NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

78 Nº 8 1956

Le péché, c'est l'iniquité (I, Joh., III, 4)

Ignace DE LA POTTERIE (s.j.)

p. 785 - 797

https://www.nrt.be/it/articoli/le-peche-c-est-l-iniquite-i-joh-iii-4-2376

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Le péché, c'est l'iniquité »
(I Joh., III, 4)

L'exégèse de ce verset difficile et important de la première épître de saint Jean semble avoir abouti à une impasse. Il faudrait pourtant en sortir, car nous possédons là un des textes-clefs pour la théologie johannique du péché. Un des derniers commentaires de l'épître, celui de Schnackenburg [1], a essayé d'orienter l'interprétation dans une voie nouvelle, que nous croyons la bonne; mais, ne l'ayant pas suffisamment explorée, il l'a crue impraticable, et est revenu à l'exégèse commune. Plusieurs auteurs pourtant ont déclaré celle-ci insuffisante. Nous voudrions reprendre la question, et tâcher d'étayer de nouveaux arguments l'explication entrevue par Schnackenburg. Nous espérons montrer que c'est la seule qui correspond, non seulement au vocabulaire de l'époque néotestamentaire, mais aussi au contexte de l'épître et à l'ensemble de la pensée de saint Jean sur le péché.

*
* *

Replaçons d'abord le verset dans son contexte (III, 1-10) [2] :

1 « Voyez quel grand amour nous a donné le Père, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, car nous le sommes...
2 Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est.
3 Quiconque a cette espérance en lui se rend pur comme Celui-là (Jésus) est pur.
4 Quiconque commet le péché (τὴν ἁμαρτίαν), commet aussi l'iniquité (τὴν ἀνομίαν), car le péché (ἡ ἁμαρτία), c'est l'iniquité (ἡ ἀνομία).

1. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Fribourg, 1953, p. 164-165.
2. Nous empruntons la traduction de la *Bible de Jérusalem*, mais en la retouchant quelque peu.

5 Et vous savez que Celui-là s'est manifesté pour ôter les péchés, et il n'y a pas de péché en Lui.
6 Quiconque demeure en Lui ne pèche pas; quiconque pèche ne L'a vu ni connu.
7 Petits enfants, que personne ne vous égare. Celui qui pratique la justice est juste, comme Celui-là est juste.
8 Celui qui commet le péché est du diable, car le diable est pécheur dès l'origine.
C'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu.
9 Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que le germe divin demeure en lui; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu.
10 A ceci se reconnaissent les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu... »

L'interprétation du verset 4 dépend du sens que l'on y donne au mot ἀνομία. Presque à l'unanimité, les exégètes le traduisent par : violation de la loi, mépris de la loi ou illégalité [3]. La plupart aussi ajoutent que saint Jean visait ici des hérétiques à tendance gnostique, qui se croyaient libérés de toute loi. C'est par exemple l'explication de M. Goguel dans la *Bible du Centenaire* : « Texte difficile. Le péché n'est-il pas synonyme de la violation de la loi? Il se peut que l'auteur vise des gens qui prenaient le péché à la légère, et mettaient le péché hors de la sphère de la moralité. A cette tendance, il opposerait la rigueur de la loi divine, telle que la conçoivent les vrais disciples de Jésus, loi qui ne tolère pas le péché ».

Mais cette explication se heurte à plusieurs difficultés. Il n'est nulle part question de loi dans le contexte, et, comme le faisait déjà remarquer Brooke, si telle était vraiment la pensée de l'auteur, il aurait dû écrire exactement le contraire, notamment : « la transgression de la loi est un péché », comme saint Pierre devait un jour le dire aux gnostiques dans les *Pseudo-Clémentines* : « omne mandatum praeterire peccatum est [4] ». De plus, on doit se demander à quelle loi penserait saint Jean. Car le mot ἀνομία se réfère à celui de νόμος. Mais dans les écrits johanniques, ce dernier terme s'applique exclusivement à la loi mosaïque. Il ne peut en être question ici. Certains exégètes (Brooke, Gutbrod) pensent qu'il est question de la loi chrétienne de charité; ce qui est fort peu probable, car saint Jean l'appelle toujours ἐντολή, et,

3. Ainsi les traductions françaises ou les commentaires de Segond, Fillion, Crampon, Calmes, Loisy, Osty, Goguel-Monnier, Chaine, Bonsirven, la *Bible du Centenaire*, la *Bible de Jérusalem*, celle de *Maredsous*, et deux articles récents, l'un du P. Galtier, dans *Mél. de Sc. relig.*, 1947, p. 149, l'autre du P. Boismard, dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 379, n. 1. Les auteurs néerlandais traduisent : « schennis der wet » (*Canisiusuitg.*), « wetsverloochening » (*Ned. Bijbeluitg.*), « onwettigheid » (Poukens), « wetsovertreding » (Keulers); les allemands : « Gesetzwidrigkeit » ou « Gesetzlosigkeit » (B. Weiss, Belser, Windisch, Meinertz-Vrede, Büchsel, Hauck, Kuss-Michl, Schnackenburg); les anglais : « lawlessness » (Lias, Westcott, Plummer, Brooke, Dodd, Ross, le *Cath. Commentary* et la *Westminster Version*). Parmi les contemporains, seul Charue (repris dans la *Bible du Card. Liénart*) traduit : « iniquité », mais il explique par « transgression de la volonté divine ».

4. *Recogn.*, VII, 37 (*P.G.*, I, 1369, D).

dans notre contexte, rien ne fait songer à cette loi nouvelle. Aussi la plupart des auteurs se bornent-ils à dire qu'il s'agit de la loi en général, comme expression de la volonté divine. Mais cette identification de la volonté de Dieu et de la loi nous ramène à la morale naturelle, et semble peu conforme au vocabulaire biblique.

Le présupposé commun à tous ces essais d'explication est que ἀνομία doit nécessairement signifier : transgression de la loi, comme l'indique l'étymologie. En bonne méthode, il faudrait pourtant commencer par examiner quel sens exact avait le terme dans le vocabulaire de l'époque, notamment dans le judaïsme aux alentours du premier siècle et dans le christianisme des origines. C'est le mérite de Schnackenburg d'avoir fait quelques recherches dans ce sens. Mais elles doivent être poussées plus à fond.

I

Dans l'évolution sémantique du mot ἀνομία on peut distinguer trois étapes. Dans les textes classiques, c'est le sens primitif de « transgression de la loi » qui est courant, par exemple dans ce chœur d'Euripide : « l'illégalité triomphe des lois [5] », ou dans ce discours de Démosthène : « est-il juste d'appeler cela une loi (νόμον), et n'est-ce pas plutôt un défi aux lois (ἀνομίαν) [6] ? » De là, on passe facilement au sens d'anarchie, de désordre, qui est aussi attesté [7]. On comprend que le mot se trouve presque toujours au singulier.

La Bible grecque marque une nouvelle étape. Elle traduit par ἀνομία une vingtaine de mots hébreux différents, dont la plupart se réfèrent au péché sous l'un ou l'autre de ses aspects. Mais le rapprochement direct avec le mot *loi* disparaît. Ἀνομία devient pratiquement un synonyme de ἁμαρτία : ce sont les deux termes majeurs employés par les Septante pour parler du péché [8]. Il faut noter en particulier que ces deux termes s'y rencontrent souvent au pluriel, pour désigner les actes individuels du péché. Seulement, la réduction d'un vocabulaire hébreu très riche à deux mots grecs a eu pour résultat la disparition de plusieurs nuances [9].

---

5. Euripide, *Iphigénie en Aulide*, 1095 : ἀνομία δὲ νομῶν κρατεῖ.
6. Démosthène, *Contre Timocrate*, 152 (éd. Budé, *Plaidoyers Polit.*, I, p. 177).
7. Par exemple Platon, *Rép.*, IX, 575 a (éd. Budé, VII, p. 53).
8. Schnackenburg, *o.c.*, p. 165, n. 1, cite comme exemples certains textes où les deux mots se trouvent en parallèle : *Ps.* XXXI, 1; L, 4; LVIII, 4; CII, 10.
9. Kittel, *Theol. Wört.*, IV, 1078 (art. de Gutbrod). — Ce que nous venons de dire montre déjà qu'il est vain de vouloir expliquer notre verset par l'usage des Septante, comme l'a tenté récemment A. W. Argyle, dans *Exp. Times*, 65 (nov. 1953), p. 62-63. S'il n'y a pas de différence de sens entre les deux mots, on ne peut justifier l'explication de l'un par l'autre dans le texte de saint Jean.

Mais c'est le judaïsme récent et le christianisme primitif qui doivent retenir toute notre attention. L'examen des textes montre que le mot ἀνομία y est employé en deux contextes passablement différents. Tout d'abord se poursuit dans le judaïsme hellénistique l'usage des Septante, c'est-à-dire que le terme est un simple équivalent de ἁμαρτία [10]. Il en va de même chez l'un ou l'autre des premiers écrivains chrétiens [11]. Ici non plus, il n'est plus question de loi. Le Nouveau Testament connaît également cet usage, mais il est remarquable que ἀνομία ne s'y trouve au pluriel que dans les citations de l'Ancien Testament (*Rom.*, IV, 7 = *Ps.* XXXI, 1; *Hébr.*, X, 17 = *Jér.*, XXXI, 34). On dirait que, dans les autres cas, le terme a pour les auteurs du Nouveau Testament une résonance nouvelle.

De fait, cet aspect nouveau est attesté dans de nombreux textes aussi bien juifs que chrétiens. Ἀνομία, qu'il convient alors de traduire par « iniquité » (néerl. : boosheid; all.: Bosheit), correspond à l'hébreu *'awèl* ou *'awlāh*. Il se rencontre toujours au singulier, car il ne désigne plus l'acte du péché individuel, mais un état collectif. C'est essentiellement un terme eschatologique, qui désigne l'hostilité et la révolte des forces du mal contre le royaume de Dieu aux derniers temps; cette hostilité se caractérise par son aspect satanique, par l'empire qu'exerce le démon.

Un passage des *Testaments des XII Patriarches* le montre avec toute la clarté désirable. Le patriarche Dan prédit à ses fils la grande défection des temps de la fin : « Je sais que dans les derniers jours vous vous éloignerez du Seigneur et vous vous irriterez contre Lévi et vous opposerez contre Juda... J'ai lu dans le livre d'Hénoch le juste que votre prince est Satan... » Et il les met en garde : « Craignez le Seigneur et faites attention à Satan et à ses esprits; ...au jour où Israël se convertira, sera consommé le règne de l'adversaire. Mais l'ange de la paix fortifiera Israël, afin qu'il ne tombe pas dans les derniers maux (εἰς τέλος κακῶν). Mais il se fera qu'au temps de l'iniquité d'Israël (ἐν καιρῷ τῆς ἀνομίας τοῦ Ἰσραήλ), le Seigneur ne les abandonnera pas, mais les transformera en une nation qui fait sa volonté » (*Dan*, V, 4-6) [12].

L'emploi du mot *iniquité* avec cette résonance si caractéristique est fréquent dans les nouveaux manuscrits de Qumrân, surtout dans le « Manuel de Discipline ». Il faut se rappeler que la théologie des sectaires de la Mer Morte est nettement eschatologique et dualiste. Ils

10. P. ex. *Hénoch* (texte grec, éd. Campbell-Bronner), XCVII, 6; XCVIII, 1; *Ps. de Salomon*, I, 8; II, 3, 13; IX, 13; XV, 21 (au pluriel dans tous ces textes); et XV, 9, où οἱ ποιοῦντες ἀνομίαν est l'équivalent de ἁμαρτωλοί; *Test. des XII Patr., Lévi*, II, 3; *Dan*, III, 2.

11. *I Clém.*, VIII, 3; XVI, 5, 9; XVIII, 3, 5; XXXV, 5; L, 6; LX, 1; *Past. Herm., Vis.*, II, 2, 2; *Mand.*, X, 3, 2; *Sim.*, VII, 2.

12. Voir encore *Test. Nepht.*, IV, 1.

sont convaincus de vivre les derniers temps qui précéderont l'époque messianique. Eux sont la communauté élue, l'Alliance nouvelle, le parti de Dieu; ils s'opposent totalement à ceux du dehors, qui sont les fils des ténèbres, le parti de Bélial.

Cette répartition dualiste est due à l'action des deux esprits que Dieu a préposés à la marche de l'humanité : « Ce sont les esprits de vérité et d'iniquité. Dans une fontaine de lumière est l'origine de la vérité, et d'une source de ténèbres est l'origine de l'iniquité. Dans la main du Prince des lumières est l'empire sur tous les fils de justice... ; et dans la main de l'Ange des ténèbres est tout l'empire sur les fils d'iniquité » (*I QS*, III, 18-21) [13]. « Jusqu'alors (= Jusqu'au moment du jugement eschatologique), les esprits de vérité et d'iniquité se disputeront les cœurs des hommes » (*ib.*, IV, 23). « (Le monde) est entraîné dans les voies de l'impiété sous l'empire de l'iniquité, jusqu'au moment du jugement décisif » (*ib.*, IV, 19-20). Que l'on veuille remarquer la façon de considérer la vérité et l'iniquité comme deux domaines opposés, où s'exercent deux puissances. Le texte parle indifféremment de l'empire de l'Ange des ténèbres ou de l'empire de l'iniquité. L'iniquité est donc vue sous son aspect satanique [14].

Quel est le rapport de l'iniquité au péché personnel? Car c'est là le point qui nous intéresse directement pour l'interprétation du verset de saint Jean. Le dernier texte cité nous met sur la voie : l'iniquité est considérée comme une puissance satanique, sous l'action de laquelle se commet l'impiété. Le texte suivant rapporte aussi très nettement le péché à une influence diabolique : « toutes leurs révoltes et leurs péchés (sont) suscités par la puissance de Bélial » (*I QS*, I, 23-24). L'iniquité n'est donc pas à identifier aux péchés, elle est la qualité secrète, l'esprit, la tendance qui les inspire et les provoque. Si les péchés individuels sont suscités par cette puissance diabolique, ils en sont en même temps la manifestation : « A l'esprit d'iniquité appartiennent la cupidité, le relâchement au service de la justice, l'impiété et le mensonge, l'orgueil et l'élévation du cœur, la fausseté et la tromperie, etc. » (*I QS*, IV, 9). En elle-même, l'iniquité est en son fond « abomination de la vérité » (*ib.*, IV, 17), mais elle se traduit dans différents actes qui permettent de la reconnaître.

La vérité et l'iniquité sont les caractéristiques fondamentales des clans hostiles. Elles indiquent deux manières d'être, l'appartenance à deux mondes. Les noms dont sont désignés leurs membres marquent

13. Nous rappelons le sens des sigles employés pour désigner les manuscrits de Qumrân : *I QS* = *Manuel de Discipline*; *I QH* = *Hymnes* (éd. dans *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jérusalem, 1955); *I QSb* = *Recueil des bénédictions*; *I QMyst* = *Livre des Mystères*. Ces deux derniers ouvrages sont édités dans *Discoveries in the Judaean Desert, I : Qumran Cave I*, Oxford, 1955.

14. Comp. *I QH*, III, 12, 18, le trait symbolique de la femme qui met au monde les forces du mal : elle enfante la vipère (12), mais aussi l'iniquité (18).

bien cette appartenance. Les fils des ténèbres sont appelés : « les fils d'iniquité » (*I QS*, III, 20; *I QH*, V, 8), « les descendants de l'iniquité » (*I QMyst*, I, 1, 5), « les hommes d'iniquité » (*I QS*, V, 2, 10; X, 20), « la génération d'iniquité » (*I QSb*, III, 7). La plupart de ces noms contiennent une allusion à la « naissance » de ces hommes, à leur origine, c'est-à-dire à l'emprise qu'ils subissent de la part d'un être ou principe, et qui est Bélial, l'Ange des ténèbres.

Cette division des hommes dérive donc d'une division identique dans le monde spirituel, où l'esprit d'iniquité s'oppose à l'esprit de vérité. En ce sens, on a pu parler à bon droit de l'iniquité comme d'un principe cosmique [15].

Le dualisme eschatologique de la secte se manifeste concrètement dans la séparation totale qu'elle met entre ses membres et ceux du dehors. C'est une des règles sur lesquelles le *Manuel de Discipline* revient le plus souvent : « Qu'ils se séparent de l'assemblée des hommes d'iniquité » (*I QS*, V, 1-2); « que leurs biens ne soient pas en contact avec les biens des hommes de tromperie, qui n'ont pas purifié leur voie en se séparant de l'iniquité » (*ib.*, IX, 8-9). L'attitude première qu'il convient de prendre à l'âge eschatologique forme l'objet d'une consigne précise : « se séparer de quiconque n'a pas détourné sa conduite de toute iniquité » (*ib.*, IX, 20-22; comp. X, 20).

Si nous interrogeons le Nouveau Testament, nous constatons que c'est le sens eschatologique du mot ἀνομία qui revient le plus souvent. Dans les évangiles, seul Matthieu emploie le terme. Comme B. Rigaux le note justement : « Il est remarquable que c'est toujours dans un contexte messianique [16] ». En effet, dans les deux premiers textes, il s'agit du jugement final (*Mt.*, VII, 23; XIII, 41) : ceux qui commettent l'iniquité, seront jetés dans la fournaise ardente. Le premier de ces deux passages, une citation du *Ps.* VI, 9, reçoit dans le contexte de l'évangile une forte coloration eschatologique qu'il n'avait pas dans l'Ancien Testament. Un autre texte indique parmi les signes de la fin le refroidissement de la charité, dû à la recrudescence de l'iniquité (*Mt.*, XXIV, 12). Aux Pharisiens, le Christ dit qu'ils sont pleins d'hypocrisie et d'iniquité (*Mt.*, XXIII, 28), mais le reste du chapitre montre que cette attitude est vue dans la perspective du jugement : « Serpents, engeance de vipères, comment pourrez-vous éviter d'être condamnés à l'enfer? » (v. 23). L'invective « engeance de vipères » elle-même, trop souvent expliquée en un sens simplement psychologique

15. J. Licht, *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll*, dans *Isr. Explor. Journ.*, 6 (1956), p. 6.

16. B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembloux, 1932, p. 255. « Ἀνομία ist... ein eschatologisch geläufiger Begriff, der eine allgemeine Bedeutung im Sinne der Gottlosigkeit, der Auflehnung gegen den göttlichen Willen gewonnen hat ». G. Kittel, *Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter*, dans *Z.N.T.W.*, 43 (1950-1951), p. 54-112 (cfr p. 74).

ou moral, a une portée nettement eschatologique; elle désigne ceux qui appartiennent au serpent, représentant des puissances infernales [17].

Quant à saint Paul, bornons-nous à rappeler qu'il nomme l'antéchrist « l'homme de l'iniquité » (*II Thess.*, II, 3), et son hostilité secrète contre le royaume de Dieu « le mystère de l'iniquité » (*ib.*, v. 7).

Un texte particulièrement intéressant est le début de la finale de Marc dans le manuscrit *W*. Il peut servir à résumer les principaux aspects de l'iniquité relevés jusqu'ici : « Ce siècle d'iniquité et d'incrédulité (ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας) est sous la domination de Satan, qui ne permet pas que ce qui est sous le joug des esprits impurs reçoive la vérité et la puissance de Dieu ». Il est donc absolument certain que dans le plus grand nombre de textes de cette époque, ἀνομία sert à décrire l'état d'hostilité à Dieu aux derniers temps.

Rappelons deux détails : tout d'abord que l'idée de la transgression d'une loi, courante à l'époque classique, est ici entièrement absente du terme; nous n'avons rencontré aucun passage où les mots iniquité et loi appartiennent au même contexte. Ce à quoi s'oppose l'iniquité, c'est le plan, la volonté de Dieu (cfr le premier texte des *Testaments des XII Patriarches*, cité plus haut, p. 788). Le mot qui désigne d'ordinaire ce plan divin n'est pas « la loi », mais « la vérité ». En second lieu, l'iniquité, dans la plupart de ces textes, est représentée sous son aspect satanique : c'est la domination de Satan qui s'exerce dans le monde, et à laquelle sont soumis tous les fils d'iniquité. Leurs actes individuels d'impiété ne sont qu'une manifestation d'un état plus profond; ils révèlent la puissance des ténèbres qui travaille en eux [18].

II

Revenons maintenant à notre verset de la première épître de saint Jean. On ne doit pas écarter à priori l'emploi du mot ἀνομία au simple sens de ἁμαρτία, puisque c'était le sens qu'il avait dans la Bible grecque, et qu'il se retrouve chez quelques auteurs des deux premiers siècles. Mais dans notre contexte ce sens est impossible, si l'on ne veut pas faire dire à saint Jean une pure tautologie. La formule même ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία suppose une progression de la pensée; il

17. L'invective avait déjà été employée par Jean-Baptiste (*Mt.*, III, 7; *Lc*, III, 7), et par le Christ lui-même en une autre occasion (*Mt.*, XII, 34), chaque fois dans le contexte du jugement. On oriente donc l'exégèse dans une fausse voie, quand on cherche à expliquer l'image par une allusion à la ruse des vipères ou à leur venin. L'usage eschatologique du symbole de la vipère se trouve dans les textes de Qumrân : *Doc. de Damas*, VIII, 9-11; XIX, 22-23, et surtout dans l'hymne dont nous avons déjà parlé (*I QH*, III, 1-18), qui oppose la mère de l'Enfant Mâle à la mère de l'Aspic. Pour le rabbinisme, voir Kittel, *Theol. Wört.*, V, 678, 21-30.

18. On pourrait poursuivre cette enquête dans le christianisme primitif. Là aussi est employé régulièrement le mot *iniquité* au sens eschatologique, cfr *Didachè*, XVI, 3, 4; *Ep. Barn.*, IV, 1; XIV, 5; XV, 5-7; XVIII, 2.

faut que le second terme apporte une nuance nouvelle, que ne comportait pas le premier. Pareille nuance pourrait être tout juste le sens eschatologique de ἀνομία décrit ci-dessus. Evidemment, nous ne devons pas postuler ce sens de façon extrinsèque, mais soumettre la péricope à une analyse précise. Or nous allons voir que ce sens eschatologique est appelé naturellement par le contexte, et qu'il donne au verset 4 un sens excellent. C'est d'ailleurs ce que reconnaît M. Schnackenburg lui-même [19].

Comme l'a très bien remarqué le P. Galtier [20], la section II, 29-III, 10 forme une unité, nettement circonscrite par une inclusion. La formule initiale exprime le thème sous forme positive, et la formule finale le répète en une tournure négative :

« Quiconque pratique la justice, est né de Lui » (II, 29).
« Quiconque ne pratique pas la justice, n'est pas de Dieu » (III, 10).

Le thème énoncé par ces deux versets est développé dans les versets intermédiaires; on pourrait le formuler comme suit : les fils de Dieu et les fils du diable, et la façon dont ils manifestent leur appartenance à l'un ou l'autre groupe. Remarquons que le thème de la filiation n'est qu'une reprise ou variante du thème général de l'épître, la communion avec Dieu (I, 3).

Pour bien saisir la marche de la pensée dans notre passage, il faut avoir présente à l'esprit la structure littéraire employée par saint Jean. Le P. Boismard l'a étudiée dans un article remarquable [21]. Il montre la place essentielle que tient dans l'épître l'idée d'une réalité spirituelle invisible, qui est rendue manifeste par un signe extérieur, à savoir le comportement moral de celui qui se dit chrétien. « Dès lors, le but essentiel de l'épître n'est pas de donner un enseignement sur la nécessité de la foi et l'amour fraternel pour obtenir la vie divine, mais de manifester clairement quels sont ceux qui possèdent vraiment la vie divine en eux, la communion avec Dieu [22] ». Autrement dit, le thème propre de l'épître n'est pas une exhortation des chrétiens à la pratique des vertus ou la fuite des péchés, mais l'annonce d'une réalité spirituelle profonde qu'ils portent en eux, et dont l'auteur indique les manifestations visibles.

Cette réalité, c'est la filiation divine. Elle est brièvement décrite en III, 1-2 (et déjà en II, 29) : par un bienfait de l'amour de Dieu, nous sommes fils de Dieu. Pourtant, cette vie profonde reste encore cachée. Ce n'est que dans l'au-delà qu'elle se manifestera au grand jour; alors apparaîtra clairement que nous sommes semblables à Dieu.

19. « Im Zusammenhang von I Joh. 3 gäbe dies ein trefflichen Sinn », *o.c.*, p. 165.
20. P. Galtier, *Le chrétien impeccable*, dans *Mél. de Sc. relig.* 1947, p. 143-144.
21. M.-E. Boismard, *La Connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Rev. Bibl.*, 1949, surtout p. 371-376.
22. *Ib.*, p. 375.

Les versets 3-10 montrent de façon antithétique quelles sont les attitudes concrètes que dicte cette réalité mystérieuse de la vie chrétienne. Saint Jean aime les grands contrastes; il oppose les fils de Dieu et les fils du diable, et décrit leur comportement moral respectif. Ce comportement sert à déceler auquel des deux groupes les hommes appartiennent. En outre, pour le groupe des fils de Dieu est ajoutée régulièrement une référence au Christ; pour lui aussi, comme pour le chrétien, et en exemple pour lui, est mentionné soit un état : « il est pur » (v. 3), « il est sans péché » (v. 5), « il est juste » (v. 7); soit son œuvre salvifique : « ôter les péchés » (v. 5), « détruire les œuvres du diable » (v. 8). Parallèlement, pour l'autre groupe est indiquée l'action du diable : « il est pécheur dès l'origine » (v. 8). Mais nous pouvons pour notre exposé négliger ce troisième terme du raisonnement (la référence au Christ ou au diable), et nous borner à mettre en relief, pour les séries antithétiques, les deux aspects chaque fois mentionnés : la réalité spirituelle, et sa manifestation extérieure.

Voici d'abord la série qui concerne les fils de Dieu. Chacun des versets exprime à la fois la réalité spirituelle intérieure et le comportement moral. Nous mettons en italique les mots qui décrivent la réalité intérieure :

« Quiconque *a cette espérance en lui,*
se rend pur, comme Celui-là est pur » (v. 3).
« Quiconque *demeure en Lui,* ne pèche pas... » (v. 6).
« Celui qui pratique la justice, *est juste* » (v. 7).
« Quiconque *est né de Dieu,* ne commet pas le péché » (v. 10).

Toutes ces phrases, exprimées de façon soit positive soit négative, sont au fond équivalentes. Elles se composent chaque fois de deux membres; l'un décrit la façon de vivre du chrétien : il ne pèche pas, il se rend pur, il pratique la justice; l'autre indique la réalité profonde qui motive et inspire ce comportement : le chrétien est celui qui est né de Dieu, qui demeure en Lui, qui possède l'espérance (d'une totale ressemblance avec Dieu), qui est juste.

En opposition au premier groupe est indiqué celui des fils du diable :

« Quiconque commet le péché, *commet aussi l'iniquité* » (v. 4).
« Quiconque pèche, *ne l'a vu ni connu* » (v. 6b).
« Celui qui commet le péché, *est du diable* » (v. 8).
« Quiconque ne pratique pas la justice, *n'est pas de Dieu* » (v. 10).

Ici aussi la correspondance des quatre propositions saute aux yeux: elle est même encore plus nette que dans le cas précédent. Il en découle que le second membre doit indiquer chaque fois d'une façon ou d'une autre l'état spirituel de celui qui commet le péché ou néglige de pratiquer la justice. Quatre expressions sont employées pour décrire cette réalité mystérieuse : le pécheur n'est pas de Dieu, il ne l'a vu ni

connu, il est du diable, il commet l'iniquité. Du parallélisme des expressions « connaître Dieu » et « demeurer en Dieu », le P. Boismard concluait à bon droit que la connaissance de Dieu dans l'épître devait désigner davantage qu'une connaissance purement intellectuelle et impliquer une participation à la vie divine, la possession d'un principe divin [23].

Le même raisonnement vaut pour les traits qui servent à caractériser la réalité intérieure du pécheur. « N'avoir vu ni connu Dieu » est la même chose que « ne pas être de Dieu »; « commettre l'iniquité » doit aussi être synonyme de « être du diable » (v. 8) et le contraire de « être juste » (v. 7). On voit donc que c'est la structure littéraire elle-même de la péricope qui oriente l'interprétation du mot *iniquité* au verset 4 dans un sens déterminé. Le terme appartient à la série des expressions qui servent à décrire la réalité spirituelle du pécheur, sa situation, son *état* intérieur, et non pas tant l'*acte* mauvais qu'il commet.

Dès lors, le sens du verset devient clair : celui qui commet le péché, ne commet pas seulement une action moralement répréhensible; il commet aussi l'iniquité, c'est-à-dire qu'il révèle ce qu'il est dans son fond, un fils du diable, quelqu'un qui s'oppose à Dieu et au Christ, et qui se met sous l'empire de Satan; il se dévoile comme fils des ténèbres, prend part à l'hostilité eschatologique contre le Christ, et s'exclut du royaume messianique. « Quiconque fait le mal, hait la lumière, et ne vient pas à la lumière » (*Joh.*, III, 20).

Nous rejoignons ainsi le sens du mot *iniquité* qui était courant dans les textes juifs de l'époque et dans le christianisme primitif. A première vue, il semblerait pourtant qu'il y ait une différence : la résonance eschatologique du terme ἀνομία, si nette dans tous ces textes, n'a-t-elle pas disparu dans l'épître? Il suffit de relire le chapitre II pour se convaincre du contraire : « Mes petits enfants, voici venue la dernière heure » (II, 18); « 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 (παρουσία) » (II, 28). Au début du chapitre suivant (v. 2), nous sommes placés dans la perspective eschatologique de la vie future, et c'est cette perspective, l'espérance chrétienne, qui doit guider notre action morale.

Dans notre péricope (III, 1-10), le verset 4, ainsi compris, cadre parfaitement avec le contexte. Il a un parallèle exact dans le verset 8, ce qui n'a pas été suffisamment remarqué :

« Quiconque commet le péché, commet aussi l'iniquité » (v. 4).
« Celui qui commet le péché, est du diable » (v. 8).

23. *Ib.*, p. 381 : « Nous venons de voir comment toutes les expressions « avoir communion avec Dieu », « être né de Dieu », « demeurer en Dieu et Dieu en nous », enfin « connaître Dieu », ont ceci de commun qu'elles servent à désigner la même réalité ».

Un autre parallélisme n'est pas moins suggestif, celui des versets 5 et 8 b, qui décrivent tous deux l'œuvre salvifique du Christ : d'après le premier texte, il est venu pour ôter les péchés, d'après le second il est venu pour détruire les œuvres du diable, autre façon de désigner les péchés. La relation du péché à l'emprise de Satan est donc indiquée avec insistance dans toute cette péricope. La seconde partie de notre verset, « le péché, c'est l'iniquité », prend alors aussi tout son sens. Il n'est pas question de transgression d'une loi, car l'idée de loi est tout à fait étrangère au contexte ; il ne faut pas davantage songer au précepte de la charité, ou à l'acceptation systématique du péché, comme le fait le P. Galtier [24]. En définissant tout péché comme l'iniquité, saint Jean veut marquer toute la profondeur eschatologique du péché ; s'il explique ἁμαρτία par ἀνομία, il est loin d'énoncer une tautologie, il veut au contraire inviter ses chrétiens à porter leur regard du plan moral au plan théologique et religieux. Comme évêque, le vieil apôtre rencontrait partout dans ses églises la réalité quotidienne du péché, mais trop facilement les chrétiens étaient portés à en minimiser l'importance. Il leur rappelle leur vocation chrétienne, le mystère de leur filiation divine, de leur communion avec Dieu, dans la lumière. Le péché, c'est le rejet de toutes ces grandes réalités, la libre acceptation de la domination de Satan, l'enfoncement dans les ténèbres ; celui qui le commet, vit sous l'influence perverse de Satan (*I Joh.*, V, 18), il devient fils du diable [25].

24. *Art. cit.*, p. 149-151. — L'interprétation que donne le P. Galtier à la doctrine de l'impeccabilité du chrétien est suivie par le P. Boismard (*art. cit.*, p. 379, note), mais nous ne pouvons l'admettre. Le péché dont il est ici question serait un péché exceptionnellement grave, l'indifférentisme moral, qui admet les fautes systématiquement et par principe. Mais cette exégèse est uniquement basée sur le sens qu'on donne à ἀνομία : « mépris de la loi ». Nous avons dit ce qu'il faut en penser. Au reste, si c'était là le sens, saint Jean aurait tout fait pour nous induire en erreur : dans notre verset, ἡ ἁμαρτία se trouve au singulier, avec l'article, et sans complément, usage qui ne se rencontre ailleurs que dans le verset 8, parallèle au nôtre, et en *Joh.*, VIII, 34 ; or, dans ces deux passages, la nature diabolique du péché est bien marquée ; ici aussi, cette expression indique donc, non pas tel péché déterminé (rien ne le suggère dans le contexte), mais le péché en lui-même, selon sa vraie nature ; un autre détail encore le prouve : tout ce passage correspond au début de la première partie (I, 5-II, 2) ; or là, le péché est certainement pris en son sens ordinaire. Comment pourrait-il avoir soudain une signification si spéciale, comme p. ex. en V, 16-17 (mais là, c'est dit explicitement) ? Le P. Galtier répond : parce que le péché est expliqué comme ἀνομία. Mais peut-on dire de tout péché qu'il est un mépris de la loi ? Le Père Galtier sent bien que c'est impossible. C'est pour cette raison qu'il donne déjà à ἁμαρτία le sens fort de « mépris de la loi ». Mais alors, pourquoi encore ajouter l'explication donnée par ἀνομία ? Nous retombons dans une sorte de tautologie.

Au contraire, dans l'explication que nous proposons, il y a une progression très sensible d'un mot à l'autre. Ἁμαρτία garde le sens qu'il a ailleurs dans l'épître, mais saint Jean, en le caractérisant comme « iniquité », veut ici en faire voir la vraie nature, et en souligner toute la portée eschatologique et religieuse.

25. Cette conception peut sembler exagérée, mais elle correspond très exactement à la façon de voir de saint Jean, qui a une structure de pensée dualiste : il oppose sans beaucoup de nuances les fils de lumière et les fils des ténèbres, les

III

Pour terminer, nous voudrions apporter encore une brève confirmation de l'interprétation proposée ci-dessus. Le verset, tel que nous l'avons expliqué, ne fait que ramasser en une formule concise une conception du péché qui se trouve un peu partout dans l'évangile et dans les épîtres de saint Jean.

A la différence de saint Paul ou des Synoptiques, l'auteur du quatrième évangile ne mentionne nulle part des séries de péchés particuliers, comme le vol, le meurtre, l'adultère, etc. On dirait qu'il s'élève à un niveau supérieur, d'où il peut tout embrasser et ramener à l'unité. Sa façon de se servir du mot ἁμαρτία est frappante à cet égard. Sur 31 emplois, le mot se trouve 25 fois au singulier. On peut même dire

---

fils de Dieu et les fils du diable. Nous avons constaté combien pareille structure dualiste est caractéristique de la littérature apocalyptique.

C'est en fonction de cette conception, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre les fameux versets III, 6 et 9, sur l'impeccabilité du chrétien. Ils ne s'appliquent pas exclusivement aux fautes de ceux qui pèchent par parti pris, comme le pense le P. Galtier, mais à tout péché grave. Seulement, saint Jean se place ici sur le plan théologique et mystique. Il raisonne à partir des réalités divines qui sont en nous, comme l'ont bien compris Sévère d'Antioche et saint Augustin, suivis par le P. Bonsirven (*Ep. de saint Jean*, nouv. éd., 1954, p. 156-158) : le chrétien se trouve dans un nouveau milieu spirituel; il est soustrait à l'influence perverse de Satan, et soumis à l'action de Dieu. S'il se laisse guider par cette action divine, il *ne pèche plus, il en est même incapable; pour autant qu'il vit en fils de Dieu*, c'est-à-dire en harmonie avec la divine semence qui est en lui, il est assuré de ne pas pécher. Le parallélisme avec *I Petr.*, I, 22-23, sur lequel le P. Boismard vient d'attirer l'attention (*R.B.*, 1956, p. 203-204), jette une nouvelle lumière sur ce passage. Dans *I Petr.*, il est dit que la semence incorruptible, par laquelle nous renaissons à une vie nouvelle, est la parole de Dieu; et c'est par l'obéissance à la vérité ou à cette parole que les fidèles sanctifient leurs âmes. Dans *I Joh.* également, l'impeccabilité s'explique donc par la fidélité à un principe intérieur, par l'obéissance à la loi nouvelle inscrite dans le cœur du chrétien.

C'est donc bien à tort que le P. Galtier voyait dans cette explication une tautologie, comme si elle se réduisait à ceci : quand le chrétien conserve la grâce, il ne pèche pas. Evidemment, sur le plan logique et abstrait, ce serait là une véritable tautologie. Mais, sur le plan psychologique et mystique de l'expérience spirituelle, ces deux propositions ne sont plus identiques. On dit au chrétien, non pas : « ne péchez pas, et vous resterez en grâce » (point de vue moral et ascétique); mais exactement l'inverse : « restez unis à Dieu, suivez la loi intérieure qui est en vous, et vous ne pécherez plus » (point de vue mystique). Saint Paul donnait déjà un conseil semblable : « Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis » (*Gal.*, V, 16; que l'on remarque le *fait* qui est affirmé dans le dernier verbe); saint Ignace d'Antioche parle aussi d'impeccabilité pour ceux qui suivent la loi de l'Esprit : « Carnales spiritualia exercere nequeunt, neque spirituales carnalia » (*Ad Eph.*, VIII, 2); et saint Augustin suit la même ligne de pensée dans son adage célèbre : « ama, et quod vis fac ». Sans doute, on peut toujours oublier de suivre les suggestions de l'Esprit ou de vivre dans l'amour, et alors on tombera dans le péché. Mais il est légitime, dans la vie spirituelle, de partir des réalités de la grâce pour faire vivre une vie vertueuse, plutôt que de suivre la méthode inverse en insistant d'abord sur l'effort moral pour assurer le maintien de la vie divine.

On peut objecter avec raison que saint Jean ne pouvait pas encore avoir une doctrine spirituelle si évoluée, telle qu'on la trouve dans la tradition; mais il la préparait directement par sa façon plus théologique et mystique de voir les choses religieuses, en voyant la vie chrétienne non pas à partir de l'effort humain, mais à partir du germe divin qui est en nous.

que le quatrième évangile emploie le mot « péché » toujours au singulier, puisque dans les deux passages qui font exception (VIII, 24; IX, 34), Jésus s'adresse aux Juifs et s'adapte à leur langage. Très caractéristiques aussi du vocabulaire johannique sont les expressions « *avoir* le péché » (*Joh.*, IX, 41; XV, 22, 24; XIX, 11; *I Joh.*, I, 8), et ces deux autres, qui décrivent le péché comme une réalité permanente : « votre péché *demeure* » (*Joh.*, IX, 41), ou comme un état : « il *n'y a pas* (οὐκ ἔστιν) de péché en lui » (*I Joh.*, III, 5).

Le début de ce dernier texte décrit ainsi l'œuvre du Christ : « ôter les péchés ». Ici saint Jean met de nouveau le mot au pluriel, parce que, adressant une épître à des chrétiens, il se place au point de vue pastoral. Mais quand il considère l'œuvre du Christ de façon plus théologique, il dit par la bouche de Jean-Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte *le péché* du monde » (*Joh.*, I, 29), c'est-à-dire, qui détruit la puissance diabolique du péché auquel le monde était soumis. Dans la liturgie de la messe, nous lisons ce texte avec le mot *péché* au pluriel, mais saint Jean voit le monde comme un tout devant le Christ, et le monde a rejeté le Christ : c'est là son péché (*Joh.*, VI, 36; XV, 22). Le quatrième évangile n'en connaît pas d'autre. L'acceptation ou le refus du Christ, c'est là un des thèmes majeurs de la pensée johannique, indiqué dès le prologue : « Il était dans le monde... et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu » (*Joh.*, I, 10-11). Par le rejet du Christ, le monde se met sous l'empire de Satan, le prince de ce monde (*Joh.*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11; *I Joh.*, V, 19); c'est pourquoi, en un sens très réel, celui qui commet le péché, devient esclave (*Joh.*, VIII, 34). Ici apparaît nettement le caractère diabolique du péché dans la pensée de saint Jean; ainsi s'explique aussi sa tendance à ramener les actes individuels du pécheur à la grande réalité *du* péché, qui est dans son fond un refus de la lumière, un choix des ténèbres.

Le verset de la première épître que nous avons tâché d'expliquer ne dit pas autre chose : « Quiconque commet le péché, commet aussi l'iniquité, car le péché, c'est l'iniquité ». En enseignant cela à ses chrétiens, saint Jean voulait leur montrer tout le caractère tragique du péché comme puissance satanique, il les invitait à en mesurer toute la mystérieuse profondeur.

Louvain. I. DE LA POTTERIE, S. J.