le sang du Christ » que le verbe « purifier » (καθαρίζω) apparaissent ici, et le contexte indique clairement qu'il s'agit de la purification des péchés.

À partir du v. 8, les adversaires, contre lesquels l'auteur de l'épître lutte, semblent oublier que la réalité du péché marque toute la vie du chrétien, même après le baptême. En se considérant sans péché, ils se « trompent » eux-mêmes et se séparent de la vérité.

L'utilisation du verbe « tromper » (πλανάω) ici, ainsi qu'en 2,26 et 3,7, suggère qu'il ne s'agit pas d'une simple tromperie humaine, mais d'une opposition

radicale à la vérité divine<sup>24</sup>. Parmi les textes qui peuvent soutenir cette interprétation on pourrait mentionner une partie du discours de Jésus contre les Juifs dans le quatrième évangile :

« Votre père, c'est le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. Dès le commencement il s'est attaché à faire mourir l'homme ; il ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. Lorsqu'il profère le mensonge, il puise dans son propre bien parce qu'il est menteur et père du mensonge » (Jn 8,44).

L'obstination des Juifs les place du côté du « père du mensonge ». Ainsi, ils deviennent les enfants du diable et, comme lui, ils rejettent la vérité et s'opposent à Dieu. De même, l'attitude des adversaires qui consiste à « se tromper soi-même » et à ne pas avoir « la vérité en soi » (1 Jn 1,8), n'est pas le résultat d'une simple confusion, mais révèle leur nature profondément mauvaise.

Le v. 8 en parlant de « tromperie » et « péché » nous fait penser à la méchanceté du serpent et à l'histoire du péché originel (cf. Gn 3,1-24).

Les adversaires sont décrits dans les versets finales du chapitre 1 comme « menteurs » car ils prétendent être en communion avec Dieu, alors qu'ils « marchent dans les ténèbres » (v. 6). Ils ne sont en communion ni avec Dieu, ni avec leurs frères (v. 7). Ne voulant pas « reconnaître » leur péché (v. 9), non seulement ils « ne font pas la vérité » (v. 6), mais en fin de compte ils « font mentir » Dieu lui-même (v.10). Ainsi, ils se « trompent » eux-mêmes et se séparent de la vérité (v. 8), parce que la parole de Dieu n'est pas en eux (v. 10).

Ce développement reflète la dynamique du péché, calquée sur la tentation originelle de Genèse 3, et qui ne cesse de s'aggraver si le péché n'est pas admis, confessé et pardonné. L'auteur de l'épître, à travers le mouvement croissant des conditionnels négatifs, découvre la vérité sur l'attitude de ses adversaires, montrant comment ils suivent la voie du « père du mensonge » (Jn 8,44) qui les met hors de communion avec Dieu et les autres membres de la communauté johannique. Au contraire, l'attitude juste consiste en la confession de ses propres péchés pour obtenir le pardon de Dieu<sup>25</sup>.

Dans son ensemble, le v. 9 est élaboré à partir de Pr 28,13 : « Qui cache ses fautes ne réussira pas, qui les avoue et y renonce obtiendra miséricorde ». Par ailleurs, la reconnaissance des péchés conduit à découvrir sa parole (v. 10) et sa vérité (v. 8)<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> À l'exception du v. 8, tous les autres contextes du verbe *πλανάω* en 1 Jn indiquent clairement qu'il s'agit d'une tromperie délibérée, qui divise et qui, en fin de compte, vient du malin.

<sup>25</sup> Cela fait partie de son être de pouvoir « pardonner » les péchés et rendre les hommes pécheurs parfaitement purs (cf. Is 1,15-18 ; Jr 31,34).

<sup>26</sup> La composition du texte, et en particulier le parallélisme entre les vv. 7 et 9 (« communion avec les autres » et « confession des péchés »), pourrait indiquer qu'il s'agit ici de la confession

#### 4. Analyse des mots clés

L'une des caractéristiques les plus frappantes de 1 Jn 1,1-10 est l'utilisation abondante de la première personne du pluriel. Cette caractéristique stylistique témoigne de la présence d'un sens aigu de la communauté chez l'auteur, ou, plutôt, d'une préoccupation sérieuse et profonde pour la communauté, dont il se sent responsable. Cependant, le « nous » utilisé dans le texte ne correspond pas toujours au même groupe de personnes.

Dans le premier passage (vv. 1-4), ainsi que dans le passage central (v. 5), le terme englobe le groupe des témoins oculaires du Christ, qui s'engagent à transmettre fidèlement sa parole. Ce « nous » inclut aussi la personne de l'auteur qui, en s'identifiant avec ceux qui ont fait l'expérience directe de la « Parole de vie », confirme l'autorité et la véracité de sa parole mise par écrit et adressée à la communauté.

Dans le dernier passage (vv. 6-10), cependant, le terme « nous » ne désigne plus seulement les témoins oculaires du Christ, mais inclut l'ensemble de la communauté johannique. Bien que l'auteur s'associe également à ce groupe plus large, son objectif y est différent de celui d'avant. Il ne s'agit plus de prouver la véracité et l'autorité de ses paroles, mais l'hypocrisie des « prétentions » des adversaires. Cependant, voulant combattre leurs arguments, il les reprend à son compte un instant, comme s'ils étaient les siens, parce qu'il veut se montrer solidaire avec les autres membres de sa communauté qui, peut-être, ont déjà été influencés par les positions erronées des adversaires.

#### 5. Conclusions

Le message central du chap. 1 est de présenter Dieu comme lumière, en qui « il n'y a pas de ténèbres » (v. 5), révélant en même temps le contraste entre la « Parole de vie » (v. 1) et les « prétentions » des adversaires (vv. 6, 8, 10).

---

publique, qui rétablit aussi la communion fraternelle. Cette hypothèse pourrait être est confirmée par la pratique liturgique du christianisme primitif.

## Séance 3 : 1 Jean 2,21-29

### 1. Lecture

- <sup>21</sup> Donc, si je vous écris, ce n'est pas parce que vous ne connaissez pas la vérité, mais c'est bien parce que vous la connaissez ; vous savez aussi qu'aucun mensonge ne provient de la vérité.
- <sup>22</sup> Qui est alors le menteur ?  
C'est celui qui déclare que Jésus n'est pas le Christ.  
Celui-là est l'adversaire du Christ : il rejette à la fois le Père et le Fils.
- <sup>23</sup> En effet,  
celui qui rejette le Fils n'a pas non plus le Père ;  
celui qui reconnaît le Fils a également le Père.
- <sup>24</sup> C'est pourquoi ce que vous avez entendu depuis le commencement gardez-le bien en vous. Si vous gardez en vous ce que vous avez entendu depuis le commencement, vous demeurerez vous aussi unis au Fils et au Père.
- <sup>25</sup> Et voici ce que le Christ nous a promis : la vie éternelle.
- <sup>26</sup> Je tenais à vous écrire ceci au sujet des personnes qui cherchent à vous égarer.
- <sup>27</sup> Quant à vous,  
l'onction que vous avez reçue du Christ demeure en vous ;  
vous n'avez donc pas besoin qu'on vous instruisse.  
En effet, l'onction de l'Esprit vous enseigne tout :  
elle dit la vérité et elle ne ment pas.  
C'est pourquoi faites ce qu'elle vous a enseigné :  
demeurez unis au Christ !
- <sup>28</sup> Oui, mes enfants, demeurez unis au Christ,  
afin que nous soyons pleins d'assurance quand il paraîtra et  
que nous n'ayons pas à rougir de honte devant lui le jour où il viendra.
- <sup>29</sup> Vous savez que le Christ est juste ; par conséquent,  
vous devez aussi savoir que toute personne qui fait ce qui est juste est  
enfant de Dieu.

## 2. Structure

1 Jn 2,21-29 pourrait être structuré en trois unités textuelles, de trois versets chacune et ayant une thématique propre : 1) l'adversaire du Christ est un menteur car il nie que Jésus est le Christ (vv. 20-23) ; 2) la promesse de la vie éternelle (vv. 24-26) ; 3) les fidèles doivent demeurer dans le Fils et accomplir la justice (vv. 27-29).

## 3. Interprétation du texte

### 3.1. Première partie (vv. 21-23)

L'auteur commence par expliciter le but de son écrit : mettre en garde ses lecteurs contre les attaques des menteurs. La communauté était en effet marquée par la division, entre ceux qui étaient vraiment du côté du Christ – voir les répétitions de « vous » dans le v. 21 – et ceux qui s'opposaient à lui et qui étaient regroupés dans le v. 22 sous les noms génériques de « menteur » (ὁ ψεύστης) et d'« Antichrist » (ὁ ἀντίχριστος). Ces derniers ne reconnaissaient pas en Jésus le Messie : « Jésus n'est pas le Christ »<sup>27</sup>. Les opposants remettaient donc en cause l'élément central de la foi chrétienne. Avec une telle affirmation, ils « rejettent » ou « renient » (en grec ἀρνέομαι ; v. 22) non seulement le Fils mais également le Père. Nier que Jésus est le Christ, c'est nier Dieu lui-même. Au contraire, le critère de fidélité est simple et clair : celui qui « confesse » (ὁμολογέω) que Jésus est le Christ, en le reconnaissant comme Fils, alors il « possède » (ἔχω) également le Père (v. 23).

Cette unité entre le Fils et le Père, qui caractérise le v. 23, apparaît souvent dans le quatrième évangile. Elle y est décrite dans le style johannique, à la fois positivement et négativement. En Jn 5,23, par exemple, Jésus affirme : « Celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas non plus le Père qui l'a envoyé ». De même, en Jn 15,23, Jésus met en garde les disciples contre la haine entretenue par le monde : « Celui qui me hait, hait aussi mon Père ». L'union avec le Père se définit aussi en terme de connaissance (γινώσκω) : « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père » (Jn 14,7).

Particulièrement proche des vv. 21-23 est un texte de l'Évangile de Luc qui rapporte les paroles de Jésus concernant la confession ou le reniement du Fils :

« Je vous le dis : quiconque se *déclarera* (ὁμολογέω) pour moi devant les hommes, le *Fils* de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'*aura renié* (ἀρνέομαι) devant les hommes *sera renié* (ἀπαρνέομαι) devant les anges de Dieu » (Luc 12,8-9).

---

<sup>27</sup> Il s'agit probablement d'une citation de la déclaration des opposants à l'auteur de la lettre.

Ce texte est le seul du NT à associer les mêmes termes (« confesser », « nier » et « Fils ») dans un schéma négatif-positif, tout comme dans l'épître. De plus, le texte de Luc, tout en faisant allusion à la relation entre le Fils et le Père, se concentre davantage sur la relation des hommes avec Jésus. De même, le point central des vv. 20-23 pose la question de la négation de l'identité messianique de Jésus par l'homme.

Dans cette première unité textuelle, l'auteur joue manifestement sur les mots « vérité », « mensonge », « Jésus », « Christ », « menteur », « Antichrist », « rejeter », « reconnaître », « celui qui a », « celui qui n'a pas », « Fils » et « Père » afin de souligner l'opposition entre la réalité liée à Dieu et celle liée à ses adversaires. Mais l'intention de l'auteur ne se limite pas seulement à mettre en évidence cette opposition, il rappelle à ceux qui font partie de la communauté johannique une vérité qu'ils connaissent très bien : toute relation entre l'homme et Dieu doit passer par Jésus car le Père et le Fils forment une seule réalité (cf. Jn 10,30).

### **3.2. La deuxième partie (vv. 24-26)**

Aux vv. 24-25, l'auteur se réfère au message que ses lecteurs ont « entendu depuis le commencement » et les exhorte à rester fidèles, afin de « demeurer »<sup>28</sup> en Dieu et d'obtenir la promesse de la « vie éternelle ». Les destinataires sont donc renvoyés aux origines de leur vie chrétienne, c'est-à-dire à la prédication de l'Évangile, à leur profession de foi et à leur baptême. Il ressort clairement du contexte que ce qu'ils ont « entendu depuis le commencement », c'est précisément que Jésus est le Christ.

Le contenu du v. 24 est très johannique. Dans d'autres passages, Jésus parle de « demeurer » (μένω) en relation avec ses paroles :

« Si vous *demeurez* dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples » (Jn 8,31).

« Si vous *demeurez* en moi et que mes paroles *demeurent* en vous, vous demanderez ce que vous voudrez, et cela vous arrivera. Ce qui glorifie mon Père, c'est que vous portiez du fruit en abondance et que vous soyez pour moi des disciples » (Jn 15,7-8).

Pour consolider l'attachement des croyants à la Parole entendue depuis le commencement, garantie de leur union avec le Fils et le Père, l'auteur renvoie au v. 25 à la promesse de la vie éternelle faite par Jésus. La question qui se pose est de savoir où exactement, parmi les paroles de Jésus dans l'Évangile de Jean, se trouve cette promesse.

---

<sup>28</sup> Le verbe μένω exprime à plusieurs reprises dans la lettre la profondeur du lien communautaire entre le croyant et la lumière (2,10), le croyant et le Christ (2,6.24), le croyant et le Père (2,24 ; 3,6 ; 4,13.16).

Parmi les différents passages que nous pourrions mentionner (voir Jn 3,16.36 ; 5,24 ; 6,47.63 et 17,3), celui de Jean 10 semble le plus proche de notre épître. En répondant à la question des Juifs : « Si tu es le Christ, dis-le-nous ouvertement » (Jn 10,24), Jésus leur répond à travers un petit récit :

« Mes brebis écoutent ma voix, et je les connais, et elles viennent à ma suite. Et moi, je leur donne la *vie éternelle* ; elles ne périront jamais et personne ne pourra les arracher de ma main. Mon Père qui me les a données est plus grand que tout, et nul n'a le pouvoir d'arracher quelque chose de la main du Père. Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10,27-30).

Le texte présente trois points de contact importants avec les vv. 24-25 :

- on note la similitude du contexte qui est marqué par une controverse. Dans l'Évangile, Jésus discute avec les Juifs qui ne croient pas dans son identité messianique, tandis que dans l'épître, l'auteur lutte contre les « antichrists » qui ne croient pas que « Jésus est le Christ » (22). Ils sont présentés en opposition aux lecteurs qui « ont entendu » le message du Christ (voir le « vous » emphatique en v. 24) et qui appartiennent à son troupeau.

- les deux textes mentionnent l'unité entre le Fils et le Père : l'Évangile explicitement (« nous sommes un »), l'épître implicitement par « demeurerez unis au Fils et au Père » (24).

- les deux textes parlent du don de la « vie éternelle » ; il est vrai que dans l'épître elle est présentée sous l'aspect d'une « promesse »<sup>29</sup>.

La réalisation d'une promesse montre la continuité du plan de Dieu. C'est pourquoi la plupart des auteurs du NT s'intéressent à montrer que Jésus a accompli les « promesses » (ἐπαγγελία) de l'AT (cf. Act 13,32-33 ; 2 Cor 1,20 ; Eph 3,6 ; Hb 6,12). Ainsi, le v. 25 renforce la certitude du salut offert par Jésus et la valeur indubitable du don reçu.

Au v. 26, avec la mention de ce qu'il a écrit, l'auteur non seulement renvoie ses lecteurs à un corpus d'enseignement qui leur est connu, mais ils doivent désormais le lire afin de se protéger du danger de la tromperie et démontrer la fausseté des prétentions de ceux qui « cherchent à les égarer » (πλανάω)<sup>30</sup>.

### 3.3. Troisième partie (vv. 27-29)

Avec le v. 27, l'auteur revient sur le thème de l'« onction » (χρῖσμα), déjà introduit en 1 Jn 2,20 : « Quant à vous, vous possédez une onction, reçue du Saint,

---

<sup>29</sup> Dans l'Évangile de Jean, il n'y a pas de « promesse » littérale de vie éternelle, cependant, à de nombreuses reprises, Jésus déclare que quiconque croit en lui reçoit la vie éternelle : Jn 3,15.16.36 ; 5,24 ; 6,40.47, etc.

<sup>30</sup> En utilisant le verbe (πλανάω), l'auteur complète le portrait des « antichrists » dressé dans cette péricope : des hommes qui nient la vérité (2,22.23), des menteurs (2,22) et des séducteurs (2,26).

et tous, vous savez »<sup>31</sup>. Cette onction implique avant tout le don de l'Esprit Saint, qui devient un véritable maître « sur toutes choses » (27).

En 2 Jn 1,10-11, l'auteur exhorte l'église johannique : « Si quelqu'un vient à vous sans être porteur de cette doctrine, ne l'accueillez pas chez vous et ne lui souhaitez pas la bienvenue. Qui lui souhaite la bienvenue communique à ses œuvres mauvaises ». La dernière arme contre les adversaires de la communauté johannique et leurs tentatives d'égarer les croyants, c'était de les tenir à l'écart. L'auteur de 1 Jean adopte cette attitude lorsqu'il dit à ses disciples que, ayant reçu l'onction du Christ qui habite en eux, ils n'ont pas besoin d'être instruits par qui que ce soit.

Puisque l'onction reçue du Christ dispense de la nécessité d'un maître, l'auteur s'appuie très probablement ici sur le discours de Jésus en Jean 14 sur le Paraclet (παράκλητος) promis aux disciples après le retour du Fils auprès du Père. Effectivement, certains verbes utilisés en référence au Paraclet, appelé ici « l'Esprit de vérité » (Jn 14,17), apparaissent également en 1 Jn 2,27 :

« Moi, je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet qui restera avec vous pour toujours. C'est lui l'*Esprit de vérité*, celui que le monde est incapable de *recevoir* parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Vous, vous le connaissez, car il *demeure auprès de vous* et il est en vous » (Jn 14,16-17).

« Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, *vous enseignera* toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26).

Notons que le rôle de l'Esprit Saint promis dans le quatrième évangile est analogue au rôle de l'« onction » dans l'épître. Non seulement les mêmes verbes expriment l'action du « Paraclet » en 1 Jean, mais aussi les mêmes idées sont présentes ici : l'habitation « en vous », l'enseignement de « tout » et la référence au don de la « vérité » limité à certains<sup>32</sup>. Le texte de l'Évangile est marqué par la même opposition entre le « vous » des destinataires et des adversaires, le « monde ».

---

<sup>31</sup> Les exégètes ne s'accordent pas sur la manière dont *χρῖσμα* est utilisé ici : s'agit-il d'un usage littéral (onction rituelle d'huile) ou métaphorique (onction figurative) ? La majorité opte pour la seconde possibilité, principalement parce que la première preuve évidente de l'onction avec de l'huile (dans le cadre du rite baptismal) n'apparaît qu'en 200 ap. J.C., chez Tertullien (*De baptismo* 7, 1 : « en sortant des fonts baptismaux, nous recevons l'onction bénie »). Il n'est pas du tout certain que dans la communauté johannique le rite du baptême, que ce soit au début ou à la fin, comprenait déjà une véritable onction. Néanmoins, selon le v. 27, l'onction « demeure en vous... vous instruit », montrant l'effet permanent sur ceux qui l'ont reçue.

<sup>32</sup> La connaissance de la vérité (trois fois le verbe « enseigner », *διδάσκω*), déjà acquise par l'Esprit et la parole, qui agissent ensemble dans l'onction, est particulièrement soulignée. L'Esprit du Christ, reçu avec l'onction, prolonge la mission de Jésus, en expliquant sa parole.



Avec les vv. 28-29, nous passons dans un contexte eschatologique. Le terme « parousie » (παρουσία)<sup>33</sup> qui apparaît ici indique le moment final de l'histoire, quand le Christ viendra pour la deuxième fois en tant que juge « juste » du monde (v. 29). Ce moment doit être accueilli avec « assurance » (28) car les membres de la communauté johannique savent être « enfants de Dieu » (29). Les autres, en revanche, seront saisis de « honte » (28), parce qu'ils n'ont pas reconnu le Fils en Jésus.

Au v. 28, l'auteur oppose les termes « avoir assurance » (παρρησία) et « avoir honte » (αἰσχύνομαι). En Pr 13,5, selon la version de la LXX, nous trouvons une opposition similaire exprimée avec les mêmes termes : « Le juste déteste la parole injuste, l'impie a honte (αἰσχύνομαι) et n'aura pas plein d'assurance (παρρησία) ».

En Proverbes, l'opposition entre la confiance et la honte est introduite pour décrire un aspect spécifique du contraste entre « les justes » et « les impies ». Or, les vv. 28 et 29, apparemment sans lien, sont intimement unis, grâce au fait qu'ils présupposent ce type de contraste entre le « nous » de la communauté et ceux qui en sont « sortis » (2,19). Les premiers doivent « pratiquer la justice » (δικαιοσύνη) à l'imitation du « juste » (δίκαιος), c'est-à-dire le Fils, dans lequel ils sont appelés à « demeurer » pour avoir « pleine assurance » lors de son avènement (28). Par contre, le sort de ceux qui sont « sortis » de la communauté, même s'il n'est pas explicitement mentionné, sera similaire à celui des impies de Pr 13,5. Ainsi, de manière implicite, l'auteur fait allusion au sort des « antichrists » qui ont « déclaré que Jésus n'est pas le Christ » (22).

Au v. 29, l'auteur s'adresse à ses destinataires en utilisant deux verbes à la seconde personne du pluriel – qu'on peut traduire par « vous savez » (οἶδα) et « vous reconnaissez » (γινώσκω) – pour attirer l'attention sur une réalité qu'ils doivent connaître également « depuis le commencement » et dont ils n'ont pas « besoin d'en être instruits » : qui pratique la justice est né de Dieu !

Malgré ce que l'on pourrait penser, il n'est pas si facile de trouver des textes dans le NT qualifiant Dieu de « juste ». L'attribution de cet adjectif à Jésus est beaucoup plus fréquente, que ce soit dans les Évangiles synoptiques (cf. Mt 27,19 ; Lc 23,47), dans les Actes des Apôtres (cf. Act 3,14 ; 22,14), ainsi que dans les épîtres (cf. 2 Tm 4,8 ; 1 P 3,18 ; 1 Jn 2,1). Bien qu'on y trouve plusieurs références à la « justice de Dieu (δικαιοσύνη θεοῦ) » (cf. Rom 1,17 ; 3,5.21.26 ;

---

<sup>33</sup> Le mot παρουσία signifie « venue », « présence ». Dans le langage quotidien, il désignait l'entrée solennelle et triomphale d'un souverain grec dans une ville conquise sur laquelle il exerçait désormais son pouvoir. Les premières générations de chrétiens ont repris le terme pour l'appliquer à l'avènement glorieux du Seigneur à la fin des temps (cf. Mt 24,3.27.37.39 ; 1 Th 2,19 ; 3,13 ; 4,15 ; 5,23 ; 1 Cor 1,8 ; 15,23 ; 2 P 3,4.12). À partir du II<sup>e</sup> s., avec Justin surtout, on commence à parler des « deux Parousies » du Christ : la première, humble et souffrante, avait consisté en sa venue dans la chair, la seconde, encore à venir, sera en revanche majestueuse et glorieuse (cf. Justin, *Apologie* 1, 52, 3). Ce schéma sera par la suite largement repris dans la pensée patristique.

2 Cor 5,21 ; Jc 1,20 ; 2 P 1,1), les seules proclamations de Dieu comme « juste » se trouvent dans la littérature johannique (cf. Jn 17,25 ; 1 Jn 1,9 ; 2,29 ; 3,7 ; Ap 16,5). Et une de ces proclamations semble très proche du v. 29 :

« Père juste, tandis que le monde ne t'a pas *connu*, je t'ai *connu*, et ceux-ci ont *reconnu* que tu m'as envoyé. Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître encore... » (Jn 17,25-26).

Ce texte, qui est sémantiquement très proche de notre verset (ils ont en commun les termes « Père », « juste », « reconnaître »), témoigne que pour la tradition johannique, c'est Jésus lui-même qui a enseigné à ses disciples le nom de Dieu, qui dans ce contexte est appelé « Père juste ». L'épître est donc la preuve que dans la communauté du Disciple bien-aimé, cet enseignement a été conservé et transmis, au point que l'auteur peut fonder toute son argumentation sur le fait que ses enfants « savent » que « Dieu est juste ».

Puis, du point de vue du contenu, cette déclaration ne se contente pas d'instruire à la similitude entre l'homme juste et le Dieu juste, mais elle affirme la connaturalité entre les deux : pratiquer la justice certifie qu'on est enfants de Dieu !

Dans le NT, l'attribut « juste » est propre à Jésus car il a agi en toutes choses selon la volonté du Père, prouvant ainsi qu'il était son Fils. Les croyants, par leur baptême, sont appelés à se montrer justes de la même manière car « ils sont nés de Dieu » (ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, v. 29). L'auteur de l'épître prend encore une fois pour modèle linguistique le quatrième évangile qui, en Jn 1,12-13, dit à propos de ceux qui croient en Jésus :

« Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas *nés* du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais *de Dieu* (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν) ».

L'exhortation finale apparaît donc également comme l'élaboration d'un enseignement présent dans la prédication johannique originelle : le Christ est juste de par sa nature de Fils de Dieu, et automatiquement, il fait la volonté de Dieu parce que lui et le Père sont un. Si les chrétiens à leur tour font ce qui est juste, c'est parce qu'ils sont des enfants de Dieu engendrés à la ressemblance du Christ.

#### 4. Analyse des mots clés

Il y a deux mots du vocabulaire apocalyptique en 1 Jn 2,21-29 : « Antichrist » (v. 22) et « Parousie » (v. 28), qui ne se trouvent pas dans l'Évangile de Jean<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> En 1 Jn 2,18, l'auteur avait annoncé que c'était la dernière heure et que l'Antichrist était apparu : « Mes petits-enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu annoncer qu'un

Quelle est la relation entre les adversaires déjà présents au sein de la communauté johannique et la révélation future de Jésus lors de sa Parousie ?

Les exégètes ont minutieusement analysé les références à l'adversaire eschatologique de Dieu et de son Messie dans l'AT et les anciens écrits juifs.

La lutte du Dieu créateur contre le puissant monstre marin, personnification du chaos, est particulièrement pertinente dans certains passages de l'AT (cf. Is 51,9s. ; Ps 74,3s.). Et cet événement primordial réapparaîtra sous une nouvelle forme à la fin des temps (cf. Is 27,1). Parfois, nous trouvons l'identification de la puissance opposée avec Satan en tant qu'adversaire (cf. Za 3,1) ou avec Béliar. Ce dernier est considéré soit comme un chef suprême de toutes les forces opposées à Dieu (cf. *Jubilés* 1, 20 ; 2 Cor 6,15) qui a une domination ou un empire (cf. 1QS 1, 18.23-24 ; 2, 4-5), soit comme un ange des ténèbres (3, 20-21), c'est-à-dire un esprit d'iniquité qui égare les gens et les éloigne des sentiers de Dieu. Dès le livre de Daniel, le genre apocalyptique prend pour modèle la figure d'un oppresseur historique du peuple de Dieu, par exemple Antiochus IV Épiphane (215-164 av. J.C.)<sup>35</sup>.

Dans la littérature juive contemporaine aux Évangiles, l'existence d'un véritable « antimessie » n'est pas documentée, mais on peut certainement se référer à la relation avec les faux prophètes. Ils apparaissent en groupes ou comme des personnalités de premier plan dans les derniers temps, séduisant beaucoup de personnes par des signes et des prodiges. Ainsi, Mc 13,22 et Mt 24,24 reprennent cet aspect en mentionnant en plus qu'« ils produiront de grands signes et des prodiges, au point d'abuser, s'il était possible, même les élus » (Mt 24,24).

2 Thessaloniens et l'Apocalypse ont largement repris cet aspect. 2 Th 2 parle de la venue lors de la « Parousie » d'un personnage doté de pouvoirs prophétiques et miraculeux, qui opère avec la « puissance » de Satan (2,9s.) et dont le but ultime est de se mettre à la place de Dieu dans son Temple (2,4). Il est appelé « L'Homme de l'impiété », « Le Fils de la perdition », « L'impie » (2.3.8). Dans l'Ap 12,7-9, l'archange Michel combat « l'énorme Dragon, l'antique Serpent, le Diable ou le Satan, comme on l'appelle, le séducteur du monde entier » (Ap 12,9).

Selon ces divers textes du NT, l'Antichrist n'est pas totalement identifié avec le diable ou même considéré comme étant son incarnation, comme ce fut le cas dans l'exégèse ultérieure. Quoi qu'il en soit, le mot « Antichrist » (qu'on trouve dans le NT seulement en 1 Jn 2,18.22 ; 4,3 et 2 Jn 1,7) en lui-même semble être

---

Antichrist vient ; or dès maintenant beaucoup d'antichrists sont là ; à quoi nous reconnaissons que c'est la dernière heure ».

<sup>35</sup> Puissances et rois étrangers ont périodiquement été identifiés comme incarnations historiques de ces monstres : le prince de Tyr (cf. Ez 28), Antiochus IV Epiphane (cf. Dn 8), Néron (cf. Ap 13,3 ; 17,11).

un néologisme inventé par la communauté johannique pour désigner brièvement un ensemble complexe de thèmes existants<sup>36</sup>.

## 5. Conclusions

La Parousie du Seigneur coïncide avec la venue de l'Antichrist. Les deux événements ne semblent pas inattendus et font partie intégrante de la vie de la communauté johannique. Devant cet événement, le fait de savoir que le Christ est « juste » (29) devrait inciter les lecteurs à l'imiter en « pratiquant la justice » dans le présent, car c'est là le véritable signe qu'ils sont des « enfants de Dieu » à qui a été promise la « vie éternelle ».

---

<sup>36</sup> La préposition ἀντί peut avoir différentes nuances sémantiques. Elle signifie « à la place de », de sorte que l'« Antichrist » s'avère être celui qui veut se mettre à la place du Christ, c'est-à-dire celui qui prétend par la tromperie le remplacer. Cette image coïncide avec celle des « faux-Christes » (ψευδόχριστος) de Mc 13,22. Or ἀντί signifie également « contre ». Dans 1 Jn 2,18, c'est peut-être l'interprétation la plus fiable, le v. 22 montre que l'Antichrist est celui qui rejette la profession de foi en Christ.

## Séance 4 : 1 Jean 3,1-10

### 1. Lecture du texte

<sup>1</sup> Voyez à quel point le Père nous a aimés : nous sommes appelés enfants de Dieu, et nous le sommes réellement ! Si le monde ne nous connaît pas, c'est parce qu'il n'a pas connu Dieu.

<sup>2</sup> Très chers amis, nous sommes maintenant enfants de Dieu, mais ce que nous deviendrons n'est pas encore clairement révélé. Cependant, nous savons que quand le Christ paraîtra, nous deviendrons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.

<sup>3</sup> Toute personne qui place son espérance en lui se rend pure, comme Jésus Christ lui-même est pur.

<sup>4</sup> Celui qui pèche rejette la loi de Dieu, car pécher c'est rejeter la Loi.

<sup>5</sup> Vous le savez, Jésus Christ est apparu pour enlever les péchés et il est sans péché.

<sup>6</sup> Ainsi, celui qui demeure uni à lui cesse de pécher ; mais celui qui continue à pécher prouve par là qu'il ne l'a pas vu et qu'il ne l'a pas connu.

<sup>7</sup> Mes enfants, ne vous laissez égarer par personne ! Celui qui fait ce qui est juste est lui-même juste, comme Jésus Christ est juste.

<sup>8</sup> Celui qui continue à pécher appartient au diable, car le diable a péché depuis le commencement. Le Fils de Dieu est apparu précisément pour détruire les œuvres du diable.

<sup>9</sup> Toute personne devenue enfant de Dieu cesse de pécher, car ce que Dieu a semé reste en elle ; elle ne peut pas continuer à pécher puisque Dieu est son père.

<sup>10</sup> Voici ce qui distingue clairement les enfants de Dieu des enfants du diable : une personne qui ne fait pas ce qui est juste, ou qui n'aime pas son frère ou sa sœur, n'appartient pas à Dieu.

## 2. Structure

On pourrait diviser cette péricope en deux parties (vv. 1-6 et vv. 7-10) mises en parallèle par une composition tripartite similaire (vv. 2 + vv. 3-4 + vv. 5-6 // v. 7 + vv. 8-9 + v. 10). Les vocatifs « bien-aimés » et « mes enfants » (vv. 2 et 7) servent de termes initiaux pour chaque partie, tandis que le syntagme « enfants de Dieu » (vv. 2 et 10) de termes extrêmes. Le passage central de la première partie est également relié au passage central de la seconde partie par les termes : « celui qui... » et « toute personne » (vv. 3-4 et 8-9).

## 3. Interprétation du texte

### 3.1. Première partie (vv. 1-6)

Dans le v. 1 le choix du titre de « Père » pour Dieu s'accompagne de l'appellation « enfants de Dieu » pour les chrétiens.

L'expression « enfants de Dieu » (τέκνα θεοῦ), mentionnée ici pour la première fois en 1 Jean<sup>37</sup>, renvoie à l'AT où elle était l'expression la plus couramment utilisée pour Israël, le peuple de l'Alliance. Par exemple, en Dt 14,1 : « Vous êtes des fils (υιοί) pour le Seigneur votre Dieu ». Nous la retrouvons également dans le NT dans la septième béatitude du « Sermon sur la montagne » : « car ils seront appelés fils (υιοί) de Dieu » (Mt 5,9) ou dans l'Apocalypse : « Le vainqueur recevra cet héritage, et je serai son Dieu, et lui sera mon fils (υιός) » (Ap 21,7). Les chrétiens sont des « enfants de Dieu », mais évidemment pas au même titre que le Christ. Le titre messianique de « fils de Dieu » reste l'apanage absolu du Christ.

L'auteur de la lettre assure que c'est l'acte d'amour de Dieu envers les hommes qui a fait de nous ses enfants et il pense certainement que cet état s'est produit lors de la rentrée dans la communauté johannique de ceux qui croient en Jésus : « Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir *enfants de Dieu* (τέκνα θεοῦ), à ceux qui croient en son nom » (Jn 1,12).

Par son vocabulaire, le v. 1 évoque le texte d'Osée 11,1 selon la LXX : « Parce que Israël était jeune, je l'ai *aimé*, et d'Égypte j'ai *appelé ses enfants* (τέκνα) ». Ce verset renvoie à l'acte de salut de la libération d'Israël d'Égypte (cf. Ex 4,22-23) qui était un acte d'amour. La similitude entre les deux textes ne se limite pas au niveau du vocabulaire (« amour », « appeler » et « enfants »), mais on y trouve également une réflexion similaire sur la rupture entre Dieu et son peuple. Dans les passages précédents l'auteur de 1 Jean évoquait le peuple qui « quittait » la communauté ; de même en Os 11,2, Dieu déplore l'attitude du peuple : « Autant je les ai rappelés, autant ils se sont *éloignés* de moi ».

---

<sup>37</sup> On trouve le mot τέκνον seulement en 1 Jn 3,1.2.10 ; 5,2. Lorsqu'il s'adresse à ses destinataires, l'auteur les appelle « petits enfants » (τεκνίον) en 1 Jn 2,1.12.28 ; 3,7.18 ; 4,4 ; 5.21.

Le bref ajout « et nous le sommes réellement » souligne la réalité actuelle de la filiation et qu'il est possible de l'expérimenter en raison de l'opposition du monde envers Dieu. Le monde pouvait connaître et accepter les « enfants de Dieu » seulement s'il était lui-même proche de Dieu (cf. Jn 15,19 ; 17,25 ; 1 Jn 3,13s.). Or, il ne l'a pas « connu », c'est-à-dire qu'il n'a pas reconnu Dieu en son Fils. Cette attitude d'incompréhension de la part du monde à l'égard des chrétiens est identique à celle qu'il a adopté à l'égard du Fils. Le monde connaît les siens qui sont les adversaires du Christ (cf. 1 Jn 4,5).

Au v. 2, le fil conducteur du raisonnement de l'auteur semble être le suivant : contrairement à la filiation avec Dieu, la ressemblance avec Dieu et la vision de Dieu ne se produisent pas immédiatement dans le présent. Ce que les chrétiens sont réellement n'est pas encore évident, ni devant le monde, ni devant leur conscience. La différence entre l'état présent et l'état futur est très bien suggérée en lisant :

1 Cor 13,12 : « 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 » *et*

2 Cor 3,18 : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur, qui est Esprit ».

C'est au niveau de la connaissance qu'il y aura un changement : maintenant, nous savons que nous sommes « enfants de Dieu », mais nous manquons de terme de comparaison, donc nous ne pouvons pas apprécier notre ressemblance avec lui ; quand, par contre, nous pourrons voir Dieu face à face, cette vision nous permettra de découvrir comment et à quel point nous lui sommes semblables.

En ce qui concerne la vision de Dieu, la position de l'AT peut être résumée par ce que Dieu avait dit à Moïse en Ex 33,20.23 : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre, [...] mais ma face, on ne peut la voir ». Pourtant, certaines exceptions ont été admises dans la tradition ultérieure, notamment pour Moïse. Le psalmiste, dans sa prière, souhaiterait pouvoir voir le visage de Dieu dans le Temple : « Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant ; quand irai-je et verrai-je la face de Dieu ? » (Ps 42,3). Et même la sixième béatitude du « Sermon sur la montagne » entrevoit une telle vision : « Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu » (Mt 5,8).

Par contre, dans le quatrième évangile, on ne parle pas d'une vision directe de Dieu<sup>38</sup> mais par l'intermédiaire d'une figure médiatrice :

« Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (Jn 1,18).

« Non que personne ait vu le Père, sinon celui qui vient d'auprès de Dieu : celui-là a vu le Père » (Jn 6,46).

---

<sup>38</sup> Dans la littérature johannique, cette réserve est aussi soulignée en 1 Jn 4,12.20.

« Je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, Philippe, tu ne m'as pas reconnu ! Celui qui m'a vu a vu le Père. Pourquoi dis-tu : Montre-nous le Père ? » (Jn 14,9).

Tout cela conduit à supposer que le v. 2b se réfère directement au Christ.

L'idée de la ressemblance avec Dieu évoque également deux passages tirés de la Genèse, l'un relatant la création de l'homme et l'autre la désobéissance d'Adam et Ève :

« Dieu dit : “Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance” » (Gn 1,26).

« Et le serpent dit à la femme : “Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais” » (Gn 3,4-5).

Notons que tant en 1 Jn 3,2 qu'en Gn 3,5, le concept d'« être comme Dieu/être des Dieux » se trouve dans un contexte marqué par le *péché* et l'idée de *voir* et de *connaître*. Cependant, le texte de Genèse se réfère aux débuts de l'histoire humaine, tandis que celui de l'épître au moment final de cette même histoire. La ressemblance eschatologique avec Dieu dans le Christ est donc la fin du chemin de retour vers cette image originelle que l'homme avait perdue, dans la mesure où il n'avait pas respecté sa propre identité de créature, ayant voulu « être comme des dieux ».

Le passage central de la première partie (vv. 3-4) trouve un parallèle parfait dans le passage central de la deuxième partie (vv. 8-9), qui traite de l'opposition entre les enfants de Dieu et ceux du diable.

Le v. 3 parle de l'espérance et de la purification des chrétiens qui deviennent ainsi semblables à lui (à Dieu ou au Christ ?) : « et quiconque fonde sur lui une telle espérance se rend pur comme lui est pur ». Le fait que leur foi salvatrice eschatologique soit qualifiée d'espérance est singulier dans la littérature johannique<sup>39</sup>. Ce terme exprime l'expérience de l'auteur qui, contrairement à l'Évangile, connaît l'histoire ultérieure de ses communautés ; une histoire qui se situe entre les deux révélations fondamentales de Dieu en son Fils et qui, pour le croyant, est orientée vers l'avenir, vers l'espérance.

En ce qui concerne la purification, les exégètes se demandent de qui parle-t-on ici, de Dieu le Père ou du Christ ? Le contexte proche suggère de référer l'expression au Père. L'objet de l'espérance des croyants serait alors de voir Dieu (vv. 2-3), de sorte que l'argument soit plus cohérent s'il est compris ainsi : celui qui espère voir Dieu se purifie comme lui (Dieu) est pur<sup>40</sup>. Un contenu proche du

---

<sup>39</sup> Le mot « espérance » (ἐλπίς) se trouve en Jean seulement dans ce passage.

<sup>40</sup> En outre, l'adjectif ἄγνός (pur), n'est jamais utilisé en référence à Jésus dans aucun texte évangélique ou johannique. Le grec de la LXX l'utilise plutôt pour indiquer une qualité des



v. 3 se retrouve dans la phrase du Lévitique : « Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu » (Lv 19,2).

Or, la sainteté ou la perfection de Dieu s'est manifestée en son Fils Jésus. En Jn 17,19 Jésus déclare : « Pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés dans la vérité ». Dans ce cas, la référence est faite au Christ qui sert de motivation pour la purification des croyants. Ainsi, on peut lire le v. 3 comme une conséquence : « celui qui fonde sur lui (sur le Christ) une telle espérance se purifie lui-même comme lui (comme le Christ) est pur ».

Le v. 4 soulève quelques difficultés de traduction. Pour en comprendre le sens, il semble utile de commencer par le comparer avec son équivalent dans le passage parallèle :

v. 4 : Celui qui pèche *rejette la loi de Dieu*, car pécher c'est rejeter la Loi.

v. 8 : Celui qui commet le péché *vient du diable*, car le diable pèche dès le commencement.

Les deux premières parties sont identiques – « celui qui commet le péché » – tandis que les deux secondes parties de chacun des versets vont dans des directions opposées : le v. 8b s'adresse au passé, en remontant à leur origine, le « diable » ; le v. 4b, par contre, doit être lu comme s'adressant au futur, destiné à spécifier une conséquence pour les péchés actuels, qui conduisent progressivement vers le « rejet de la Loi ». De cette manière, une forte corrélation peut être affirmée entre le « diable » et le « rejet de la Loi », qui apparaissent comme le point de départ et le point d'arrivée du péché.

Cette corrélation nous amène à nous demander comment nous devons traduire les deux mots grecs : ἀμαρτία et ἀνομία ? La traduction du premier par le « péché » et du deuxième par le « rejet de la Loi » est-elle correcte ?

Le péché, dans le langage biblique, est exprimé par une multiplicité de termes qui le désignent comme une déviation ou une défaillance et, par conséquent, la pénitence est comprise comme un retour. Le péché est donc une opposition à Dieu, qui pèse sur la vie de l'homme.

C'est le prophète Isaïe qui, face au Seigneur, nous parle du péché et de sa purification dans la douleur de la pénitence et le feu de l'expiation, mais également que Dieu, qui est amour, ne manque jamais de pardonner à ceux qui se repentent :

« L'un des séraphins vola vers moi, tenant dans sa main une braise qu'il avait prise avec des pinces sur l'autel. Il m'en toucha la bouche et dit : Dès lors que ceci a touché tes lèvres, ta *faute* (ἡ ἄνομία) est écartée, ton *péché* (ἡ ἁμαρτία) est effacé » (Is 6,6-7).

« C'est moi, moi, qui efface tes *transgressions* (ὑψῆ) par égard pour moi et je ne garde pas tes *péchés* (ἡ ἀνομία) en mémoire » (Is 43,25).

---

paroles de Dieu : « Les paroles du Seigneur sont des paroles *pures* (ἀγνός), de l'argent affiné dans un creuset de terre, et sept fois épuré » (Ps 11LXX[12TM],7).

Dans ces exemples, on note dans la LXX un rapprochement entre les deux termes<sup>41</sup>. En grec classique, ἀνομία exprime principalement l'« illégalité » ou « la violation de la loi »<sup>42</sup>. La Bible grecque témoigne d'une évolution sémantique du terme, qui perd sa valeur purement juridique, et devient pratiquement un synonyme de ἁμαρτία, « péché ». On pourrait alors penser que le v. 4 contiendrait une simple tautologie : tout péché équivaut à une violation ou à un rejet de la Loi de Dieu. Néanmoins le contexte eschatologique de notre péricope s'oppose à cette interprétation. Le mot ἁμαρτία aura au moins une qualité nouvelle en étant placé sur le même plan qu'ἀνομία. Mais laquelle ?

Dans le NT, la portée du terme est souvent eschatologique, où les vrais croyants sont opposés aux hommes de l'ἀνομία (cf. Mt 7,23 ; 13,41 ; 24,12 ; 2 Th 2,3). C'est également le cas pour notre texte car il fait allusion au choix final de ceux qui s'opposent à Dieu et à son Messie<sup>43</sup>.

Avec l'apparition des adversaires au sein de sa communauté, l'auteur considère que la manifestation du mal et la rébellion d'Antichrist contre Dieu et son Fils – événements typiques de la fin des temps – se sont déjà produites. De même, leur comportement mérite d'être qualifié d'ἀνομία, comme la tradition le dit de l'Antichrist. Celui qui pèche participe donc, selon le v. 4, déjà à l'œuvre de l'adversaire eschatologique.

Au v. 5, l'auteur reprend des éléments relatifs à Jean le Baptiste du chap. 1 de l'Évangile de Jean. En Jn 1,29, le Baptiste dit à propos de Jésus : « Voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde ». Le péché y est au singulier, tandis qu'en 1 Jn 3,5, on a le pluriel. Sans trop insister sur cette différence, on peut déduire de l'emploi du pluriel que la notion de péché en soi ne se ramène pas au seul péché fondamental du manque de foi ou du rejet de Jésus Christ, mais englobe un plus grand nombre de péchés.

L'élimination effective des péchés – et non pas simplement le fait de les porter passivement, comme on l'a souvent pensé en relation avec Is 53,4-7 ou Lv 16,21s. – présuppose que nous pensions en catégories de culte d'expiation sacrificielle. En Jn 1,29, on parle justement de l'agneau sacrificiel. Un agneau sacrificiel doit être sans défaut et celui qui offre le sacrifice doit être culturellement pur, ce qui crée un lien avec la fin du v. 5 : en Jésus-Christ, il n'y a pas de péché. En ce qui concerne l'impeccabilité de Jésus, également connue de la tradition paulinienne

---

<sup>41</sup> Le rapprochement est plus évident dans la version grecque du Ps 50[TM51TM],5 : « Car mes transgressions (ὑψῆ/ἀνομία), moi, je le connais et mon péché (πῆψῆ/ἁμαρτία) est devant moi sans relâche ».

<sup>42</sup> Du préfixe ἀ (absence de) et le nom νόμος (loi, ordre, structure).

<sup>43</sup> En 2 Th 2,8, l'adversaire est appelé ἄνομος : « Alors se révélera l'Impie (ἄνομος), que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa venue » ; en 2,3 « l'Homme de l'impiété (ἀνομία) » et en 2,7 le mot indique « le mystère de l'impiété (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) » déjà à l'œuvre ici. Le fort caractère apocalyptique du terme ἀνομία s'inscrit parfaitement dans la perspective qui, dans le texte de 1 Jean, s'ouvre avec l'« Antichrist » et la « dernière heure » en 2,18 et se poursuit en 3,8.10 avec le rejet de la filiation du diable.

(cf. 2 Cor 5,21), l'auteur de l'épître s'appuie sur des passages évangéliques tels que Jn 7,18 : « en lui, il n'y a pas d'injustice » et Jn 8,46 : « qui d'entre vous me convaincra de péché ? ». Dans le contexte de l'épître, les attributs du Christ « juste » (2,29) et « pur » (3,3) ont la même valeur que dans le v. 5.

De l'impeccabilité de Jésus, le v. 6 déduit que tous ceux qui demeurent en lui ne commettent plus de péché. Cette idée est exprimée encore plus clairement et sans équivoque au v. 9. L'auteur y reprend pratiquement la première moitié du v. 6 et l'élève jusqu'à l'impossibilité de pécher : « il ne peut pas continuer à pécher ».

Quant au reste du v. 6, la double contradiction semble avoir une plus grande importance. Le pécheur n'a pas vu le Christ et ne l'a pas connu. Les péchés témoignent d'une incompréhension fondamentale de la personne et de l'œuvre salvatrice de Jésus Christ.

### **3.2. Seconde partie (vv. 7-10)**

La deuxième partie développe le thème de la filiation et marque l'opposition entre « les enfants de Dieu » et « les enfants du diable », montrant comment l'identité d'une personne se manifeste dans ses « œuvres » (3,8). Par ce contraste, l'auteur propose à ses lecteurs un principe pour ne pas être « égarés » (3,7) par les « antichrists » (2,18). Jésus, dans le « Sermon sur la montagne », propose un critère similaire pour « se garder des faux prophètes » (Mt 7,15) : « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. [...] Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre malade porter de bons fruits » (Mt 7,16a.18).

On découvre dans ces versets des ressemblances assez frappantes avec la controverse entre Jésus et les Juifs dans le chap. 8 de l'Évangile de Jean. Dans cette longue controverse (cf. Jn 8,31-58), les Juifs se déclarent « descendants (σπέρμα) d'Abraham » et prétendent avoir Dieu pour Père. Jésus, qui sait ce qu'ils font, remet en question leur origine :

Ils ripostèrent : « Notre père, c'est Abraham ». Jésus leur dit : « Si vous êtes enfants d'Abraham, faites donc les œuvres d'Abraham. Or, vous cherchez maintenant à me faire mourir, moi qui vous ai dit la vérité que j'ai entendue auprès de Dieu ; cela Abraham ne l'a pas fait. Mais vous, vous faites les œuvres de votre père ». Ils lui répliquèrent : « Nous ne sommes pas nés de la prostitution ! Nous n'avons qu'un seul père, Dieu ! ». Jésus leur dit : « Si Dieu était votre père, vous m'auriez aimé, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens. [...] Votre père, c'est le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. Dès le commencement il s'est attaché à faire mourir l'homme ; il ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. [...] Qui de vous me convaincra de péché ? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ? Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; et c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne m'écoutez pas » (Jn 8,39-47).

La proximité de ce passage avec 1 Jn 3,7-10 laisse supposer que l'auteur de l'épître a repris cette controverse entre Jésus et les Juifs, en l'appliquant cette fois-ci à la situation de sa propre communauté, dans le but de discerner leurs intentions et attitudes. Arrêtons-nous un moment sur les principales idées.

Pour mieux montrer la valeur du don de la filiation divine et faire prendre conscience aux lecteurs qu'il faut l'intérioriser et le garder précieusement, l'auteur les met en garde contre le danger de l'« égarement » (3,7)<sup>44</sup>, qui peut les transformer d'« enfants de Dieu » en « enfants du diable » (3,10)<sup>45</sup>. Ce contraste abrupt, introduit peu après avoir parlé d'« espérance » et de « purification » (3,3), sert à montrer que, sur le chemin de la vie, chaque pas nous rapproche de Dieu ou nous en éloigne. Le danger de tomber dans les pièges du diable, qui « pêche depuis le commencement » (3,8) du monde, est toujours réel, aussi longtemps que l'on est sur le chemin. C'est ce que prouve l'histoire de certains qui, bien qu'étant « descendants d'Abraham » et « ayant Dieu pour Père » (Jn 8,33.41), ont fini par avoir « le diable pour père », parce que, trompés par lui, ils se sont mis à suivre sa volonté (cf. Jn 8,44). Un danger qu'encourent aussi ceux qui ont quitté la communauté johannique.

En outre, les deux textes réitérent la même conviction que les vrais fils portent en eux quelque chose de la nature du père dont ils sont issus. Les fils accomplissent la justice selon la « semence » (σπέρμα) qui « demeure » (μένω) en eux (3,9). L'un nous rend capable d'aimer notre frère, l'autre nous rend incapable.

Le v. 10 indique le moyen de démasquer les « enfants du diable » : observer leurs œuvres. La pensée dualiste caractéristique de Jean ne permet pas d'envisager des cas intermédiaires : toute action humaine est soit « bonne », soit « mauvaise » ; tout homme est soit « bon », soit « mauvais » ; les œuvres de chacun montrent donc s'il vient de Dieu ou s'il « appartient au diable » (v. 8).

#### 4. Analyse des mots clés

L'expression « enfant du diable » (τέκνα τοῦ διαβόλου) est utilisée seulement ici dans tout le NT (en Act 13,10, Elymas, le magicien, est défini comme « fils du diable » [υἱὸς διαβόλου]). Ce nom johannique peut faire référence à Jn 8,44. Dans d'autres passages du NT, le même concept est exprimé à travers des métaphores et des métonymies qui font allusion au « diable » indiquant d'autres

---

<sup>44</sup> On trouve le verbe πλανᾶω (tromper) deux fois en Jn, pour accuser Jésus de tromper les gens (cf. Jn 7,12.47), trois fois en 1 Jn pour désigner des personnes qui se trompent elles-mêmes ou qui trompent les autres (cf. 1 Jn 1,8 ; 2,26 ; 3,7), et huit fois dans l'Ap, pour désigner l'action séductrice des forces du mal contre les serviteurs de Dieu ou les nations (cf. Ap 2,20 ; 12,9 ; 13,14 ; 19,20 ; 20,3.8.10).

<sup>45</sup> Il est évident que « les enfants de Dieu » ne seront jamais « les enfants du diable » sur le même plan ontologique, mais les « enfants » peuvent rejeter ou étouffer la « semence » divine en eux (3,9) et ne jamais devenir comme Dieu dans le Christ (cf. 1 Jn 3,2).

formes de mal : « (vous obéissez au) Prince de l'empire de l'air » (Eph 2,2), « enfants de colère » (Eph 2,3), « fils de la Géhenne » (Mt 23,15).

L'adjectif διάβολος, substantivé au moyen de l'article masculin, est devenu dans la LXX un terme technique pour désigner le calomniateur et l'accusateur par excellence, « celui qui amène la division » (c'est le sens du verbe διαβουλεύομαι), c'est-à-dire Satan (cf. Lv 8,12 ; Sg 2,24 ; Mt 4,1 ; Act 10,38 ; Eph 4,27 ; Hb 2,14). Outre le « diable » (cf. Jn 6,70 ; 8,44 ; 13,2 ; 1 Jn 3,8.10) et « Satan » (cf. Ap 2,9.13.24 ; 3,9 ; 12,9 ; 20,2.7), la littérature johannique connaît d'autres expressions pour désigner l'adversaire eschatologique de Dieu : le « Malin » (cf. Jn 17,15 ; 1 Jn 2,13 ; 3,12 ; 5,18-19), le « démon » (cf. Jn 7,20 ; 8,48.49.52 ; 10,20.21), le « prince de ce/du monde » (cf. Jn 12,31 ; 14,30 ; 16,11), le « père du mensonge » (cf. Jn 8,44).

Dans 1 Jean, le diable n'est pas vu et présumé comme un antagoniste mythique de Dieu, mais se manifeste dans les hommes comme une puissance qui, avec toute son existence, se soustrait à la relation entre Dieu et d'autres hommes.

## 5. Conclusions

Créant des liens précis entre le comportement des hommes, entre les causes et les effets, la péricope enseigne que chaque homme manifeste dans sa vie de qui il est l'enfant et où il va précisément dans ses choix quotidiens. La structuration raffinée de cette élaboration ramène une fois de plus l'attention du lecteur sur la nécessité de discerner ce qui est véridique et ce qui n'est rien d'autre que tromperie et mensonge.

## Séance 5 : 1 Jean 4,1-6

### 1. Lecture

<sup>1</sup> Très chers amis, ne croyez pas tous ceux qui prétendent avoir l'Esprit, mais mettez-les à l'épreuve pour vérifier si l'esprit qu'ils ont vient de Dieu. En effet, de nombreux faux prophètes se sont répandus dans le monde.

<sup>2</sup> Voici comment vous pouvez savoir s'il s'agit de l'Esprit de Dieu : toute personne qui reconnaît que Jésus Christ est réellement devenu homme a l'Esprit de Dieu.

<sup>3</sup> Mais toute personne qui refuse de reconnaître Jésus n'a pas l'Esprit de Dieu, mais celui de l'adversaire du Christ : vous avez appris que celui-ci allait venir et, maintenant, il est déjà dans le monde.

<sup>4</sup> Mais vous, mes enfants, vous appartenez à Dieu et vous avez vaincu ces faux prophètes ; car l'Esprit qui agit en vous est plus puissant que l'esprit qui domine le monde.

<sup>5</sup> Ces gens appartiennent au monde. Ils parlent donc à la manière du monde et le monde les écoute.

<sup>6</sup> Mais nous, nous appartenons à Dieu. Celui qui connaît Dieu nous écoute ; celui qui n'appartient pas à Dieu ne nous écoute pas. C'est ainsi que nous savons où est l'Esprit qui révèle la vérité et où est l'esprit qui égare.

## 2. Structure

Au sein de cette unité, il existe une division claire entre les vv. 1-3 et les vv. 4-6. Les termes « très chers amis » (en grec ἀγαπητοί, « bien-aimés ») au v. 1 et « mes enfants » au v. 4 (en grec τέκνία, « enfants ») marquent la division, comme c'était parfois le cas dans les unités précédentes. Les deux sous-unités ont la même longueur.

## 3. Interprétation du texte

### 3.1. Première partie (vv. 1-3)

Dans cette première partie, l'auteur exhorte ses lecteurs à « examiner les esprits » (litt. « mais éprouvez les esprits, pour voir s'ils sont de Dieu »), en leur proposant également un principe directeur pour accomplir cette tâche (v. 2b).

Un texte biblique similaire à ces trois versets, qui réitère l'idée de ne pas croire immédiatement toute personne qui « vient » de l'extérieur de la communauté, mais d'être capable de « reconnaître » sa véritable motivation grâce à son comportement, se trouve dans la dernière partie du « Sermon sur la montagne », en Mathieu 7. Le contexte est également marqué par le danger que représente l'apparition de « faux prophètes » :

« Gardez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous vêtus en brebis, mais qui au-dedans sont des loups rapaces. C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. [...] Il ne suffit pas de me dire : "Seigneur, Seigneur !" pour entrer dans le Royaume des cieux ; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux. Beaucoup me diront en ce jour-là : "Seigneur, Seigneur ! N'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? en ton nom que nous avons chassé les démons ? en ton nom que nous avons fait de nombreux miracles ?". Alors je leur déclarerai : "Je ne vous ai jamais connus ; écartez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité !" » (Mt 7,15.16.21-23).

Bien que les critères permettant de reconnaître les « faux prophètes » soient différents dans les deux textes, l'exigence d'un discernement est commune. L'évangéliste Matthieu met l'accent sur « l'action », la production de « bons fruits » ; l'auteur de l'épître se concentre sur la juste « confession » de foi en Jésus Christ. Les textes se ressemblent cependant car ils admettent que les « faux prophètes » ne sont pas facilement reconnaissables, ils agissent sous une sorte de déguisement. Bien qu'ils croient au « Seigneur » et accomplissent de grandes choses « en son nom », ils ne « font pas la volonté du Père ». Dans 1 Jean, cette volonté du Père équivaut à reconnaître que « Jésus Christ est réellement devenu homme », c'est-à-dire ne pas nier la réalité de l'incarnation du Fils de Dieu dans la personne de Jésus (à la fois homme et Dieu).

Le terme « pseudoprophètes » (ψευδοπροφήτης), qui n'apparaît dans la littérature johannique que dans ce passage et trois fois dans l'Apocalypse (cf. Ap 16,13 ; 19,20 ; 20,10), et l'avertissement à éprouver les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu ont une base commune dans la tradition biblique. L'AT connaît une relation de cause à effet entre l'esprit et la prophétie. L'esprit de Dieu agit dans les prophètes et guide leurs actions (par exemple 1 S 19,20.23 ; Ez 2,2). Mais assez souvent, on oppose les faux prophètes aux prophètes envoyés par Dieu, la vraie prophétie à la fausse. Il y a des prophètes dont la bouche émet un oracle de mensonge qui trompe le peuple et provoque sa chute (cf. 1 R 22,22s.). Le livre de Jérémie dit à propos de ces prophètes :

« Ils vous dupent, ils débitent les visions de leur cœur, rien qui vienne de la bouche du Seigneur. [...] Je n'envoie pas ces prophètes, et pourtant ils courent, [...] ils prophétisent faussement en mon nom » (Jr 21,16.21.25).

Dt 13,2-6 tente pourtant d'identifier des critères pour traiter cette question difficile : un prophète peut trouver sa légitimité par des signes et des miracles, mais s'il force le peuple à suivre d'autres dieux, même si le signe ou le prodige annoncé se réalise, il doit être considéré comme un faux prophète et puni de mort. Le contenu du message prophétique sert donc à distinguer le vrai du faux.

En 1 Jn 2,18, l'auteur de l'épître avait déjà averti ses destinataires du danger que représentent les « antichrists », qui cherchent à les « égarer » (2,26) et dont l'apparition annonce la venue des temps eschatologiques. En 4,1, l'auteur évoque cet avertissement pour exhorter ses lecteurs à discerner « les esprits » (τὰ πνεύματα)<sup>46</sup> dont les suggestions sont à l'origine des actions humaines. La nécessité de « ne pas croire tout esprit » et d'« éprouver les esprits » est motivée précisément par l'apparition de ces mêmes personnes, appelées ici « faux prophètes », qui, apparues sur la scène du « monde », écoutent les esprits de l'« Antichrist » et deviennent, comme lui, des séducteurs.

Le danger que représentent ces personnes est d'autant plus grand qu'elles ne sont pas facilement reconnaissables. En effet, comme pour un « faux prophète » il y a quelque chose de similaire à un vrai prophète, de même dans un « Antichrist » il y a quelque chose du Christ. On peut parler chez ces personnes d'une sorte de perversion, semblable à celle connue dans d'autres communautés chrétiennes qui mettaient en garde contre la venue de « loups ravisseurs » se cachant sous « des vêtements de brebis » (Mt 7,15). Leurs actions peuvent, à première vue, sembler bonnes, mais il faut aller plus loin pour découvrir leur tromperie. C'est pourquoi l'auteur parle des « esprits » qui animent ces personnes et propose un critère simple pour les reconnaître : c'est leur attitude à l'égard de Jésus Christ qui révèle s'ils « sont de Dieu ». Le texte l'exprime avec précision : « si l'esprit confesse Jésus Christ venu dans la chair, alors il est de Dieu » (v. 2) ;

---

<sup>46</sup> On y parle de plusieurs « esprits », mais fondamentalement, il n'y a pas plusieurs esprits de valeur différente, mais le seul véritable Esprit et sa contre-image anti-divine (différente de 1 Cor 12,4s. où l'on parle de plusieurs dons de l'Esprit).



ce que signifie reconnaître l'humanité du Christ, sans laquelle sa mission rédemptrice ne serait qu'une tromperie, semblable à celle des « faux prophètes ».

Le critère de discernement repose sur l'opposition entre le « Christ » et l'« Antichrist ». Le même verbe « venir » (ἔρχομαι) est utilisé pour les deux, mais la venue du Christ est ancrée dans le passé, a déjà eu lieu et se poursuit, alors que celle de l'« Antichrist » n'a lieu que dans le présent. Le Christ, ainsi que tout esprit qui le confesse, « vient de Dieu », tandis que son adversaire « est dans le monde ». Le premier est venu dans la réalité de la « chair » ; quant au second, ils ont seulement « entendu » qu'il venait : « vous avez appris que celui-ci allait venir » (v. 3). On pourrait donc conclure que l'Antichrist est présenté ici comme une parodie ou une caricature du Christ, comme un imitateur.

Néanmoins, bien qu'il imite très bien le Christ, l'Antichrist doit rester dans l'ombre du vague, de peur que sa vraie nature ne soit dévoilée. Le vrai Christ, étant « venu dans la chair » (v. 2), est pleinement humain et donc proche de l'homme jusqu'au tourment de la passion ; l'Antichrist, à l'inverse, est dépourvu de la « chair » de l'humanité, éloigné de l'homme, ou, pourrions-nous même dire, il est inhumain.

Le mot « chair » (v. 2), désignant l'humanité du Christ, joue un rôle crucial, non seulement comme attribut inséparable du Fils de Dieu, mais surtout comme élément indispensable du critère de discernement des « esprits »<sup>47</sup>. On pourrait dire que c'est finalement « la chair » qui juge « l'esprit » (v. 1). C'est-à-dire que la valeur positive ou négative de l'« esprit » est jugée en fonction de l'acceptation ou de la non-acceptation de la corporéité du Christ. Sa « chair », qui a été décisive pour le salut de l'humanité lors de sa « venue », devient maintenant un moyen d'« examiner » si « les esprits » (v. 1), qui animent les décisions humaines, sont du côté de Dieu ou du côté du Malin.

### 3.2. *Seconde partie (vv. 4-6)*

L'auteur ouvre le passage avec le vocatif « enfants » (v. 4), s'adressant directement à ses lecteurs (« vous ») et introduisant le thème de l'origine, qui est ensuite souligné par un choix particulier de mots. En trois versets seulement, la préposition « de » (en grec ἐκ) apparaît pas moins de six fois (la plupart du temps, elle est traduite par « appartenir à ») et elle montre clairement l'intention de l'auteur d'insister sur la distinction entre les deux origines opposées : « Dieu » et « le monde ». Ces deux termes, qui reviennent également quatre fois dans le texte, désignent deux forces opposées qui sont à l'œuvre dans le cœur de l'homme.

---

<sup>47</sup> Un certain nombre d'exégètes insistent sur le fait que le mot σάρξ, dans la traduction grecque de la LXX, traduit l'hébreu בָּשָׂר (basar). Or basar en hébreu ne signifie pas ce que signifie en français moderne le mot « chair ». En hébreu, basar signifie l'homme vivant tout entier, et même l'animal, ce que nous appellerions aujourd'hui la totalité psychosomatique. Il n'exclut pas idée d'âme mais il l'inclut.

Certaines formulations du texte évoquent les paroles de Jésus prononcées lors de la dispute avec les Juifs dans Jean 8. Jésus les accuse de ne pas être capables d'entendre sa parole, parce qu'ils sont du diable :

« *Vous êtes du diable, votre père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Dès le commencement il s'est attaché à faire mourir l'homme ; il ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. Quand il dit des mensonges, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge [...] Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; et c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne m'écoutez pas* » (Jn 8,44.47).

À part le dualisme de l'origine des forces opposées (« de Dieu » ou « du diable »), le texte de l'Évangile s'apparente aux vv. 4-6 en décrivant la force du mal, en soulignant son opposition à la vérité, et surtout en affirmant l'idée de « parler de son propre fonds ». Dans l'épître, cette idée fait référence au « monde » et aux personnes qui « appartiennent au monde » et qui « parlent d'après le monde ». En outre, les deux textes convergent pour combiner l'idée d'« appartenir à Dieu » avec celle d'« écouter » (ἀκούω) la parole du témoin.

Un autre texte du quatrième évangile, qu'on peut mentionner en lisant 1 Jn 4,4-6, traite de la promesse de l'Esprit, lorsque Jésus décrit le Paraclet :

« *C'est lui l'Esprit de vérité, celui que le monde est incapable d'accueillir parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Vous, vous le connaissez, car il demeure auprès de vous et il sera en vous* » (Jn 14,17).

Notons que la même expression « l'Esprit de vérité » (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), également présente en 1 Jn 4,6, se réfère ici à l'Esprit Saint, ainsi que le concept qu'il habite (« être dans ») dans les croyants (en Jn 4,4 : « l'Esprit qui agit en vous »). En outre, les textes se ressemblent dans le contraste entre le « vous » des disciples qui « connaissent » l'Esprit, et « le monde » qui « ne le connaît pas ». Dans l'Évangile, le « monde » ne peut pas « recevoir » l'Esprit car « il ne le voit pas » et « ne le connaît pas ». Dans l'épître, en revanche, celui qui « n'appartient pas à Dieu » (étant du « monde »), « n'écoute pas » les croyants (« nous ») (cf. 1 Jn 4,6).

Voyons maintenant ce que signifie l'affirmation du v. 4 : « vous avez vaincu ces faux prophètes » ?

Le verbe grec νικάω (dompter, vaincre, triompher) indique la victoire et la nette supériorité sur l'adversaire tant au sens physique que métaphorique. Dans l'Apocalypse, le verbe est utilisé avec des accents de force et de violence pour indiquer la victoire provisoire des forces du mal sur les forces du bien (cf. Ap 11,7 ; 13,7), tandis que tout le NT est traversé par la proclamation de la seule victoire définitive : celle du Christ sur la mort (cf. 2 Tm 1,10), à laquelle tous les

chrétiens participent dans leur lutte quotidienne contre les forces du mal (cf. Rom 12,21 ; 1 Jn 2,13.14 ; 5,4 ; Ap 3,21 ; 15,2).

Dans la tradition johannique, malgré les apparences, le verbe νικάω certifie que les croyants sont du côté de Dieu puisque c'est ce côté-là qui est victorieux dans la lutte contre le monde (d'où les adversaires sont sortis) : « En ce monde vous êtes dans la détresse, mais prenez courage, j'ai vaincu (νικάω) le monde ! » (Jn 16,33) annonce Jésus. On sait par ailleurs que le Paraclet, l'Esprit que le Père et Jésus envoient, « confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement [...] en matière de jugement le prince de ce monde a été jugé » (Jn 16,8.11). Justement, la victoire est motivée dans l'épître par la présence dans les croyants de « l'Esprit qui agit en vous », qui les soutient dans leur lutte et qui manifestement « est plus puissant » que l'esprit de l'Antichrist qui domine le monde<sup>48</sup>.

À la fin du v. 5, l'auteur passe du thème de la parole à celui de l'écoute. Le verbe « écouter » (ἀκούω) relie les vv. 5 et 6. Dans l'Évangile de Jean, la capacité d'écouter Jésus constitue avant tout un critère pour discerner qui appartient à Dieu et qui appartient au diable ; par exemple :

« Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage ? Parce que vous n'êtes pas capables d'écouter ma parole » (Jn 8,43).

« Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu ; et c'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne m'écoutez pas » (Jn 8,47).

« Quiconque est de la vérité écoute ma voix » (Jn 18,37).

De plus, dans l'Évangile, le verbe « écouter » (ἀκούω) est souvent relié au verbe « suivre » (ἀκολουθέω). Deux passages peuvent être mentionnés : Jn 1,37 sur les deux disciples qui écoutent Jésus et le suivent et Jn 10,27 sur les brebis qui écoutent et reconnaissent la voix du Pasteur.

Un dernier aspect qui mérite d'être souligné dans le commentaire de ces trois versets est l'emploi des mots « vous » (v. 4), « eux » (v. 5) et « nous » (v. 6). Dans un premier temps on pourrait penser que l'auteur veut opposer trois groupes de personnes au lieu de deux. Cependant, la conclusion de la deuxième partie (v. 6), qui oppose « l'esprit de vérité » et « l'esprit de l'erreur », en évoquant la distinction initiale entre « appartenir à Dieu » et « appartenir au monde » (vv. 4-5), montre que, même à l'intérieur de cette triple distinction (« vous », « eux », « nous »), il y a plutôt un dualisme. En effet, le « vous » et le « nous » appartiennent au même groupe de personnes, dont il est dit qu'elles « appartiennent à Dieu » (4a.6a), et s'opposent à un autre groupe, « eux », qui

---

<sup>48</sup> Ce motif de victoire n'est pas isolé dans 1 Jean : en 2,13-14, nous lisons que les « jeunes gens » (νεανίσκος) ont vaincu « le Malin » (ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν) et en 5,4 tous ceux qui sont né de Dieu (πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ) ont vaincu « le monde » (νικᾷ τὸν κόσμον).

« appartiennent au monde » (v. 5). Le « nous » inclut donc le « vous » et s'oppose à « eux ». Compte tenu de cette origine, le « nous » et le « vous » pourraient être appelés « enfants de Dieu », tandis que « eux » seraient des « enfants du monde ».

Il n'est donc pas surprenant que l'auteur de l'épître fasse de l'écoute de « nous » le critère de l'appartenance à Dieu (4,6)<sup>49</sup>. Si l'écoute de Jésus était le critère d'appartenance à Dieu, l'écoute de la communauté témoignant de Jésus est le critère de la connaissance de Dieu : « Celui qui connaît Dieu nous écoute ». L'auteur est sûr d'exprimer les convictions collégiales de l'Eglise, qui seront reconnues comme telles par tous les croyants. Ceux qui se ferment à ce message appartiennent à « l'esprit qui égare ».

#### 4. Analyse des mots clés

Une des principales particularités lexicales de cette péricope est la répétition fréquente du terme « esprit » (quatre fois au singulier et une fois au pluriel), qui contraste avec le terme « chair » (souvent considéré comme l'antonyme de « esprit »), utilisé ici une seule fois<sup>50</sup>. Le sens du mot grec πνεῦμα peut aller du simple « vent » (cf. Jn 3,8) au sens plus élevé d'« esprit ». Pour être précis, nous pouvons distinguer différentes significations du mot « esprit » dans le NT :

(1) le souffle ou principe de vie que Dieu met dans les êtres humains (cf. Zc 12,1), de sorte que Dieu est le « Père des esprits » (cf. Hb 12,9 ; Ap 11,11) ;

(2) la faculté supérieure de la nature humaine, le siège de l'intelligence, du sentiment et de la volonté, tout comme nous disons de quelqu'un qu'il est « noble d'esprit » ou qu'il est « sans esprit » (cf. Mt 26,41 ; Lc 1,47 ; 1 Cor 7,34).

(3) l'âme humaine ayant quitté le corps pour entrer dans le « monde des esprits » (cf. Lc 23,46 ; Ac 7,59).

(4) d'êtres célestes qui occupent une certaine place au-dessus de l'humanité, c'est-à-dire les bons esprits ou les anges, et les mauvais esprits ou les démons (cf. Mc 1,27 ; Ac 23,9 ; Hb 1,14).

(5) l'Esprit de Dieu, l'Esprit Saint, répandu sur Jésus et donné par lui à ses disciples (cf. Mt 1,18 ; Lc 1,15 ; Rom 5,5).

Quel est le sens du mot πνεῦμα dans 1 Jn 4,1-6 ? Si l'« esprit » donné par Dieu aux apôtres (cf. 1 Jn 3,24) est bien l'Esprit Saint, ici l'auteur ne peut qu'affirmer que ceux qui nient l'incarnation du Christ non seulement n'ont pas reçu l'Esprit de Dieu, mais qu'ils agissent même sous l'influence d'un esprit mauvais, l'« esprit de tromperie » (4,6), l'« esprit de l'Antichrist » (4,3) ! On peut conclure que nous

---

<sup>49</sup> Il est intéressant de constater que le nombre d'occurrences de « Dieu », dans le v. 6 qui parle de « nous » (trois fois), est égal dans le v. 5 à celui de « monde », dans le passage qui parle d'« eux » (trois fois).

<sup>50</sup> Le lecteur est frappé par le sens résolument positif du terme « chair » (σάρξ), contrairement à la première occurrence de ce substantif en 2,16 (« la convoitise de la chair »), où l'on pouvait facilement entrevoir un sous-entendu négatif.

avons surtout une combinaison entre le sens (5) et (4), le Saint-Esprit et l'esprit mauvais. Ainsi, le texte suggère que le discernement consiste à évaluer non pas tant les personnes elles-mêmes que ce qui les anime, c'est-à-dire les esprits.

## **5. Conclusions**

Le paragraphe tout entier est construit en antithèse. Du premier au dernier verset, l'auteur oppose deux esprits. Au dernier verset, les deux esprits sont désignés, suivant une habitude courante à l'époque, comme l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur, d'égarement. Après avoir invité ses lecteurs au discernement des esprits (4,1.6), l'auteur peut désormais se consacrer au sujet plus précis de sa lettre, à savoir comment aimer Dieu que l'on ne voit pas. Il aborde ce point durant tout le reste du chapitre 4.

## Séance 6 : 1 Jean 5,1-12 et 13-21

### 1. Lecture

- <sup>1</sup> Tous ceux qui croient que Jésus est le Christ sont enfants de Dieu ; et ceux qui aiment le Père, lui qui fait naître, aiment aussi celui qui est né de Dieu.
- <sup>2</sup> Voici à quoi nous reconnaissons que nous aimons les enfants de Dieu : c'est si nous aimons Dieu et si nous mettons ses commandements en pratique.
- <sup>3</sup> En effet, aimer Dieu, c'est obéir à ses commandements. Et ses commandements ne sont pas pénibles,
- <sup>4</sup> car tout enfant de Dieu est vainqueur du monde. Et le moyen de remporter la victoire sur le monde, c'est notre foi.
- <sup>5</sup> Qui donc est vainqueur du monde ? C'est seulement celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu.

<sup>6</sup> C'est lui, Jésus Christ, qui est venu grâce à l'eau et grâce au sang. Il est venu non pas avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang. Et c'est l'Esprit saint qui en témoigne, car l'Esprit est la vérité.

<sup>7</sup> Il y a donc trois témoins :

<sup>8</sup> l'Esprit Saint, l'eau et le sang, et tous les trois sont d'accord.

<sup>9</sup> Nous acceptons le témoignage humain ; or, le témoignage de Dieu a bien plus de poids, et son témoignage concernait son Fils.

<sup>10</sup> Ainsi, celui qui croit au Fils de Dieu a accueilli ce témoignage ; mais celui qui ne croit pas Dieu fait de lui un menteur, puisqu'il ne croit pas au témoignage de Dieu concernant son Fils.

<sup>11</sup> Et voici ce témoignage : Dieu nous a donné la vie éternelle et cette vie nous est accordée grâce à son Fils.

<sup>12</sup> Celui qui a le Fils a cette vie ; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie.

<sup>13</sup> Je vous ai écrit cela afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu.

<sup>14</sup> Voici l'assurance que nous avons devant Dieu : si nous lui demandons quelque chose de conforme à sa volonté, il nous écoute.

<sup>15</sup> Et si nous savons qu'il nous écoute, nous avons aussi la certitude d'obtenir ce que nous lui avons demandé.

<sup>16</sup> Si quelqu'un voit son frère ou sa sœur commettre un péché qui ne mène pas à la mort, qu'il prie, et Dieu donnera la vie à ceux dont les péchés ne mènent pas à la mort. Mais il y a un péché qui mène à la mort, et ce n'est pas à propos d'un tel péché que je demande de prier.

- <sup>17</sup> Toute mauvaise action est un péché, mais tout péché ne mène pas forcément à la mort.
- <sup>18</sup> Nous savons qu'aucun enfant de Dieu ne continue à pécher, car le Fils de Dieu le garde et le Mauvais ne peut rien contre lui.
- <sup>19</sup> Nous savons que nous appartenons à Dieu et que le monde entier est au pouvoir du Mauvais.
- <sup>20</sup> Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence nous permettant de reconnaître le Dieu véritable. Nous sommes unis au Dieu véritable grâce à son Fils Jésus Christ. C'est lui le Dieu véritable, c'est lui la vie éternelle.
- <sup>21</sup> Mes enfants, gardez-vous des faux dieux !

## 2. Structure

Différents découpages peuvent être proposés pour interpréter ce dernier chapitre. Je choisis de le répartir en trois parties : vv. 1-5 ; 6-13 ; 14-21.

## 3. Interprétation du texte

### 3.1. Première partie (vv. 1-5)

Dès le début du v. 1, Jean indique le terme qu'il cherche à développer ensuite : le verbe « croire » (πιστεύω)<sup>51</sup>. À deux reprises déjà, brièvement, il a anticipé le sujet de son exposé. Il faut rappeler ces passages précédents car ils éclairent ce chap. 5 :

- en 3,23 c'est le premier emploi du verbe « croire » : « Or voici son commandement : croire au nom de son Fils Jésus Christ et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné le commandement ».
- la deuxième mention du verbe apparaît en 4,16 : « Et nous, nous ayons connu et cru l'amour que Dieu a pour nous (en nous) ».

On observe qu'en 3,23 comme en 4,16, le verbe « croire » est associé au thème de l'amour. Maintenant, en 5,1 l'auteur associe à nouveau la foi en Christ et l'amour de Dieu. Cette fois, aimer le Père, c'est-à-dire celui qui nous a engendré, implique qu'on aime également celui qui est né de lui (5,1b). Une exigence qu'on peut entendre comme précédemment en tant qu'amour pour les autres enfants de Dieu, mais aussi pour le Fils de Dieu.

Au v. 2, l'auteur s'interroge sur le véritable amour des frères. Il retourne en quelque sorte le critère précédent : l'amour des frères implique l'amour de Dieu puisque le frère est né de lui, puisqu'il est son enfant : « Nous savons que nous aimons les enfants de Dieu, écrit-il, lorsque nous aimons Dieu et que nous

---

<sup>51</sup> Dans un passage donné, il emploie massivement un terme, ici le verbe « croire » ou le mot « foi » (de même racine en grec πιστεύω et πίστις).

pratiquons ses commandements ». Le raisonnement se poursuit jusqu'au verset suivant où Jean revient sur la pratique de commandements comme signe de l'amour de Dieu.

Au v. 3, l'auteur fait justement remarquer que les commandements de Dieu ne sont pas des « fardeaux » (βαρύς). Il est important d'examiner ce que recoupe le mot « fardeau » ailleurs dans le NT. Deux passages des Évangiles de Matthieu permettent de comprendre l'importance de ce terme dans la controverse entre Jésus et les Juifs :

- dans le premier, Jésus fustige les pharisiens, car « ils lient de pesants *fardeaux* (βαρύς) sur les épaules des hommes » (Mt 23,4 ; en Lc 11,46 on trouve le terme φορτίον). Ici, Jésus désigne par « fardeaux » les nombreuses prescriptions de la Loi ;

- dans le deuxième, Jésus s'adresse à tous ceux qui peinent sous le poids des « fardeaux », en les proposant à la place du sien car, dit-il, « mon joug est facile à porter et mon *fardeau* (φορτίον) léger » (Mt 11,30).

L'auteur de l'épître prend à son compte cette image des « fardeaux » qui évoque la Loi et les commandements de l'AT pour définir l'amour de Dieu. L'observance des commandements devient désormais non seulement la forme concrète de l'amour pour Dieu, mais elle donne au chrétien la confirmation définitive que l'amour pour les frères est vrai et conforme au dessein de Dieu. On pourrait conclure qu'un amour authentique est un amour obéissant<sup>52</sup>.

Aux vv. 4-5, Jean retourne au thème signalé au début du chapitre : « croire » en Christ.

Le croyant, celui qui est né de Dieu, est qualifié de vainqueur du monde. Les écrits de Jean parlent de la mort du Christ en terme de victoire. Jésus lui-même, dans l'Évangile, reconforte ses disciples par l'assurance de sa victoire (cf. Jn 16,33). Le langage de la victoire des vv. 4-5 rappelle également l'image de la bataille finale<sup>53</sup>. L'auteur des sept lettres dans l'Apocalypse attribue le titre de « vainqueur » au croyant (cf. Ap 2,7.11.17.26 ; 3,5.12.21). Lorsque l'auteur de l'épître désigne les croyants par le même terme, il leur donne à lire leur identité de chrétiens à la lumière de celle du Christ, vainqueur du monde. Le vainqueur du monde n'est pas simplement la personne qui croit – d'une certaine manière, les adversaires le font aussi – mais « seulement celui qui croit que Jésus est le Fils de

---

<sup>52</sup> En associant l'amour de Dieu et l'obéissance aux commandements, l'auteur reflète à nouveau un héritage juif : « l'amour, c'est l'observation de ses lois, l'attention aux lois, c'est la garantie de l'incorruptibilité » (Sag 6,18) ou « Les paroles des commandements que je te donne aujourd'hui seront présentes à ton cœur » (Dt 6,6).

<sup>53</sup> Dans le v. 4 nous trouvons un *hapax* : le substantif « victoire » (νίκη). Le synonyme νίκος est toujours utilisé ailleurs (cf. Mt 12,20 ; 1 Cor 15,54-57). Le nom « foi » (πίστις) est employé seulement ici dans les écrits johanniques, bien qu'il se retrouve deux cent quarante-trois fois dans tout le NT.



Dieu ». L'élaboration de ce thème sera développée par la suite dans les vv. 6-13 qui servent de lien entre la foi et la vie éternelle (5,13)<sup>54</sup>.

### 3.2. Deuxième partie (vv. 6-13)

La deuxième partie se laisse facilement délimiter par la répétition des mots « témoigner » (μαρτυρέω) et « témoignage » (μαρτυρία). Deux petites sous-parties s'articulent : 1) la première mentionne les trois témoignages : l'eau, le sang et l'Esprit (vv. 6-8) ; 2) la deuxième s'organise autour du plus grand témoignage, celui de Dieu à propos du Fils (vv. 9-13).

Au v. 6, Jésus reçoit le nom de Messie, en grec Χριστός, par lequel les chrétiens le désigneront désormais : Jésus Christ. Pour parler de la venue de Jésus Christ, l'auteur renvoie à deux éléments : l'eau et le sang. L'affirmation est suivie d'une correction qui insiste sur la double modalité de la venue du Christ : « non par l'eau seulement, mais par l'eau et par le sang » (v. 6).

Différentes propositions peuvent être faites pour interpréter le sens de ces deux symboles :

- l'eau peut évoquer le baptême de Jésus au Jourdain. En parlant du baptême qu'il administrait, Jean le Baptiste oppose son baptême « dans l'eau » au baptême « dans l'Esprit » (cf. Jn 1,31-34).
- le sang fait allusion à la mort sur la Croix et désigne la Passion du Christ. Dans 1 Jn 1,7, l'auteur y fait référence : « Le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché ». Il prouve ainsi l'importance qu'il accorde à la purification des péchés par le sang.

Certains commentateurs pensent, toutefois, que l'auteur de l'épître voudrait parler ici de deux sacrements : le baptême et l'eucharistie. Pour d'autres, l'auteur renvoie à la scène de la Croix (cf. Jn 19,34-35), lorsque Jésus est percé d'un coup de lance : « il en sortit du sang et de l'eau » (bien que les termes soient inversés : eau et sang dans l'épître, sang et eau dans l'Évangile). Mais nous pouvons également proposer une autre interprétation.

Notons que le rôle de l'Esprit est également lié à cette venue par le sang et l'eau. La suite du v. 6 introduit en effet l'Esprit : « Et c'est l'Esprit saint qui en témoigne, car l'Esprit est la vérité ». Lorsque Jésus promet que « celui qui croit en moi, comme l'a dit l'Écriture : “De son sein couleront des fleuves d'eau vive” » (Jn 7,38), ses disciples ne comprennent pas le sens de ses paroles. Or, Jésus leur annonce à ce moment-là sa mort et la venue de l'Esprit : « Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore

---

<sup>54</sup> L'auteur vient d'insister sur la spécificité de la condition chrétienne. Selon l'interprétation donnée, Jean laisse deviner la figure du Christ derrière le profil du croyant. Du v. 6 au v. 12, l'auteur déplace la figure qui était à l'arrière-plan, pour la mettre sur le devant de la scène.

d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7,39). Dans ce cas, par les trois mots « eau », « sang » et « Esprit », l'auteur de l'épître veut tourner les regards de ses lecteurs vers la mort de Jésus. La véritable venue salvifique à travers l'eau n'est pas le baptême de Jean dans l'eau du Jourdain, mais le sang et l'eau sortis du côté de Jésus lorsqu'il a été transpercé. L'Esprit vivifiant n'était pas simplement celui descendu sur Jésus lors de son baptême sous la forme d'une colombe, mais l'Esprit qui coule du sein de Jésus après sa mort.

Une des grandes intuitions théologiques de Jean consiste à attribuer à l'Esprit un rôle plus particulier dans l'interprétation de la mort du Christ. L'Esprit rend témoignage car « il est la vérité » (v. 6), affirme l'auteur de l'épître. Dans l'épisode du coup de lance, l'évangéliste dit à peu près la même chose à propos du disciple présent au pied de la croix : « Celui qui a vu a rendu témoignage et son témoignage est conforme à la vérité » (Jn 19,35). L'Évangile de Jean valorise fortement l'influence de l'Esprit dans le témoignage du disciple aimé et des disciples de Jésus en général (discours d'adieux : Jn 15 ; Lc 22). Le disciple est appelé à porter le témoignage et il le fait dans la mouvance de l'Esprit qui lui a été donné lors de la Crucifixion. Il n'est pas pour autant un témoignage au sujet d'un mort ou sur la mort de Jésus. Et la deuxième sous-partie (vv. 9-13) s'attachera à faire découvrir ce témoignage de Dieu lui-même sur la vie, la vie éternelle communiquée par le Fils.

Après le court passage sur le témoignage de l'Esprit, de l'eau et du sang, au v. 9 l'auteur parle du témoignage de Dieu lui-même. Il est évident que ce témoignage est plus grand que celui des hommes, néanmoins il est difficile de préciser qui sont ces hommes. Différentes interprétations peuvent en effet être données :

- on peut se demander s'il s'agit des hommes au sens général. Mais dans le quatrième évangile, le témoignage humain est souvent opposé à celui de Dieu (cf. Jn 5,41-47 ; 7,16-18, etc.). Il serait dès lors surprenant que l'auteur de l'épître fasse ici allusion aux hommes en général pour passer ensuite au témoignage de Dieu.

- une deuxième solution peut être proposée. Selon l'interprétation proposée pour la première sous-partie, le témoignage en faveur de Jésus donné par l'Esprit, l'eau et le sang correspond au témoignage des disciples dans la communauté johannique. Leur témoignage est humain. Le sens de la phrase pourrait être le suivant : « Si nous acceptons le témoignage rendu par les disciples qui sont des hommes, alors, à plus forte raison, nous devons recevoir le témoignage de Dieu lui-même »<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Même si cette deuxième solution paraît satisfaisante, elle pose néanmoins problème au v. 10a car Jean valorise le témoignage de Dieu *à l'intérieur* du croyant : « Celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage en lui-même (ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ) ».

Bien que cette interprétation reste délicate, la suite éclaire le sens. Jean veut annoncer que le témoignage le plus grand que le croyant puisse recevoir est la « vie éternelle reçue » dans le Fils.

Avec « le témoignage de Dieu », l'auteur insiste donc à nouveau sur la filiation divine de Jésus. Les vv. 10 et 12, construits sur un double parallélisme, nous permettent de soutenir une telle interprétation :

10a : celui qui *croit* dans le Fils de Dieu

10b : celui qui *ne croit pas* en Dieu

12a : celui qui a le Fils *a cette vie*

12b : celui qui n'a pas le Fils *n'a pas la vie*.

L'auteur invite non seulement le croyant à confesser le Fils de Dieu, mais à mesurer la profonde signification de cette profession de foi. Elle le conduit en effet vers la vie. Croire devient un synonyme d'avoir la « vie éternelle ». L'auteur de l'épître part d'une affirmation fondamentale dans les communautés johanniques :

« Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait *la vie éternelle*. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3,16-17).

Le v. 11 l'affirme : « Et voici ce témoignage : *Dieu nous a donné la vie éternelle* et cette vie est en son Fils »<sup>56</sup>. Par conséquent, la vie éternelle des chrétiens, qu'ils ont reçue de Jésus, qui à son tour, en tant que Fils, l'a reçue du Père, constitue une preuve que Jésus est Fils de Dieu.

C'est précisément sur cette dernière relation d'identité que se développe le v. 12, constitué de deux propositions participatives en parallélisme antithétique qui abordent les deux cas opposés de « qui a » et de « qui n'a pas » le Fils<sup>57</sup>.

Le v. 13 se présente comme une conclusion du thème de la foi : croire au Fils de Dieu équivaut à avoir la vie éternelle. L'affinité de 1 Jn 5,13 avec Jn 20,31 est si évidente que certains exégètes y reconnaissent un signe clair de la dépendance de l'épître du quatrième évangile. Parlant des « signes que Jésus fit » (Jn 20,30), l'évangéliste conclut :

---

<sup>56</sup> En 2,24-25 déjà, immédiatement après avoir évoqué Jésus Christ et la négation du Fils, au moment où il fait mention de l'onction du Saint Esprit, l'auteur proclame la même annonce. Les deux passages (2,24-25 et 5,11) peuvent être mis en parallèle : « Vous aussi, vous demeurerez dans le Fils et dans le Père. Et telle est la promesse que lui-même nous a faite : la vie, la (vie) éternelle » (2,24-25). Et le témoignage : « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est en son Fils » (5,11). La promesse (2,25) correspond au témoignage (5,11).

<sup>57</sup> « N'avoir pas le Fils » est l'une des nombreuses expressions utilisées dans Jean pour indiquer ceux qui sont sortis de la communion des croyants avec le Seigneur.

« Ceux-là ont été mis par *écrit*, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le *Fils de Dieu*, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jn 20,31).

Outre la similitude lexicographique et thématique, notons la position finale analogue des deux textes dans leurs écrits respectifs. On peut donc affirmer que la fonction de ces textes est essentiellement la même. Les conclusions y résument le but principal de l'écrit : renforcer la foi des lecteurs dans le « Fils de Dieu », en montrant la grandeur du don de la « vie » reçu grâce à lui.

### 3.3. *Troisième partie* (vv. 14-21)

À première vue, l'épilogue (vv. 14-21) paraît difficile à structurer. Il semble composé de plusieurs pièces ou morceaux. Toutefois quelques éléments permettent de repérer une certaine organisation du passage. Il est marqué par la répétition de « nous savons » (οἶδαμε) aux vv. 15,18,19 et 20.

La définition même que Jean a donné de la foi chrétienne le conduit à parler maintenant de la prière de demande. Elle s'appuie sur une véritable assurance en Dieu (5,14). Comment faut-il comprendre ce terme d'« assurance » (παρησία) ? À trois reprises déjà dans l'épître l'auteur l'avait employé. Relisons ces textes :

- en 2,28, après la description de la venue de l'Antichrist, l'auteur annonce en contrepartie la venue du Christ par ces mots d'espérance : « Oui, maintenant, demeurez en lui, petits enfants, pour que, s'il venait à paraître, nous ayons pleine *assurance*, et non point la honte de nous trouver loin de lui à son avènement ».
- en 3,21, l'auteur redit son message d'espérance en des termes qui se rapprochent beaucoup de ceux du chap. 5 : « nous avons de l'*assurance* auprès de Dieu, et quoi que nous demandions, nous le recevons de Lui ».
- en 4,17, après avoir parlé longuement de l'amour de Dieu, l'auteur encourage ses destinataires à mettre leur assurance en Dieu : « Si l'amour est parfait en nous, alors nous serons pleins d'*assurance* au jour du Jugement »..

Dans le premier et le troisième passages le motif de l'assurance en Dieu est marqué par l'espérance de la venue du Christ. Dans le deuxième, la prière des enfants de Dieu s'appuie sur une confiance illimitée en Dieu. Elle a toute la liberté, le courage et l'audace (c'est le sens du mot grec : παρησία) d'un enfant à l'égard de son père. Il sait qu'il peut tout lui demander. Maintenant, en 5,15 l'auteur cherche à consolider davantage la foi des croyants : « nous savons que nous avons déjà les choses que nous lui avons demandées ».

Aux vv. 16-17, Jean mentionne le péché qui va à la mort. On s'est beaucoup interrogé sur ce « péché » ou ce « manque d'amour qui conduit à la mort » et pour lequel il ne faut pas prier. La sentence concerne probablement les adversaires qui renient délibérément le Christ en tant que Fils de Dieu. Ils se coupent de la communion en Christ, de la communauté. Maintes fois dans cette lettre l'auteur évoque ce contexte d'hérésie et d'apostasie. Lors de dernières recommandations,

dans l'épilogue, il veut encore avertir ses destinataires. En dehors de ce péché qui conduit vers la mort, ils peuvent intercéder pour les pécheurs.

Aux vv. 18-19, l'auteur poursuit le thème de l'assurance ; il affirme l'impuissance du Mauvais (v. 18) pour celui qui est né de Dieu, c'est-à-dire pour celui qui croit, qui appartient à Dieu. Toutefois cette assurance ne saurait priver le croyant de sa liberté. Il a reçu l'« intelligence » (διάνοια) pour connaître le chemin vers le Dieu véritable (v. 20). Dans ce passage de l'épître, le mot « intelligence » prend le sens de foi. Néanmoins, la foi n'est pas un objet définitivement acquis ; elle est de l'ordre du don à accueillir sans cesse qui se concrétise dans l'union avec « Dieu véritable grâce à son Fils Jésus Christ » (v. 20).

Le dernier verset met en garde contre les « idoles »<sup>58</sup>. Ce verset peut effectivement être compris à la lettre : la jeune communauté des chrétiens se voit de plus en plus exposée à la pression de l'environnement païen. Mais les « idoles » incriminées pourrait également être les adversaires. L'auteur résumerait donc dans la figure symbolique des « idoles » leur fausse image de Dieu, leur fausse christologie, leur indifférence à l'égard de la morale, leur prédilection pour le monde, en bref tout ce qui est représentatif de leur position et qui a déterminé la séparation définitive.

#### 4. Analyse des mots clés

En 1 Jn 5,7 la *Vulgata clementina* (1592) donne le texte suivant : « Car il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit ; et ces trois sont un ». Les mots soulignés, connus sous le nom latin de *Comma Johanneum*, ont fait l'objet de vives controverses après la première édition du NT d'Erasmus (1516)<sup>59</sup>. Il convient de rappeler les données les plus importantes du problème et les principales étapes de l'opposition entre catholiques et protestants.

Ce texte est la plus belle affirmation de la foi trinitaire dans le NT, supérieure même à Mt 28,19. Thomas d'Aquin, dans la *Somme* en fait l'argument scripturaire décisif en faveur des Trois personnes en Dieu.

---

<sup>58</sup> Le terme εἰδωλον revient dans les écrits johanniques seulement ici et en Ap 9,20. Il a pour racine le verbe signifiant « voir » (εἶδον), dont le sens principal est « image », « copie », et qui prend dans le grec classique une connotation négative. Le mot est utilisé pour désigner l'absence de vie. Homère s'en sert pour parler des « ombres », « illusions », « fantômes » ou « spectres » des défunts dans l'outre-tombe. Ce sens sera repris par la LXX lorsque les traducteurs y définissent des idoles. Les attestations néotestamentaires du mot εἰδωλον (cf. 1 Cor 8,4 ; 10,19 ; 12,2), avec ses composés – par exemple « temple d'idoles » (1 Cor 8,10), « idolâtrie » (Ga 5,20) et « chair sacrifiée aux idoles » (Ac 15,29) –, se fondent sur cette convention linguistique et entendent εἰδωλον au sens propre : représentation d'un faux dieu en vue de l'adoration.

<sup>59</sup> C'est seulement dans sa troisième édition qu'il l'inséra. Erasmus approuva de l'inclure dans son texte grec parce qu'il se trouvait dans un manuscrit grec qu'il connaissait : le Manuscrit 15, une traduction des actes du concile de Latran et qui se trouvait dans une bibliothèque d'un monastère à Dublin en Irlande.

Du point de vue de la critique textuelle, il n'y a aucun doute que le *Comma Johanneum* est localisé dans la tradition latine. À l'exception de quatre manuscrits très tardifs influencés du texte latin, la tradition grecque ignore absolument les trois témoins. Il en est de même pour la tradition syrienne, copte, éthiopienne et arménienne. Le *Comma* apparaît chez certains témoins de la *Vetus Latina* principalement d'origine espagnole. Par la suite, le *Comma* s'est introduit progressivement dans des manuscrits de la *Vulgata* et sera officialisé d'une certaine manière par le quatrième Concile du Latran (1215)<sup>60</sup> et par l'édition de la *Vulgata clementina*.

Reste une question : comment peut-on expliquer l'entrée du *Comma* dans le texte johannique ? L'explication la plus probable est celle d'une note marginale passée ensuite dans des manuscrits latins. L'origine en est vraisemblablement espagnole ou africaine. Érasme lui-même nous met sur la voie de cette explication : « Augustin, écrivant, dit-il, contre l'évêque arien Maximin, ignore le *Comma*, mais il allégorise, et démontre que l'Esprit, le sang et l'eau signifient le Père, car "Dieu est esprit" (Jn 4,24), le Fils, Verbe fait "chair", et l'Esprit-Saint, représenté par l'"eau" (Jn 7,38-39) » (*Contra Maximinuni* 2, 22, 3).

## 5. Conclusions

En fin de compte, on peut affirmer que toutes les preuves apportées et les enseignements donnés tout au long de l'épître ont un seul but : rendre les croyants capables de reconnaître et de fuir ces « idoles », ainsi que d'adhérer entièrement à Jésus Christ, le Fils du Père. Il est le seul véritable homme (4,2) à prendre comme modèle (2,6 ; 3,16), il est l'unique vrai Dieu (5,20) en qui croire (2,23 ; 4,2 ; 5,1.13), c'est Lui le seul vrai Sauveur (4,14), la vie éternelle de l'humanité (1,2 ; 5,20).

---

<sup>60</sup> Le premier endroit où le texte se lit en grec est dans la traduction grecque des actes du concile de Latran tenu en l'an 1215.

## Séance 7 : 1 Jean 4,7-17

### 1. Bref rappel des étapes de la *Lectio Divina*

#### 1.1. *Qu'est-ce que la lectio divina ?*

La *lectio divina*, « lecture divine », est une lecture priante de la Parole de Dieu intégrant toutes les autres formes de prière (action de grâces, louange, prière de demande, oraison). Elle est un véritable dialogue avec Dieu dans lequel Dieu nous parle en premier. Notre prière, notre parole est une réponse à Sa Parole en fonction de ce que l'Esprit Saint nous a permis de comprendre. On prie en commençant par lire/écouter la Parole de Dieu ; elle nous instruit, nous aide à comprendre, nous interroge et nous invite à Lui répondre ou à L'interroger à notre tour.

#### 1.2. *Méthode de la lectio divina*

Au XII<sup>e</sup> siècle, un moine, Guigues le Chartreux, théorise et rédige la méthode de la *lectio divina* pratiquée depuis plusieurs siècles dans les monastères. Les quatre étapes de la prière à suivre dans un ordre précis sont comme les barreaux d'une échelle qui mène à Dieu. Ce sont la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation.

##### 1) La lecture (*lectio*)

La première étape est la lecture d'un petit passage de la Bible. Dans la *lectio*, nous essayons de comprendre le passage dans son contexte historique, géographique et culturel d'origine :

- Quel était l'objectif religieux de l'auteur ?
- Quand et où a-t-il écrit ? Dans quelles circonstances ?
- Comment ce message a-t-il été reçu par les premiers destinataires ?

##### 2) La méditation (*meditatio*)

La *meditatio* cherche à savoir ce que le texte dit aujourd'hui au lecteur d'aujourd'hui. Deux questions peuvent guider notre méditation : Qu'est-ce que cette Parole me dit de Dieu ? Comment cette parole me parle-t-elle à moi personnellement ?

##### 3) La prière de réponse (*oratio*)

Cette réponse peut prendre la forme d'une action de grâce, d'une demande de pardon, d'une supplication pour soi ou pour d'autres personnes, d'une louange, d'une interrogation...

##### 4) La contemplation (*adoratio*)

La quatrième étape termine ce dialogue avec le Seigneur par un petit moment de silence et de paix, simplement dans la joie d'être en Sa Présence. Le tout doit amener celui qui pratique la *lectio divina* à *actio*, c'est-à-dire à mettre en pratique le fruit des quatre étapes décrits ci-dessus. Si je pratique la *lectio divina*, c'est pour mieux comprendre ce que je dois répondre à la Parole de Dieu à travers ma vie.

## 2. Structure littéraire du texte

<sup>7</sup> Très chers amis, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu. Toute personne qui aime est enfant de Dieu et connaît Dieu.

<sup>8</sup> Celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour.

<sup>9</sup> Voici comment Dieu a manifesté son amour pour nous : il a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous ayons la vie par lui.

<sup>10</sup> Et voici en quoi consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés ; il a envoyé son Fils qui s'est offert en sacrifice pour le pardon de nos péchés.

<sup>11</sup> Très chers amis, si c'est ainsi que Dieu nous a aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres !

<sup>12</sup> Personne n'a jamais vu Dieu. Or, si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour se manifeste parfaitement en nous.

<sup>13</sup> Voici comment nous savons que nous demeurons en Dieu et qu'il demeure en nous : il nous a donné son Esprit.

<sup>14</sup> Et nous avons vu et nous témoignons que le Père a envoyé son Fils pour être le sauveur du monde.

<sup>15</sup> Si une personne reconnaît que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en elle et elle demeure en Dieu.

<sup>16</sup> Et nous, nous savons et nous croyons que Dieu nous aime. Dieu est amour ; celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui.

<sup>17</sup> Ce que vise l'amour parfait pour nous, c'est que nous soyons pleins d'assurance au jour du jugement ; nous le serons parce que notre vie dans ce monde est semblable à celle de Jésus Christ.



### 3. Lecture interactive : questions et échanges sur le texte

Le thème de l'amour domine bien toute la séquence, mais toute une série de questions surgit après le parcours des passages étudiés aujourd'hui : d'où vient l'amour ? Comment se manifeste-t-il ? Pouvons-nous aimer Dieu et comment, puisqu'il est invisible ? Faut-il partir de l'amour de Dieu pour aller à son prochain ? Peut-on dire qu'aimer son frère est un signe de l'amour de Dieu ?

Répondre à ces questions et pratiquer dans le même temps une *lectio divina* n'est pas simple. Je propose de diviser le texte en trois parties : vv. 7-10 ; vv. 11-16 et v. 17.

#### 3.1. Première partie (vv. 7-10)

« Dieu est amour (ἀγάπη) »<sup>61</sup>. Avec cette phrase – unique dans toute la Bible – Jean résume ce que l'histoire du salut ne cesse de témoigner : Dieu choisit, pardonne et reste fidèle à son peuple malgré les trahisons et finalement, en Jésus Christ, il se manifeste comme amour qui se donne et se laisse crucifier. Le but et le résultat de l'initiative d'amour de Dieu, qui a envoyé son Fils dans le monde, sont le pardon de nos péchés afin de réaliser la pleine communion de vie avec lui.

On pourrait reprocher à l'auteur de ne pas reconnaître la symétrie dans la relation d'amour entre Dieu et l'homme. Dans la logique johannique, l'amour n'est pas quelque chose à rendre, mais à transmettre. La dynamique de l'amour n'est pas tant bidirectionnelle que circulaire. L'amour n'atteint pas sa plénitude dans le processus de retour à la source, mais lorsqu'il est reçu et transmis pour donner la vie, en rejaillissant sur les autres<sup>62</sup>.

L'équivalent hébreu du verbe grec ἀγαπάω (« aimer »), אָהַב ('*āhab*) embrasse tout le champ de l'affection humaine et divine : l'affection passionnée entre l'homme et la femme (cf. Ct 8,6), l'affection bienveillante envers un ami (cf. 1 Sam 20,17), l'amour pour Dieu (cf. Dt 6,5) ou pour sa Loi (cf. Ps 118,47) et, enfin, l'amour de Dieu pour Israël (cf. Dt 7,13). Le judaïsme hellénistique développe le concept grec d'ἀγαπάω<sup>63</sup> en soulignant que l'amour du prochain est enraciné en

---

<sup>61</sup> L'expression lapidaire « Dieu est amour » (vv. 8b, 16c), ressemble à d'autres affirmations johanniques sur Dieu : « Dieu est Esprit » (Jn 4,24) et « Dieu est lumière » (Jn 1,5), et déclare non seulement que Dieu aime l'humanité, mais que sa nature même est identifiée à l'amour.

<sup>62</sup> On peut s'étonner que l'auteur ne mentionne jamais l'amour de l'homme pour Dieu, qui est le commandement biblique par excellence (cf. Dt 6,5). Ce silence est cependant conforme à la logique de l'AT, qui parle de l'amour pour Dieu non pas directement, mais toujours dans le contexte de l'Alliance, c'est-à-dire en le mettant en relation avec l'observance des commandements (cf. Dt 10,12 ; 11,1.13).

<sup>63</sup> L'amour chez les Grecs avait plusieurs termes, dont quatre se retrouvent dans la LXX : 1) *éros* (ἔρως) = c'est l'amour qui brûle les cœurs et enflamme les esprits des amants et se déverse dans une relation charnelle ; 2) *philia* (φιλία) = il raconte l'amour fraternel que deux individus peuvent ressentir l'un pour l'autre, c'est-à-dire l'amitié ; 3) *agapè* (ἀγάπη) = qu'on traduit souvent par charité mais qui va décidément bien au-delà, désignait pour les grecs l'amour

Dieu, mais il le limite généralement aux compatriotes. Dans le NT, l'amour du prochain est étendu au-delà du cercle du peuple élu. L'amour dépasse la Loi et crée une nouvelle relation entre Dieu et l'homme et entre l'homme et l'homme. La pensée johannique insiste particulièrement sur l'amour du Père pour le Fils (cf. Jn 17,23 ; 14,21).

Ce lien entre Dieu et l'amour produit ses conséquences sur ceux qui choisissent ou non d'aimer. Deux exemples se dégagent ainsi : positif (« tous ceux qui aiment ») et négatif (« ceux qui n'aiment pas »).

L'expression du v. 7a : « aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu », souligne que l'amour, dans sa dimension horizontale, est une participation de l'amour de Dieu ; il a donc un caractère surnaturel et n'est pas une simple affection humaine. En d'autres termes, pour aimer vraiment, il faut être sous l'influence de l'amour qui vient de Dieu. C'est pourquoi, dans le même verset, le texte précise qu'une vie de charité implique une nouvelle génération de la part de Dieu, une naissance différente : « toute personne qui aime est enfant de Dieu » (v. 7b ; cf. 3,9.10 ; 5,1.2). Cette nouvelle naissance n'est pas une conséquence de l'amour du croyant, mais sa cause. C'est-à-dire que celui qui aime manifeste qu'il a été engendré par Dieu et qu'il l'est continuellement. On note que dans le v. 8, cette nouvelle naissance est liée à la connaissance de Dieu, qui a l'amour comme critère et condition préalable. Il ne s'agit pas de « connaître Dieu » et de l'aimer ensuite, mais au contraire, ce n'est qu'en aimant généreusement et sans égoïsme qu'il est possible d'entrer en harmonie avec Dieu et de le connaître vraiment d'une manière existentielle (cf. Lv 11,44 ; 19,2).

L'affinité de 1 Jn 4,9 avec Jn 3,16-17 est si évidente qu'il semble que l'auteur de l'épître paraphrase l'Évangile en décrivant l'envoi du Fils de Dieu, utilisant même le même vocabulaire à cette fin :

« Dieu, en effet, a tant *aimé* le monde qu'*il a donné son Fils, son unique, pour que* tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas *envoyé son Fils dans le monde* pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3,16-17).

Notons que, dans les deux textes, la raison et le but de l'envoi du « Fils unique » sont identiques : Dieu le fait pour donner la vie aux croyants. En outre, les textes s'accordent pour présenter le Fils comme le médiateur (voir « par lui ») du salut. Le « Fils unique » du v. 9 rappelle une figure importante de l'AT : il s'agit d'Isaac, « l'unique engendré » (μονογενής) d'Abraham, comme l'appelle Hb 11,17 : « Par la foi, Abraham, mis à l'épreuve, a offert Isaac ; il offrait le fils unique, alors qu'il avait reçu les promesses ».

Au v. 10, le Fils se voit confier le rôle de « réparation de nos péchés », ce qui implique une signification sacrificielle distincte. Jésus, le Fils unique et bien-

---

désintéressé, divin, universel ; et 4) *storgè* (στοργή) = représente les sentiments naturels et les instinctifs que nous avons pour les membres de notre famille, l'amour familial.

aimé, que le Père « n'a pas épargné, mais qu'il a donné pour nous tous » (Rom 8,32), a été immolé et tué, comme le bélier sacrifié par Abraham à la place d'Isaac. Grâce à l'intervention de Dieu, Isaac fut épargné, mais le bélier est mort ; de même, grâce à l'« envoi du Fils », qui fut « réparation de nos péchés » (v. 10), « nous » pouvons « vivre » (v. 9). Jésus évoque donc à la fois la figure d'Isaac, le fils qui n'est pas mort, et celle du bélier qui a été immolé.

Faisant allusion à l'histoire d'Abraham et d'Isaac, le texte révèle que l'« amour de Dieu » n'est pas possessif, puisque Dieu ne retient pas son Fils unique (tout comme Abraham n'a pas retenu Isaac, qui était prêt à l'offrir au Seigneur), mais le donne à nous, les hommes, afin que « nous vivions par lui » (v. 9).

Par son sacrifice, le Fils devient « propitiatoire » (ἱλασμός)<sup>64</sup>, c'est-à-dire victime de réparation de nos péchés (v. 10 ; cf. Lv 25,9 ; Nb 5,8 ; 2 M 3,33 ; Ez 44,27). Mais, comme nous le savons, c'est le monde entier qui bénéficie de l'avènement du Fils (v. 14b ; cf. 2,2). En décrivant cette bienveillance gratuite et totalement immotivée du Père, la péricope est marquée par une attitude admirative : « ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés » (en premier).

### **3.2. La deuxième partie (vv. 11-16)**

Jean réitère avec force : « Si c'est ainsi que Dieu nous a aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres ! ». Avant d'être un devoir imposé, l'amour est donc un don offert par Dieu. Jean note ensuite que la seule façon de faire l'expérience de Dieu est l'amour mutuel entre croyants : « si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour se manifeste parfaitement en nous ».

Le v. 12 affirme : « Personne n'a jamais vu Dieu ». Cette vérité, d'ailleurs, se retrouve également dans la conclusion du Prologue du quatrième évangile :

« Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (Jn 1,18).

Dans la première partie, les deux affirmations coïncident parfaitement : « personne n'est capable de voir Dieu ». Dans la deuxième partie, les deux affirmations sont distinguées et se présentent comme deux étapes d'une même expérience : christologique, dans l'Évangile, et ecclésiale, dans l'épître. Dieu s'est rendu visible et accessible dans un premier temps dans le sacrifice de son Fils Bien-aimé (Évangile), et continue à se rendre visible et accessible dans la pratique de l'amour de la communauté des croyants (épître).

---

<sup>64</sup> L'expression « offert en sacrifice » renvoie au sacrifice de Jésus Christ pour nos péchés. D'après l'Écriture, « le salaire du péché, c'est la mort » (Rom 6,23). Par Sa mort, Jésus a payé le prix encouru par nos péchés, afin de nous permettre de recevoir la vie éternelle (cf. Jn 3,16 ; Eph 2,1-5).

Le cœur du passage (vv. 13-16) ne se contente pas de répéter la vérité sur l'origine divine de l'amour, déjà affirmée dans les vv. 7-10, mais complète les autres pièces de la mosaïque des relations construites sur cet amour, tout en révélant sa nature intime. En quelques versets, « l'Esprit », « le Père » et « le Fils » (vv. 13-15) sont réunis dans le contexte du don qui exprime le vrai sens de l'amour. En effet, bien que le verbe « donner » (δίδωμι) n'apparaisse qu'une seule fois en référence à l'« Esprit » de Dieu, l'« envoi du Fils » est également un don du « Père » lui-même. Celui-ci, en donnant aux hommes le Fils et l'Esprit, se donne en quelque sorte lui-même.

Cet « amour », déjà parfaitement accompli, peut cependant être encore plus « accompli » (τελειόω) « en nous » et « avec nous » (12 et 17) en « s'aimant les uns les autres » (11.12). Mais pour devenir tel, il doit d'abord être « contemplé et témoigné » (14), « connu et cru » (16), c'est-à-dire pleinement saisi et accepté par l'homme. Le croyant certifie de ce processus d'assimilation de l'amour divin, par la « confession » (ὁμολογέω) que l'homme « Jésus est le Fils de Dieu » (15).

Dans cette deuxième partie, le thème de la foi reçoit également une importance particulière, bien qu'il n'apparaisse qu'à la fin (v. 16). Il est introduit par la mention de l'Esprit Saint (v. 13) qui, dans l'œuvre johannique, est toujours lié à l'approfondissement de la connaissance de Jésus et au développement de la foi et jamais directement à l'amour. Dans le quatrième évangile, en effet, la fonction de l'Esprit, en sa qualité d'« Esprit de vérité », est d'enseigner tout aux disciples et de leur rappeler tout ce que Jésus a dit (cf. Jn 14,26). Dans l'épître, la foi est présentée par l'auteur à la fois comme une expérience contemplative (v. 14a) qui devient témoignage (v. 14b), et comme une confession publique (v. 15) et une connaissance (v. 16a), dont la base est la reconnaissance (v. 16b) par la communauté johannique que Jésus est venu dans la chair (cf. 2,23 ; 4,2 ; 5,6 ; 2 Jn 7). Son objet est toujours Jésus et son envoi par le Père (v. 14.15).

L'auteur repense la réalité de l'intimité avec Dieu, exprimée dans le texte par le verbe « demeurer » (μένω). La formule de communion mutuelle des vv. 12.13.15.16(x2) est probablement une reformulation de la formule vétérotestamentaire de l'Alliance, avec la spécification que Dieu devient notre Dieu en demeurant en nous et nous son peuple en demeurant en lui. L'intériorisation annoncée par Jr 31,31-34 et Ez 36,24-28 se réalise pleinement : non seulement la Loi est déposée dans le cœur de l'homme, mais Dieu lui-même vient habiter en lui à la suite de l'incarnation du Fils. Il faut ajouter que cette relation d'intimité avec Dieu n'est pas seulement une réalité de la foi, mais qu'elle est déjà l'objet de l'expérience intérieure du baptisé, rendue possible par le don de l'Esprit Saint (v. 13).

### 3.3. Troisième partie (v. 17)

Le v. 17 souligne encore une fois la pleine confiance du chrétien au moment de la Parousie et met en évidence la conséquence de cette situation. Cette confiance eschatologique dépend du fait que, dès son existence terrestre, le disciple possède des traits qui le rendent conforme au Christ ressuscité. L'auteur veut probablement faire référence à la réalité de la filiation divine (3,2), à l'absence de péché (3,3.5), à la justice (3,7) et à l'amour (3,16), qui rendent le chrétien semblable à Jésus. C'est pour ces raisons que les croyants peuvent affronter le jour du jugement avec sérénité.

## 4. Conclusions

L'amour est une réception et un don à l'autre et non un simple retour à celui qui nous a aimé en premier. L'amour est fait pour être partagé et multiplié. Par conséquent, pour atteindre son « accomplissement » (τελειόω ; v. 12), il requiert une collaboration plus active de la part de l'homme. Dans cette perspective, on comprend mieux l'usage inhabituel des prépositions dans les expressions : « son amour se manifeste parfaitement en nous » (12) et « ce que vise l'amour parfait pour nous » (17). Si l'amour n'est pas reçu et transmis aux autres, il ne peut être accompli « en nous » car, dans la logique paradoxale de l'amour, plus nous donnons aux autres, plus nous nous recevons nous-mêmes. Ce détail souligne que l'amour demandé à la communauté implique un engagement individuel.

Saint Jérôme raconte que Jean, à la fin de sa vie, prié de prendre la parole dans l'assemblée eucharistique qui avait lieu à Éphèse, ne cessait de redire : « Mes petits-enfants, aimez-vous les uns les autres ». Et comme on lui demandait de varier un peu l'objet de ses exhortations il disait : « C'est le commandement du Seigneur. Il n'en est pas d'autre et il suffit » (Jérôme, *Commentaire de Galates*).

Pour saint Augustin, les paroles de l'Apôtre Jean sont en effet une joie pour les oreilles et « comme de l'huile pour une flamme » (Augustin, *Commentaire sur la première lettre de Jean*, Prologue).

Nous trouvons une affirmation similaire dans les paroles de Luther, qui s'est exclamé : « C'est une épître extraordinaire. Elle est capable d'élever les cœurs affligés » (Martin Luther, « Vorlesung uber den 1. Johannesbrief », *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 20, Weimar, 1898, p. 600).

## Bibliographie

- Yves-Marie Blanchard, *Les écrits johanniques : une communauté témoigne de sa foi*, Cahiers Évangile 138, Cerf, Paris, 2006.
- Fleinert-Jensen Flemming, *Commentaire de la première Épître de Jean*, Cerf, Paris, 1982.
- Jacek Oniszczyk, *La prima lettera di Giovanni. La giustizia dei figli*, Retorica biblica 11, Edizioni Dehoniane Bologna, Roma, 2009.
- Marie-Émile Boismard, Edouard Cothenet, *Introduction critique au Nouveau Testament Tradition Johannique*, Introduction à la Bible 4, Mame-Desclée, Paris, 1998.
- Rudolf Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
- Josep-Oriol Tuni, Xavier Aiegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1995.
- Raymond E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi, 1986.
- Raymond E. Brown, *The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, Anchor Bible 30, Doubleday, New York, 1982.
- Jean-Yves Leloup, *Les Épîtres de Jean*, Spiritualités vivantes, Albin Michel, Paris, 2014.
- Marie-Dominique Goutierre, « *Dieu est lumière, Dieu est amour* » : *lecture théologique de la première épître de saint Jean*, Parole et Silence, Paris, 2012.