NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

62 Nº 9 1935

La théologie des épîtres johanniques

Joseph BONSIRVEN

p. 920 - 944

https://www.nrt.be/en/articles/la-theologie-des-epitres-johanniques-3495

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA THÉOLOGIE DES ÉPITRES JOHANNIQUES

Un lecteur, même superficiel, des épîtres johanniques est inévitablement frappé par leur richesse doctrinale : certaines phrases apparaissent lourdes de signification. Il ne sera pas inutile de dégager et de présenter dans un ordre systématique la théologie de ces écrits, d'autant plus que les diverses parties de cette théologie sont exposées sans aucun ordre et que, sur certains points, les affirmations semblent, sinon contradictoires, tout au moins malaisées à concilier.

La doctrine des épîtres s'accorde pleinement avec celle du quatrième évangile, — et c'est tout naturel. Cependant deux différences sont à signaler. D'abord dans l'épître les questions proprement théologiques, à savoir le mystère de la personne de Jésus, tiennent une place restreinte : ces points de vue avaient été déjà traités dans l'évangile; ce livre est supposé connu des lecteurs de l'épître et ils ne peuvent comprendre parfaitement certaines énonciations sur le Fils de Dieu que s'ils sont familiers avec l'évangile. Par ailleurs le sujet qu'aborde l'épître ne demandait pas sur la divinité de Jésus les développements dans lesquels était entré le Maître discutant avec les Juifs.

En effet l'objet propre de l'épître est de fixer la doctrine de la vie chrétienne, de formuler les règles de la *gnose* chrétienne; et elle le fait beaucoup plus longuement que l'évangile, proposant même des aspects nouveaux, — et c'est là la seconde différence. Néanmoins, dans l'un et l'autre écrit ces directives pratiques sont données dans le même esprit : ce n'est pas du tout la tendance moraliste humaine, déterminant des consignes d'action et les fondant sur des considérations naturelles de perfection individuelle ou de mieux-être social; le mystique qu'était saint Jean ne pouvait concevoir la vie morale et religieuse du chrétien que comme une participation à la vie de Dieu, ses

vertus que comme une communion aux propriétés divines : l'amour, la vérité, la justice qui sont dans le chrétien dérivent de l'amour, de la vérité, de la justice qui sont en Dieu. Aussi bien la morale johannique est-elle constamment suspendue à Dieu et trouve-t-elle son foyer en Jésus-Christ, notre unique voie pour aller au Père; cette morale est donc essentiellement théocentrique et théologique, prenant pour motifs des vues sur Dieu et son Fils. Toutefois cette théologie n'est jamais présentée pour elle-même, afin de contenter nos curiosités : de là le sentiment, qu'elle laisse, d'être incomplète, d'être envisagée sous un jour relatif : le mystère divin n'est dévoilé que dans la mesure nécessaire à la direction et au soutien de notre conduite terrestre.

Cette doctrine johannique, quoique plus ordonnée à la vie pratique, garde la même forme que dans l'évangile et encore plus accusée : sans aucun appareil dialectique, les pensées sont présentées comme des réalités vécues, comme les expériences que fait l'Apôtre et que tous les chrétiens répètent après lui; elles sont groupées autour de quelques conceptions centrales, vie, lumière, amour, union à Dieu, connaissance et vision de Dieu; mais on a toujours l'impression que ces conceptions ne s'opposent pas, qu'elles ne sont chacune qu'un rayon divisé et réfracté de l'infinie lumière divine : contemplation synthétique et intuitive du mystique!

1. *Dieu.*

C'est bien lui qui domine et illumine tout l'horizon : le mot Dieu revient soixante-six fois (quatre-vingts fois seulement dans l'évangile) et le pronom indéterminé, le mystérieux « Lui » ramène encore l'attention vers le Principe souverain; Dieu est encore appelé Père (seize fois dans les trois épîtres, cent dix-huit fois dans l'évangile), désignation plus familière et confiante : on peut approcher sans crainte de celui qui est le Père de Jésus, et, par lui et en lui, le Père des hommes.

De Dieu il n'est jamais donné une définition formelle : il est manifesté, plutôt que défini, par ses attributs; et encore ces attributs sont-ils présentés surtout dans la participation qui en

est communiquée aux hommes. Lequel, parmi les attributs divins mentionnés, est l'attribut le plus immanent, l'attribut générateur ?

Ne serait-ce pas la vie ? Sans doute Dieu n'est jamais appelé la Vie, comme Jésus (v, 20; *J.* xiv, 6) (1); mais il a la vie en soi et il a donné au Fils d'avoir la vie en soi (*J.* v, 26); la vie éternelle qui se manifeste en Jésus était auprès du Père (1, 2); le Père envoie Jésus pour donner la vie (iv, 9); le témoignage, immanent au croyant, qu'il rend à son Fils, c'est qu'il donne la vie en lui (v, 12, 13, 20); les fidèles sont en communion avec Dieu, comme nous le verrons, dans la mesure où ils ont la vie. La Vie est donc bien un attribut divin, l'attribut fondamental, primordial, dans lequel Dieu donne participation à son être. Cet attribut n'est jamais défini, sauf par l'adjonction du qualificatif « éternel » : la vie éternelle : c'est l'être en sa forme la plus haute; il n'a pas de limitations; et son infinie perfection est signifiée par cette qualité qui n'appartient qu'à Dieu, l'éternité.

« Dieu est lumière et en lui il n'est aucune espèce de ténèbre » (1, 5) : voilà une première sorte de définition de Dieu. Afin d'en pénétrer toute la signification, rapprochons deux autres formules : Dieu est « le Dieu véritable », le chrétien « est dans le Véritable » et « Jésus-Christ est le Dieu véritable » (v, 20); bien que le Père ne soit jamais appelé Vérité, on peut affirmer que cet attribut lui appartient essentiellement : l'Esprit-Saint est Vérité (v, 6), tout comme le Fils (*J.* xiv, 6), les chrétiens ont la vie divine pour autant qu'ils sont dans la vérité, qu'ils ont la vérité. Dieu est Lumière, non seulement en raison de l'éclat éblouissant de son invisible Majesté, mais parce qu'il est le Principe d'où procèdent toutes les vérités et dans lequel tous les êtres fondent leur réalité : les essences, les qualités que nous voyons dans les créatures, ne sont que des ombres, des participations imparfaites et déficientes des attributs et de l'être divin : Dieu seul est véritablement bon, beau,

(1) Les références données sans autre indication se rapportent à la première épître.

saint... : il est le Véritable. Il est Lumière, Vérité, non seulement comme foyer des vérités, mais aussi comme source du bien moral : la Vérité est inséparable de la Sainteté.

« Dieu est amour » (IV, 8, 16) : autre définition : ne serait-elle pas la plus fondamentale ? Vie, Vérité, Lumière (*J.* VIII, 12; XII, 46) sont aussi attribuées au Fils; du Père, seul, il est dit qu'il est amour; amour toutefois qui se communique d'abord au Fils (*J.* XVII, 23, 26) et qui se répand par lui. De toute façon ce terme définit admirablement Dieu comme principe de procession, comme celui qui se donne : il manifeste son amour aux hommes en les constituant ses enfants semblables à lui, participant à sa nature divine (III, 1, 2), et aussi en leur envoyant son Fils pour leur donner la vie et divers biens surnaturels (IV, 9, 10, 14; III, 16).

Autres propriétés de Dieu : il est fidèle à accomplir ses promesses (I, 9), juste, modèle de justice (I, 9; II, 29; III, 7); il sait tout (III, 20), mais personne ne l'a jamais vu (IV, 12, 20); il est tout-puissant (IV, 4).

2. *Jésus-Christ.*

C'est en Jésus-Christ que saint Jean a connu Dieu : aussi est-ce de lui qu'il parle comme de l'objet de son expérience, celui sur qui il veut porter témoignage (I, 1-4); et pourtant la christologie de l'épître est beaucoup moins complète que celle de l'évangile. Elle est du même accent : le Jésus dont saint Jean nous montre ici l'action rédemptrice, dont il sent en son intime la présence spirituelle, est le même que celui dont il rapporte dans son évangile les discours sublimes. Les seules différences qu'on pourrait noter sont celles-ci : le Jésus de l'épître apparaît à la fois en quelque sorte plus transcendant, plus agissant comme Dieu et, par ailleurs, plus proche, objet d'un culte plus tendre : le « Lui » mystérieux est rapporté souvent au Fils autant qu'au Père, rappelant leur commune nature et leur commune activité; le « Celui-là », qui s'applique au Fils, respire une affection familière envers le Sauveur du monde.

Les titres donnés à Jésus fournissent déjà de précieuses

indications doctrinales. Tandis que l'évangile mentionne toujours le personnage historique nommé Jésus, l'épître ne prononce jamais ce nom sans une addition : Jésus-Christ (Jésus est le Christ, II, 22; V, 1; ne pas confesser Jésus de IV, 4 a un sens plus profond) ou Jésus, le Fils de Dieu (son Fils); la première forme est l'expression courante chez les chrétiens, le nom propre de Jésus, le second terme signifiant, moins sa dignité messianique au sens juif, que sa mission rédemptrice au sens chrétien; la deuxième forme traduit la foi à la divinité de Jésus. Cette même foi s'exprime par la désignation : le Fils de Dieu, le Fils... (vingt-quatre fois dans les épîtres); Jésus est appelé encore le « Monogène », ce qui signifie à la fois Fils unique et Fils bien-aimé (IV, 9); il est encore celui qui est « né de Dieu » (V, 18), ce qui met en relief son origine divine et en même temps sa qualité de principe de filiation divine pour tous ceux qui sont dits « nés de Dieu ». Il est encore nommé « le Verbe de Vie » (I, 1) et l'expression rappelle toute la théologie du prologue de l'évangile. On voit toutes les conclusions dogmatiques qu'on peut fonder sur ces appellations. D'autres textes nous permettent de préciser encore davantage.

Ce Fils de Dieu était d'abord préexistant auprès de Dieu : il est « la vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée » (I, 2); c'est pour cela qu'il est en possession de toute éternité de l'être, source de tous les êtres (I, 1); cette préexistence est supposée aussi par tous les textes affirmant que le Père a envoyé son Fils dans le monde. Préexistence auprès de Dieu, éternité, filiation divine véritable impliquent la divinité et la consubstantialité avec le Père : propriétés énergiquement accusées par la phrase qui met le « Fils de Dieu Jésus-Christ » sur le même rang que son Père, puisqu'il est comme lui « Dieu véritable et vie éternelle » (V, 20). La consubstantialité, la communauté d'opérations avec le Père sont encore marquées par les expressions qui associent le Fils au Père dans les opérations surnaturelles : « Grâce, miséricorde et paix viennent de Dieu le Père et de Jésus-Christ, le Fils du Père » (*2 J.* 3); nous verrons qu'on ne peut pas posséder le

Fils sans posséder le Père. Et pourtant ce Fils, égal au Père, reste dans la dépendance de son Principe : « de lui-même il ne peut faire que ce qu'il voit faire à son Père » (*J.* v, 19) : dépendance manifestée par la mission (le Père envoie son Fils) et par les intercessions que, même dans la gloire, le Fils adresse à son Père pour les péchés des hommes (II, 2). Jésus possède des qualités qui l'élèvent au-dessus de l'humanité : il est juste, comme Dieu (II, 1; III, 7), pur et sans péché (III, 3, 5).

Ce Fils, objet premier de son amour, Dieu, par amour pour le monde, dans un amour qui devance le nôtre, Dieu l'a envoyé dans le monde (IV, 9, 10, 14) : première manifestation du Fils (I, 2; III, 5, 8) et aussi de l'amour divin (IV, 9). « Le Verbe s'est fait chair » est-il dit dans l'évangile (*J.* I, 14) : saint Jean n'avait donc plus besoin de proclamer le dogme de l'Incarnation; il tient pourtant à le rappeler, peut-être contre les docètes qui niaient la réalité de la nature humaine de Jésus : le vrai chrétien confesse « Jésus-Christ venu en chair » (IV, 2; *2 J.* 7). Cette manifestation du Fils s'est faite en des conditions qui attestent la réalité de sa mission rédemptrice : l'eau de son baptême, qui communique à l'eau du baptême chrétien sa vertu régénératrice; le sang qu'il a versé à la croix, qui nous rachète et devient un breuvage de vie; à ces deux témoins se joint l'Esprit-Saint, qui, au cours de la vie terrestre de Jésus et dans son Église, le glorifie et lui rend témoignage (V, 6-8). Le Verbe de Vie (I, 1) ne pouvait se manifester que pour nous donner la vie (IV, 9), la vraie vie, la vie divine; pour cela il devait détruire les œuvres du diable, l'ennemi de Dieu, le principe de tout péché (III, 8) : aussi bien le Fils de Dieu, envoyé pour être notre expiation (IV, 10) par amour, livre sa vie pour nous (III, 16) : par là il enlève nos péchés (III, 5), son sang versé continue de purifier tous les péchés, les péchés du monde entier (II, 2): rédemption absolument universelle, et il le fallait puisque le Père avait envoyé son Fils comme Sauveur du monde (IV, 14). Jésus, qui se disait la Lumière du monde (*J.* VIII, 12; XII, 46), nous procure la foi en « nous donnant l'intelligence pour connaître le Véritable » (V, 20); en union avec

son Père, il est présent en l'âme des fidèles et en eux il accomplit toutes les opérations surnaturelles. Bien plus, il est toujours dans le ciel notre avocat et il intercède pour nos péchés (II, 1).

A la première manifestation dans l'Incarnation correspondra une seconde et dernière manifestation du Fils de Dieu : ce sera sa « parousie », sa venue solennelle pour le grand Jugement (II, 28; IV, 17) : ses fidèles éprouvent déjà toute l'assurance qu'ils auront devant lui en ce jour terrible : il ne les repoussera pas : bien plus ils lui deviendront semblables, prenant la vraie forme d'enfants de Dieu (III, 2).

Après sa première manifestation, le Fils de Dieu, une fois qu'il a donné sa vie pour nous et qu'il est devenu invisible, laisse sur terre des témoins : les disciples qui ont partagé sa vie attestent qu'il est bien celui qui apporte la vie au monde, et ceux qui accueillent leur message entrent comme eux en communion avec le Père et le Fils (I, 1-4; IV, 15) : ils deviennent enfants de Dieu.

3. *L'Esprit Saint.*

Les données de l'épître relativement à l'Esprit Saint sont très réduites : le lecteur est supposé connaître, d'après l'évangile, sa procession divine qui le constitue personne distincte, consubstantielle au Père et au Fils; ici il n'est parlé que de son action surnaturelle.

Il est la vérité (V, 6), propriété également du Fils et donc indice de divinité; il est l'esprit de vérité (IV, 6). Il est donné aux fidèles (III, 24), surtout pour leur communiquer des grâces de lumière : son onction leur enseigne toute vérité, les garantit contre les erreurs que répandent les antéchrists (II, 20, 21, 27) et leur permet de discerner des esprits de l'Antéchrist l'esprit de Dieu (IV, 1-3). C'est encore l'Esprit Saint qui rend au Fils de Dieu incarné le témoignage décisif, celui qui donne pleine valeur aux témoignages de l'eau et du sang (V, 6-8).

Il remplit aussi une autre fonction, fonction de lumière et fonction d'amour : présent et sensible aux âmes qu'il habite, il les assure qu'elles sont en communion avec Dieu (III, 24; IV, 13).

4. *Les fils de Dieu; la vie chrétienne.*

« Fils de Dieu », tel est le titre qui convient aux chrétiens, tandis que les autres sont les « fils du diable » (III, 10; V, 2); ce titre leur est donné par Dieu, comme témoignage de son amour : ce n'est donc pas un titre vain, ils sont réellement fils de Dieu (III, 1). C'est une réalité qui enrichit l'âme et lui infuse des facultés nouvelles : le chrétien est dit encore « né de Dieu », posséder en lui-même la semence de Dieu (III, 9) : que cette semence soit le Saint-Esprit, qu'elle soit le Christ à qui nous sommes incorporés, elle demeure et agit en nous comme un principe constant de génération divine : de même que le Fils de Dieu, en vertu de la génération éternelle, est toujours « né de Dieu » (V, 18), de même le chrétien, tant que la semence divine est vivante en lui, est « né de Dieu » : cette génération lui donne part à la nature divine. Est-il nécessaire de marquer la distance qui sépare ces deux « nés de Dieu »? Le Verbe de Dieu est Fils par nature, il est auprès de Dieu de toute éternité, il ne peut perdre cette propriété, il est consubstantiel au Père, et possède la nature divine dans son entier; pour nous, au contraire, qui ne sommes fils que par participation, nous pouvons perdre ce privilège, nous sommes en communion avec Dieu, mais de manière précaire et variable suivant la mesure de la grâce accordée à chacun et suivant la mesure de notre fidélité.

Qu'est-ce qui produit en nous cette filiation divine? Certaines phrases pourraient faire croire que nous devenons fils de Dieu par nos propres forces : notre foi et notre amour nous constitueraient dans cet état (V, 1; IV, 7). Ne prenons pas le change : si nos vertus, sous l'action de la grâce, peuvent nous y préparer, c'est l'amour de Dieu, amour premier ici comme partout, qui nous a donné d'être appelés et d'être réellement fils de Dieu (III, 1). Remarquons la contexture des phrases alléguées : « celui qui croit que Jésus est le Christ est né de Dieu » (V, 1); « celui qui aime est né de Dieu » (IV, 7); « qui fait la justice est né de Dieu » (II, 29) : il n'est pas dit qu'il devient fils de Dieu, mais seulement que la foi, l'amour, la justice du chrétien sont un signe et un effet de la génération divine dont il est l'objet.

Conclusion pleinement confirmée par les autres propositions relatives à celui qui est né de Dieu : il ne pèche pas et ne peut pas pécher en raison de la semence de Dieu qui est en lui (III, 29; V, 18) : c'est à la cause divine qu'est rapporté tout l'effet moral. Même remarque sur l'autre formule : « quiconque est né de Dieu triomphe du monde » (V, 4) et il en triomphe par la foi qui est un don de Dieu (V, 4, 5). Et il ne saurait en être autrement : nos vertus ne peuvent produire la grâce, corrélative de la filiation divine, mais c'est la grâce qui est le principe de nos vertus et de nos opérations surnaturelles.

Cette filiation divine est réalisée dès cette terre : elle ne peut y être qu'imparfaite, souvent affaiblie dans son effet par le péché que nous ne pouvons éviter, réduite à une ressemblance tout extérieure en raison de l'obstacle épais de notre corps : c'est seulement, au moment de la parousie du Fils de Dieu, quand, transformés par l'éclat de sa gloire, nous revêtirons la pleine ressemblance du Verbe, que nous apparaîtrons et serons vraiment fils de Dieu (III, 2); de même saint Paul gémissait, de concert avec toute la création, dans l'attente de la filiation (*Rom.* VIII, 19-23).

La filiation, produite par la semence de Dieu, est inséparable de la communion avec Dieu. C'est là un des principaux thèmes de l'épître : Saint Jean veut y inciter ses fidèles à garder l'union à Dieu. Les termes, par lesquels il désigne cette communion, dénotent déjà sa nature. Il se sert du mot paulinien κοινωνία, communion (I, 3, 6), communion liée à la communion avec les Apôtres, la communion divine supposant la communion ecclésiastique; communion avec le Père et le Fils, elle est participation aux biens que possèdent le Père et le Fils, c'est-à-dire à la nature divine.

Saint Jean reprend aussi les formules plus concrètes, que contient l'évangile. « Être de Dieu » (II, 16; III, 10; IV, 4, 6; V, 19; *3 J.* 11) : Dieu est le principe dont les chrétiens tirent leur nature surnaturelle, dont ils reçoivent l'influx, dont ils reconnaissent l'autorité. « Avoir le Père et le Fils » (II, 23 (I, 3), *2 J.* 9) ou « avoir le Fils » (V, 12, *2 J.* 9) comme le principe immanent

et générateur de vie éternelle. « Dieu demeure » dans le chrétien, comme un principe d'action et une force irrésistible (II, 27; III, 9; IV, 4, 12). Et voici l'autre point de vue, non plus Dieu en nous, mais nous en Dieu : « nous sommes ou demeurons en lui » (II, 5, 6, 24, 28; III, 6, 24; IV, 12, 13; V, 20), nous « demeurons en Jésus-Christ » (III, 6); nous « sommes dans le Véritable, en Jésus-Christ, Dieu véritable et vie éternelle » (V, 20), nous « demeurons dans le Père et le Fils » (II, 24) : être ou demeurer dans une personne divine ou dans les deux importe également une participation à la nature et à l'activité divines. Enfin la formule la plus compréhensive, qui implique interpénétration et interaction : nous « demeurons en Dieu et Dieu demeure en nous » (III, 24; IV, 13, 15, 16). Cette interaction exige que le chrétien veuille rester en communion avec Dieu (II, 5, 6, 27, 28). Mais elle suppose avant tout l'action de Dieu et sa présence, la possession de la semence divine : « celui qui demeure en Dieu ne pèche pas, parce que sa semence est en lui » (III, 6, 9); nous sommes assurés de la communion divine par la présence en nous du Saint-Esprit qui nous a été donné (III, 24; IV, 13).

D'autres expressions nous font connaître les conditions, les effets et aussi divers aspects de la communion divine. Du point de vue intellectuel, posséder Dieu c'est le connaître et le voir d'une connaissance unitive (voir plus loin) : d'où la nécessité de professer la foi chrétienne (IV, 15) et de garder la communion avec la vérité et avec la parole de Dieu : le chrétien est de la vérité, il reste dans la vérité, et, d'autre part, la vérité et la parole de Dieu demeurent en lui. Du point de vue pratique, communion divine et amour de Dieu se conjuguent, cet amour de Dieu qui se traduit par la fidélité aux commandements, par l'imitation de Dieu et la participation à sa justice, par la charité fraternelle...; nous y reviendrons. Le chrétien, fils de Dieu et en communion avec Dieu, doit participer aux attributs essentiels de Dieu.

D'abord à la vie, à la vraie vie, celle de Dieu. C'est le bien suprême, le seul qui importe, toujours supposé, bien qu'il ne soit pas très souvent mentionné. « Vie éternelle », tel est le contenu

de la promesse que Dieu nous a faite (II, 25) : cette vie sans fin, participation à la vie même de Dieu, est bien, en effet, le tout des grâces divines. Cette vie éternelle qui était auprès de Dieu se manifeste aux hommes dans l'Incarnation (I, 2), par la venue du Verbe de vie (I, 1) : l'économie chrétienne se ramène à cela : nous communiquer la vie divine. « Dieu a envoyé son Fils, son unique, dans le monde afin que nous vivions par lui » (IV, 9) et c'est dans son Fils que Dieu nous octroie la vie éternelle, en son Fils, qui est Dieu véritable et vie éternelle : et c'est en cela que consiste le témoignage que Dieu a porté en faveur de Jésus-Christ (V, 9-13, 20).

Cette vie éternelle est infusée au fidèle en même temps que la foi par laquelle il croit au nom du Fils de Dieu (V, 13) : car la foi incorpore au Fils de Dieu : avoir la vie et avoir le Fils sont deux aspects de la communion divine. C'est pour cela que le péché grave cause la mort et que, en le pardonnant, Dieu rend la vie (V, 16) ; le péché de haine, en particulier, est incompatible avec la possession de la vie éternelle (III, 15) ; par contre, l'introduction à la vie d'amour, tout comme l'entrée à la foi, fait passer de la mort à la vie (III, 14).

Le chrétien, vivant de la vie de Dieu, est aussi dans la lumière et dans l'amour.

Lumière et vérité, attributs divins, lui sont communiquées dans la foi.

Les principes sur la foi sont plus abondamment exposés dans l'évangile, qui raconte le drame de la lumière et des ténèbres, l'histoire des Juifs refusant leur foi au Verbe venu leur apporter la vie; toutefois l'épître fournit des données fort intéressantes.

« Et voici quel est son commandement, c'est que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ et que nous nous aimions les uns les autres, suivant qu'il nous en a donné le commandement » (III, 23). Ces mots nous enseignent que le devoir de la foi est un devoir primordial, mais qu'il est inséparable de l'amour, ce qui nous laisse comprendre que la foi ne sera pas réduite à une pure attitude intellectuelle.

Il est pourtant nécessaire d'insister sur ce côté intellectuel pour mettre en garde contre les faux prophètes qui travaillent à semer des hérésies. C'est donc un devoir pour un chrétien de professer sa foi, dans un acte public (II, 23; IV, 2, 3, 15). L'objet unique en est Jésus-Christ, mais envisagé sous divers angles. « Croire au nom du Fils de Dieu » (III, 23) importe une adhésion totale, par laquelle on s'abandonne au Verbe, comme à la lumière de l'intelligence, au guide de la conduite. « Croire (ou nier) que Jésus est le Christ » (V, 1; II, 22) nous paraît à première vue une formule insuffisante : Saint Jean assure qu'il a écrit son évangile « afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu... » (XX, 31) : il ne sépare pas la messianité de Jésus de sa divinité et elles sont inséparables; il ne suffit pas à un juif, parfaitement instruit des doctrines bibliques de voir en Jésus un messie transcendant, un être surhumain; il doit aussi confesser le Fils de Dieu et du même coup la lumière de la révélation chrétienne donne à sa foi juive toute sa valeur et toute sa signification. Par ailleurs nous ne pensons pas que saint Jean ait visé dans sa lettre des Juifs niant la messianité de Jésus. Y aurait-il eu à la fin du premier siècle des précurseurs de Marcion, détachant le Nouveau Testament de ses racines juives et refusant donc à Jésus le rôle et le titre de Messie? Rien ne permet de le supposer. Il ne reste plus que deux explications : saint Jean entendait *Christ* en un sens large de rédempteur; il joignait ce titre au titre de Fils de Dieu et le prenait un peu pour son équivalent (cfr V, 1 et V 5). Mais voici la formule pleine de la foi chrétienne, celle qui nous donne la victoire : « Croire que Jésus est le Fils de Dieu » (IV, 15; V, 5). Autre formule encore plus ramassée : « confesser Jésus », « confesser Jésus venu en chair » (IV, 2, 3) : l'accent porte, moins sur l'Incarnation, que sur ce nom de Jésus, qui en soi suggère tout le symbole chrétien. La foi à l'Incarnation s'exprime aussi équivalemment, mais avec une addition inappréciable, dans la déclaration : « Et nous, nous connaissons dans notre foi l'amour que Dieu a eu pour nous », à savoir l'amour que le Père nous

a témoigné en nous donnant son Fils comme sauveur du monde (IV, 14; cfr V, 20). Autre désignation de l'objet de la foi : « garder les enseignements reçus » (II, 24, 27), qui portent avant tout sur Jésus-Christ.

Comment se produit la foi ? Sur ce point les données de l'épître sont peu nombreuses, mais très suggestives. Le croyant n'est pas invité à faire un acte de foi aveugle : divers témoins viennent attester les titres de Jésus-Christ à notre croyance. Ce sont d'abord les témoins historiques de Jésus (I, 1-4; IV, 6); ce sont aussi les circonstances de sa manifestation terrestre et la vie surnaturelle de son Église, témoignages de l'eau, du sang et de l'Esprit (V, 6-8); enfin c'est le témoignage de Dieu, immanent au cœur du fidèle et qui consiste dans la certitude de la vie éternelle, donnée et expérimentée en Jésus (V, 10, 20) : cette assertion nous laisse entendre que la foi suppose une intervention intérieure de Dieu dans les cœurs. Cette intervention est désignée, explicitement quoique mystérieusement, comme l'onction de l'Esprit, qui nous vient de Jésus (II, 20, 27). Cette onction ne révèle pas au croyant les vérités à croire proposées par les prédicateurs chrétiens; elle l'illumine de la lumière de foi qui le fait adhérer à ces vérités; elle touche son intelligence afin qu'elle conçoive quelque sens des mystères à tenir; elle lui décèle combien les prédications des faux prophètes sont contraires à la vérité (IV, 1-3). C'est suivant la même ligne qu'il faut comprendre la déclaration : seul, celui qui est de Dieu écoute les témoins de Jésus (IV, 6) : ce mot est un écho de plusieurs paroles du Maître reprochant aux Juifs de ne pas croire parce qu'ils ne possédaient pas en eux-mêmes le témoignage, ni la connaissance de Dieu (*J.* V, 37, 38; VI, 45, 46; VIII, 47...) : défaut des dispositions morales nécessaires et privation des grâces surnaturelles.

C'est selon les mêmes principes que nous devons apprécier ce qui paraît donné comme fruits de la foi : ces fruits sont l'œuvre de Dieu dans la mesure où ils impliquent la justification initiale, ce qui n'exclut pas, du reste, la coopération de l'homme; ils sont davantage l'œuvre de l'homme s'ils sont la récompense

accordée aux mérites de l'homme justifié. Nous pouvons ranger dans la première catégorie la communion divine qui accompagne la foi : « si quelqu'un professe que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu » (IV, 15); « quiconque confesse le Fils possède aussi le Père » (II, 23, *2 J.* 9); il ne faut pas imaginer que l'homme arrive de lui-même à la foi et que celle-ci lui procure l'union à Dieu; les deux sont produites en même temps par la grâce divine, comme l'enseigne le concile de Trente (*sess.* VI, *ch.* 7) : « Dans la justification elle-même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit ensemble, par Jésus-Christ à qui il est inséré, la foi, l'espérance et la charité ». La victoire sur le monde que nous vaut aussi notre foi (V, 4, 5) est une grâce, dont notre fidélité peut accroître l'intensité et l'amplitude; de même la vie éternelle promise à ceux qui croient au nom du Fils de Dieu, vie de la grâce ici-bas, vie de gloire dans l'éternité (V, 13) et aussi la récompense pleine réservée à ceux qui gardent intacte la foi traditionnelle (*2 J.* 8).

Ces derniers mots, ainsi que les avertissements contre les faux-prophètes, contre les antéchrists, contre les esprits qui ne sont pas de Dieu (II, 18-28; IV, 1-3), montrent que les fidèles de saint Jean avaient à se préoccuper de défendre leur foi contre les gnostiques, qui prétendaient « dépasser » (*2 J.* 9) la croyance et la doctrine traditionnelles pour aboutir à une connaissance de Dieu, béatifiante et dispensant des commandements. Saint Jean promet aussi aux siens une connaissance de Dieu, tout à la fois sûre et pénétrante.

Il est frappant de remarquer combien volontiers saint Jean, tant dans son évangile que dans son épître, joint étroitement foi et connaissance (IV, 16) : ce n'est pas que la foi ait perdu pour lui son obscurité, qu'elle se soit muée en vision; mais elle est tellement ferme, et le cœur du croyant ressent une telle sympathie pour l'objet de sa croyance, qu'il en a comme une espèce d'intuition. Aussi bien, être chrétien, c'est connaître Dieu, connaître le Père, connaître celui qui était dès le principe (II, 3, 4, 13, 14; III, 1, 6; voir aussi IV, 7; V, 20; *3 J.* 11) : cette connaissance ne consiste pas simplement à admettre l'existence

de Dieu, à contempler dans les créatures le reflet de ses attributs; elle est, suivant le sentiment des interprètes, une science faite d'expérience, conséquence de la communion, une science connaturelle, diraient les scolastiques. Ce qui rassure sur l'authenticité et la parfaite sécurité de cette connaissance, c'est qu'elle ne provient pas d'une exaltation ou de considérations intellectuelles, elle exige une intégrité morale absolue : elle peut donc compter sur les grâces divines : en effet le méchant ne voit pas Dieu (*3 J.* 11); celui-là seul le connaît qui garde les commandements (II, 3), qui est sans péché (III, 6), qui pratique la charité (IV, 7); c'est à tort que le pécheur se vante de connaître Dieu (II, 4).

Ces remarques nous aideront à comprendre quelle valeur et quel sens il faut donner à une connaissance, à une certitude que saint Jean attribue au chrétien parfait : la certitude de posséder Dieu. En effet, il sait et assure qu'il est en communion avec Dieu (I, 6), qu'il est ou demeure en lui (II, 5, 6; III, 24; IV, 12-16; V, 20), qu'il est né de lui, qu'il est fils de Dieu (III, 9, 10; IV, 7; V, 1, 18), qu'il le voit et le connaît (II, 3-5; IV, 7; III, 6; II, 9, 10), qu'il possède la charité parfaite (II, 3-5; IV, 12, 17), qu'il a la vie éternelle en soi (III, 15).

Cette certitude n'est-elle pas la certitude de posséder la grâce sanctifiante? Or, c'est une opinion reçue dans l'école que personne, sauf révélation spéciale, ne peut posséder cette certitude. Les théologiens ajoutent tout ausitôt qu'on peut avoir de son état de grâce une connaissance conjecturale, qui peut prendre la force d'une certitude morale, de cette certitude morale suffisante et nécessaire aux décisions morales (1).

Sur quoi se fonde cette certitude? Elle peut d'abord se fonder sur des critères indirects, à savoir la production d'actes moraux ou religieux, la possession de vertus, qui supposent, les uns et les autres, l'intervention d'un agent surnaturel. C'est

(1) Voir saint Thomas, *Somme théologique*, I^{a} 2^{ae}, quest. CXII, art. 5, sur cette connaissance et les divers signes de la grâce.

aussi sur ce fondement que saint Jean base sa certitude de la communion divine : celui-là seul peut être assuré de demeurer en Dieu et de le voir qui demeure dans la foi et la charité : la foi qui consiste à professer que Jésus est Fils de Dieu et à se tenir aux traditions reçues (II, 23, 24; IV, 6, 15; V, 1, 13); la charité qui impose de pratiquer la justice (II, 29; III, 7, 10), de garder les commandements (II, 3, 4, 5; III, 22, 24), d'imiter la conduite du Christ, de marcher comme lui dans la lumière (II, 6; I, 6, 7), d'aimer ses frères (II, 10, 11; III, 10, 14, 15, 16, 17; IV, 12), de ne pas aimer le monde (II, 15), d'être exempt de péché (III, 6). Avec de pareils principes la voie est entièrement fermée à l'illuminisme quiétiste.

Nous pensons cependant que saint Jean, comme tous les mystiques, base sa certitude de posséder Dieu sur d'autres fondements. Les mystiques, en effet, non seulement déduisent de ses effets surnaturels la présence de Dieu en leur âme, mais ils affirment tous, — et c'est là un des caractères de l'union mystique — qu'ils sentent en eux-mêmes Dieu présent; cette conscience, cette connaissance expérimentale de Dieu, est universellement reconnue comme un sentiment commun à tous les mystiques, même par les théologiens qui leur refusent une connaissance immédiate de Dieu (1).

Il nous semble percevoir en saint Jean ce même sentiment. Ce n'est pas seulement en conclusion d'un raisonnement, même réduit à une illation extrêmement simple et rapide, qu'il peut s'écrier : « Nous savons que nous sommes de Dieu... nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence qui nous fait connaître le Véritable; et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ » (V, 19, 20). Nous pensons également que s'accordent davantage à cette connaissance expérimentale de Dieu : les insistances de l'Apôtre sur la connais-

(1) Sur ces questions voir : A. POULAIN, *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, 10e édition, Paris, 1922, p. XXVII, suiv., XXX, suiv., XLVI, suiv. (préface du P. Bainvel), 69-117; P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis, Cours de Théodicée*, Paris, 1932, I, p. 573-605 (Connaissance mystique et métaphysique).

sance et la vision de Dieu, apanage du vrai chrétien, ses affirmations sur l'onction du Saint-Esprit (II, 20, 27), sa déclaration sur le don de l'Esprit Saint par lequel Dieu nous donne l'assurance qu'il demeure en nous (III, 24; IV, 13). Dans ce dernier phénomène ne trouverions-nous pas, jointes en une seule, les deux sources où le mystique puise sa certitude de posséder Dieu : le Saint-Esprit d'une part, produisant en lui des effets surnaturels, et d'autre part lui conférant ce sens de Dieu, cette certitude d'une présence divine, dont il est impossible de douter ?

Cette connaissance expérimentale de Dieu, dont jouissait le disciple bien-aimé, était-elle une connaissance immédiate ou médiate ? Il est impossible de découvrir en ses enseignements aucune indication explicite. Néanmoins sa façon de parler suppose plutôt une âme qui a atteint Dieu autrement que par les voies indirectes du discours.

La sécurité de la gnose johannique éclate surtout quand elle en vient à la lumière et à la vérité, ces deux attributs divins, auxquels participe le chrétien, lumière et vérité prenant surtout une coloration morale. Le chrétien, en communion avec Dieu, doit être dans la lumière, comme Dieu est dans la lumière, pour cela bannir les ténèbres du péché en vivant dans l'imitation de Dieu (I, 6, 7); et c'est par l'avènement de la charité chrétienne que la lumière dissipe graduellement les ténèbres du monde (II, 8).

La Vérité est présentée, dans les mêmes termes que Dieu, comme un principe de communion divine : le chrétien est de la vérité (II, 21; III, 19); il est dans la vérité (*2 J.* 4; *3 J.* 1, 3), la vérité est en lui (I, 8; II, 4; *2 J.* 2), tout comme la parole de Dieu (I, 10; II, 5, 14); les chrétiens connaissent la vérité (*2 J.* 1, 2, 3), marchent dans la vérité (*2 J.* 4; *3 J.* 4), coopèrent à la vérité par l'hospitalité (*3 J.* 8). Ce dernier texte, et les autres qui imposent la pratique des commandements, la confession de ses péchés et la reconnaissance de son humilité devant Dieu, montrent bien que c'est par la droiture morale que le juste est en possession de la vérité divine.

La participation à l'amour est encore plus d'ordre moral et

donc, en principe, soustraite aux illusions. Nous disons en principe, car le gnostique prétend aussi aimer Dieu (IV, 20). Les enseignements de saint Jean sur l'amour sont d'une élévation difficile à réaliser et pourtant d'un réalisme irréprochable : c'est un des points sur lesquels l'épître paraît apporter du neuf.

« Dieu est amour » : quiconque est en communion avec Dieu doit aussi aimer. Remarquons que plusieurs fois saint Jean dit « aimer » sans autre détermination; dans le même sens il parle de l'amour de Dieu qui est dans le juste (II, 5, 15; III, 17; IV, 12, 16, 17, 18) : le juste, comme Dieu, se sent pressé de donner, de se donner. L'amour de Dieu, l'amour tout court, est, comme la vérité, un principe de communion divine : il demeure dans le chrétien (II, 5, 15; III, 17; IV, 12, 18), le chrétien demeure dans l'amour (IV, 16).

Cet amour se tourne d'abord vers Dieu, son objet souverain. Il impose premièrement une attitude pratique : garder les commandements (II, 5; V, 2, 3; *2 J.* 6), par suite l'amour de Dieu est incompatible avec l'amour du monde (II, 15, 16). Nous verrons que le grand commandement est celui de la charité fraternelle. Exposons auparavant la doctrine de saint Jean sur les commandements.

Pour demeurer en Dieu et le connaître il est nécessaire de garder sa parole (II, 5) et ses commandements (III, 24; II, 3); le vrai chrétien garde les commandements de Dieu et fait ce qui lui est agréable : d'où sa confiance de voir ses prières exaucées (III, 21-23); et pour lui les commandements ne sont pas lourds parce qu'il a vaincu le monde, il a reçu la force divine contre tous les obstacles extérieurs et intérieurs, qui pourraient l'empêcher d'obéir à Dieu (V, 3, 4). Le juste s'applique à imiter Dieu, à se conduire comme lui (II, 6), à être pur et juste comme lui (III, 3, 7).

La principale imitation de Dieu consiste à aimer ses frères. La formule nous paraît peut-être trop étroite, elle semble limiter le devoir de la charité, le renfermer à l'intérieur de la communauté chrétienne : en fait c'est entre frères qu'il faut d'abord pratiquer ce devoir, et ce n'est pas là qu'on éprouve

moins de difficulté; en droit ce devoir s'étendra ensuite à tous les hommes. L'obligation d'aimer ses frères repose sur deux fondements. Le premier, c'est que Dieu est amour et il n'est pas possible d'être en communion avec Dieu, d'être né de Dieu, d'être dans la lumière, de posséder l'amour de Dieu parfait en soi, si on n'aime pas son frère (IV, 7, 8, 16, 12; V, 1; II, 10) : aussi l'amour de Dieu et l'amour pour les frères sont-ils deux commandements inséparables et corrélatifs (V, 2; IV, 20, 21), c'est s'abuser que prétendre aimer Dieu quand on hait son frère (IV, 20). Le second motif d'aimer c'est que Dieu nous a aimés le premier et nous a donné son Fils, Jésus-Christ (IV, 19, 11). En conséquence le commandement de la charité fraternelle est le grand commandement (III, 23) et il est bon de le répéter sans se lasser (II, 7; III, 23; IV, 21; *2 J.* 5). C'est le commandement ancien, celui que tout chrétien a reçu et possède dès le principe de sa vie nouvelle (II, 7; III, 11; *2 J.* 5), mais relativement au monde ce commandement, qui est observé toujours davantage, révolutionnant les relations entre les hommes, apparaît comme une nouveauté (II, 8). Qui le pratique passe de la mort spirituelle à la vie véritable (III, 14). Au contraire, celui qui n'aime pas, celui qui hait (car il n'y a pas de milieu entre les deux), est loin de Dieu, dans les ténèbres, privé de la communion divine et de la vie éternelle (III, 10, 12, 15; II, 9, 11), il n'a pas connu Dieu, dont la vue transforme le cœur (IV, 7). La malice de la haine se révèle encore en ce qu'elle est homicide, conduit à renouveler le forfait de Caïn (III, 12, 15); la haine naît dans le cœur du méchant, parce qu'il prend conscience de ses fautes et ne peut supporter les œuvres bonnes de son frère (III, 12).

La charité sincère demande qu'on aime, non de bouche, mais en acte (III, 18) : à son degré le plus bas elle subvient aux besoins du prochain par l'aumône et l'hospitalité (III, 17; *3 J.* 5-10); à son degré supérieur elle reproduit l'exemple de Jésus donnant sa vie pour nous (III, 16). Dans la charité fraternelle la droiture d'intention et le motif surnaturel sont assurés en qui aime Dieu, garde ses commandements (V, 2) : la

charité fraternelle doit apparaître comme une manifestation et comme l'exercice de notre amour pour Dieu, que nous ne voyons pas (IV, 20).

Dans la charité fraternelle saint Jean distingue une forme inférieure et une forme parfaite; à son tour l'amour pour Dieu est parfait quand il bannit toute crainte et inspire confiance et assurance relativement au jugement futur (IV, 18, 17; II, 28). Cette assertion demande à être exactement comprise. Cet amour parfait est dans le sentiment, il doit encore plus se manifester dans la conduite, par une fidélité absolue aux commandements, par une obéissance entière à la volonté divine (II, 5; IV, 12; V, 3); le fils de Dieu se comporte envers son Père du ciel comme il convient à un fils : il ne se soumet pas à ses ordres par crainte du châtiment, par amour il veut aller jusqu'au bout de son bon plaisir; de son côté il a tout fait pour répondre à l'amour de Dieu, son Père, et il fait confiance à cet amour, convaincu qu'au jour terrible il ne lui fera pas défaut. Nous ne voyons rien dans les termes de saint Jean qui fasse songer à l'amour pur de Fénelon et aux « suppositions impossibles » qu'il suggérait; mais ce qui se trouve de grand, de noble et d'élevé dans la théorie de l'amour pur est déjà contenu dans ces mots sur l'amour parfait qui bannit la crainte.

Cette confiance assurée en la bonté divine (παρρησία) doit également trouver place dans la prière du chrétien : il est certain que Dieu exaucera les prières qu'on lui adressera suivant sa volonté, le fidèle tient en quelque sorte déjà l'objet de ses demandes : car il a conscience de garder tous les commandements et son cœur est sans remords (III, 21, 22; V, 14, 15) : il n'a donc qu'une volonté avec Dieu et ne peut que prier suivant sa volonté. Dieu l'écoute même quand il intercède pour un frère qui a péché et perdu la vie spirituelle, sans tomber toutefois dans le péché *ad mortem* (V, 16, 17).

Une doctrine de la vie chrétienne doit tenir compte du péché: c'est un des points qui préoccupent saint Jean et sur lequel il ne se lasse pas de revenir, en des enseignements très gradués et adaptés aux besoins et aux niveaux divers des fidèles. Il définit

le péché comme un manquement à la loi (III, 4); toute injustice, c'est-à-dire toute violation de l'ordre divin, est péché (V, 17). Le péché vient du diable, pécheur par essence (III, 8).

Le chrétien doit s'efforcer de ne pas pécher (II, 1); s'il est fidèle à son idéal, il ne pèche pas, bien plus il ne peut pécher : dans la mesure où il se conserve fils de Dieu, où il garde en lui-même le principe de la génération divine, ce principe exclut le péché (III, 9); et Jésus-Christ, qui demeure en lui, le garde (V, 18; III, 6); qui aime est aussi à l'abri des chutes (II, 10) : le vrai chrétien n'entend donc pas son cœur lui faire de reproches (III, 21). C'est là l'état des parfaits : sont-ils nombreux? sont-ils confirmés dans leur innocence? Il ne semble pas.

En effet, c'est se leurrer et faire mentir Dieu, que de se croire sans péché (I, 8, 10), tout chrétien doit se tenir pour pécheur, ayant besoin d'être purifié. Les péchés, dans lesquels il nous arrive de tomber, peuvent être graves, nous priver de la vie spirituelle (V, 16); de toute façon le pécheur est sous la mouvance du diable (III, 8) et il ne connaît pas Jésus-Christ (III, 6). Le péché est le grand mal dont les hommes doivent être délivrés. Ce fut une des raisons de l'Incarnation : enlever les péchés (III, 5); Dieu a envoyé son Fils pour expier les péchés, tous les péchés (IV, 10; II, 2, 12), et dans le ciel Jésus-Christ se fait notre avocat auprès du Père (II, 1). Pour obtenir le pardon des péchés, il faut se reconnaître pécheur, apaiser son cœur plein de remords en s'inclinant devant la grandeur de Dieu qui sait tout (III, 20); il importe surtout de confesser ses péchés (I, 9), confession détaillée des fautes, mais rien n'indique si elle est publique et sacramentelle : alors Dieu nous remet nos fautes (I, 9), car le sang de Jésus continue d'exercer son action et a vertu pour purifier tous les péchés (I, 7). Les chrétiens trouvent consolation dans cette certitude que « les péchés leur sont remis à cause du nom de Jésus » (II, 12). Toutefois certains sont forclos de cette espérance et saint Jean n'ose pas recommander de prier pour obtenir leur résurrection spirituelle : ce sont ceux qui ont commis des péchés *ad mortem*, des péchés qui aboutissent

nécessairement à la mort de l'âme (v, 16, 17), probablement les apostats qui ont renié leur foi chrétienne, qui sont devenus des antéchrists : car le sang de Jésus ne purifie que ceux qui se maintiennent en communion avec lui (1, 7).

4. *Les fils du diable.*

Nous avons déjà rencontré plusieurs fois le sinistre personnage : il entre, comme une partie intégrante, dans la théologie johannique.

Il y porte deux noms : le *diable* (l'accusateur), le *malin*, la puissance du mal. Il est pécheur dès le principe (III, 8), c'est-à-dire qu'il est constitué dans sa nature de malin par son péché, le premier de tous les péchés, et qu'il est à l'origine de tout péché. Le pécheur est du diable, possédé, inspiré par lui (III, 8), tout comme Caïn était du malin (III, 12); par contre le malin est sans pouvoir sur le juste que garde le Fils de Dieu, il ne le touche pas (v, 18). Les pécheurs, injustes et pleins de haine, sont donc les fils du diable (III, 10) : ainsi l'humanité se divise en deux catégories, les fils de Dieu et les fils du diable. Pour saint Jean le type du pécheur c'est le gnostique : en réunissant les différents traits auxquels il fait çà et là allusion on peut reconstituer son portrait. Il se vante d'être dans la communion de Dieu, de le connaître, de l'aimer, d'être dans la lumière : en réalité, il est dans les ténèbres, privé de la vérité, parce qu'il ne garde pas les commandements, et parce qu'il hait son frère (1, 6, 8; II, 4, 5, 9, 11; IV, 8, 20).

Autre dépendance de Satan, le monde. Sous ce mot saint Jean entend parfois l'humanité, plus souvent encore les hommes qui s'opposent à Dieu. Ils sont mauvais, non par nature ou parce que provenant d'une matière grossière et impure, mais parce qu'ils tournent leur amour et leurs aspirations vers la créature, vers le monde (II, 16) : c'est pour cela que le monde est tout entier sous la mouvance du malin (v, 19). Ceux qui aiment le monde ne cherchent à contenter que leurs instincts terrestres et leur orgueil : amour opposé à l'amour de Dieu et, du reste, trompeur, puisque le monde passe avec ses con-

voitises (II, 15-17). Les hommes qui prennent l'esprit du monde entretiennent des pensées conformes à cet esprit : ils trouvent audience auprès de leurs pareils (IV, 6), mais eux-mêmes ne peuvent connaître ni Jésus, ni les chrétiens qui professent sa doctrine (IV, 6; III, 1) : aussi est-il inévitable que le monde haïsse les chrétiens (III, 13).

Autres ennemis du Christ : l'Antéchrist, les antéchrists et les faux prophètes; saint Paul fait de son *Adversaire* une créature de Satan (*2 Thess.* II, 9), saint Jean liait-il l'Antéchrist au malin? Peut-être, si nous comprenons bien IV, 4. Antéchrist, c'est-à-dire l'ennemi du Christ, mais aussi celui qui cherche à se faire passer pour Christ : l'adversaire et la contrefaçon du Christ; le nom semble désigner une force collective plutôt qu'une personne définie. Les prophéties chrétiennes annoncent que cette puissance entrera en scène à l'heure dernière, à savoir à l'époque décisive où se constituera le règne de Dieu, où les forces ennemies seront peu à peu mises sous les pieds du Christ (*1 Cor.* XV, 24-26) : c'est pour cela que déjà des antéchrists, manifestations individuelles du grand Antéchrist, sont à l'œuvre dans le monde (II, 18). L'Antéchrist agit aussi par le moyen des faux prophètes (IV, 3, 5), des séducteurs (*2 J.* 7). Ces antéchrists ont paru pendant quelque temps faire partie de la communauté chrétienne, mais il n'étaient pas de vrais chrétiens : c'est pourquoi ils sont sortis de l'Église (II, 19). Tous ces suppôts de l'Antéchrist s'efforcent de renverser le Christ par les doctrines qu'ils répandent : ils déclarent que Jésus n'est pas le Christ (II, 22), ils se refusent à confesser Jésus venu en chair (IV, 2, 3; *2 J.* 7).

Tels sont les ennemis qui s'attaquent au Christ, et partant aux chrétiens : le malin, le monde, les antéchrists. Sur tous ces adversaires, les chrétiens, selon la promesse de Jésus (*J.* XVI, 33) remportent la victoire. Ils triomphent du malin, par la vertu de la parole de Dieu qui demeure en eux et qui leur donne force (II, 13, 14); ils triomphent des faux prophètes, instruments de l'Antéchrist, parce que Dieu « qui est en eux est plus fort que celui qui est dans le monde » (IV, 4); enfin ils remportent la

victoire sur le monde parce qu'ils sont nés de Dieu et parce qu'ils croient en Jésus, Fils de Dieu : c'est leur foi, infusée avec la filiation divine, qui leur vaut la victoire (v, 4, 5). Si donc les chrétiens l'emportent sur les ennemis du Christ et de Dieu, c'est par la grâce et la puissance de Dieu.

6. *Conclusion.*

Il est facile, en mode de conclusion, de caractériser cette gnose chrétienne en déterminant ses notes essentielles.

Elle est d'abord foncièrement mystique. A l'encontre d'un moralisme naturel ou d'un ascétisme exclusif, elle ne s'attache pas, uniquement ou principalement, à édicter des consignes pratiques, destinées à promouvoir une excellence et une perfection tout humaines : elle recherche avant tout la communion avec Dieu, la participation à certaines propriétés divines : vérité, lumière, amour, parole de Dieu : celui qui demeure en ces principes féconds, et en qui ces principes demeurent, est assuré de parvenir au sommet de la sainteté, de la ressemblance à Dieu. Toutefois ce mysticisme est à l'abri des illusions de l'illuminisme et des exaltations sentimentales : il ne se fonde pas sur une contemplation sans contrôle ou sur des méditations spéculatives, mais sur un réalisme moral fort exigeant : la communion divine ne se sépare pas de la fidélité absolue aux commandements et spécialement au commandement de la charité fraternelle, critère infaillible, comme aime à le répéter saint Augustin : impossible de voir Dieu si l'on se maintient dans les ténèbres et dans le péché. C'est en particulier dans ce chapitre du péché qu'éclate la sagesse, à la fois si pondérée et si haute, de saint Jean. Il veut que son chrétien se reconnaisse pécheur, mais aussi qu'il tende à se dégager de tout péché comme il convient à qui est né de Dieu.

Nous saisissons là une autre tendance, qui se fait jour en plusieurs domaines : pousser à la perfection, réaliser en sa plénitude l'idéal chrétien : si le commençant témoigne à son frère son amour en le secourant dans ses nécessités, le parfait portera l'amour jusqu'au sacrifice de sa propre vie; si dans

l'enfance l'amour de Dieu est mélangé de crainte et quelque peu intéressé, dans l'âge mûr il bannit la crainte.

Conséquence inévitable de l'élan mystique, un sain individualisme : le chrétien entretient avec Dieu, son Père, en Jésus-Christ, des relations personnelles; il accomplit, avec toute leur intensité propre, les opérations où l'individu doit agir par lui-même, porté par la grâce divine : adhésion de foi, docilité au Maître intérieur qui donne quelque goût et intelligence des mystères; correspondance délicate à l'onction de l'Esprit, qui fait discerner les esprits, qui communique le sens du surnaturel et de la vie divine infusée à l'âme, et qui inspire la confiance nécessaire pour l'aisance de notre piété et le plain-pied de nos relations avec Dieu.

Ici aussi les dangers du sens individuel sont écartés par de prudentes directives compensatrices : à l'onction de l'Esprit n'est pas attribuée la révélation des vérités à croire, le discernement des esprits doit se guider sur la doctrine traditionnelle; le chrétien le plus uni à Dieu doit rester toujours soumis au Magistère ecclésiastique, dont l'apôtre est le gardien vigilant et indéfectible, et il n'y a pas de communion divine en dehors de la communion ecclésiastique. L'humilité obéissante est une garantie que l'onction, qui pénètre le cœur, provient de l'Esprit Saint, de l'Esprit de vérité.

Enghien. J. BONSIRVEN, S. I.