

LA COMMUNIO SANCTORUM*
PARTAGE DE LA FOI
ET DE LA MISSION DE L'ÉGLISE

L'ANALYSE de la tradition montre que l'Eglise d'Orient et celle d'Occident ont entendu l'expression « communion des saints » selon des modalités différentes. La première a vu essentiellement dans ces termes la participation aux mêmes biens sacrés, avant tout l'Eucharistie, la *communio* au corps du Christ et à son sang. La seconde a fait de *communio sanctorum* l'explication de la « sainte Eglise », interprétée comme le rassemblement des saints. Je n'entreprendrai pas l'examen direct des sources scripturaires de ces deux interprétations, qui toutes deux peuvent se réclamer de l'autorité de saint Paul. L'Eglise d'Orient en effet est partie d'un passage très important de I Co 10, sur lequel nous aurons à revenir : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique. » L'interprétation qui fait des *saints* les *baptisés* n'est pas moins fidèle au point de vue de Paul qui, dans ses lettres, se plaît à décerner ce titre d'honneur aux membres de l'Eglise en raison de leur appartenance à la communauté du salut¹.

Sans perdre de vue cet arrière-plan traditionnel, je voudrais mettre en valeur devant vous deux aspects de la com-

* Exposé fait à la 19^e semaine d'Etudes Liturgiques de Saint-Serge (3-6 juillet 1972), qui portait sur le thème de *Communio Sanctorum*.

1. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Nouv. éd., Paris : Ed. du Cerf (Coll. « Unam Sanctam », 54), 1965, pp. 101-121.

munion des saints qui se dégagent avec une force toute particulière du Nouveau Testament et qui ne sont pas sans portée pour le dialogue œcuménique actuel. La *koinônia* dont nous parle l'Écriture repose certes sur l'acceptation commune de la même foi apostolique ; pourtant on ne saurait la définir seulement en termes d'*avoir*, elle exprime tout autant une *tâche* commune. Pour le montrer, il nous faut donner quelques précisions sur le vocabulaire ; nous pourrons alors commenter les textes qui nous semblent le plus significatifs, dans les Actes, les épîtres de Paul et la I^{re} de Jean.

Le vocabulaire de la koinônia ².

Une première constatation s'impose : les mots de la racine *koin-* qui nous retiendront essentiellement font figure d'exception dans la Septante. Est-ce à dire que l'idée de solidarité manquerait dans l'Ancien Testament ? Certes non, mais elle s'exprime sur d'autres registres, notamment ceux de la filiation et de l'alliance : l'israélite doit considérer comme frère tout membre du peuple élu. Des généalogies, en partie fictives, illustrent les rapports entre groupes sociaux et la destinée de l'ancêtre commun (« personnalité corporative ») engage et représente celle de ses descendants. On ne saurait oublier ce large arrière-plan quand on traite de la *koinônia* dans le Nouveau Testament ; de ce point de vue une enquête purement lexicographique donne des résultats décevants.

Dans le Nouveau Testament, nous laisserons délibérément de côté les emplois de *koinos* et *koinoun* dans le sens si particulier de « impur », « souiller ». Les emplois normaux se rattachent au sens traditionnel de la racine *koin-*, commun. On notera que l'adjectif *koinos* s'emploie tout autant pour une communauté de possession que d'usage. Aristote cite le proverbe : entre amis tout est commun (*koina ta philôn* ³). Une cour commune est celle qu'utilisent les habitants des diverses maisons qui donnent sur elle ⁴ ; la *koinè*, c'est la langue dont tout le monde se sert, par opposition aux

2. Références essentielles dans l'art. de F. HAUCK, *Koinos, koinónos...* in : *Theologisches Wörterbuch*, t. III, pp. 789-810. Voir en outre L.-M. DEWAILLY, « Communio — Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 54, 1970, pp. 46-63.

3. *Ethique à Nicomaque* VIII, 11 p 1159 b 31.

4. Exemple donné par MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, d'après un papyrus de 237 av. J.-C.

dialectes. Dans le monde des affaires, le *koinónos*, c'est l'associé. C'est ainsi que Jacques et Jean sont associés (Lc 5, 7 : *metochos* ; 5, 10 : *koinónos*) à Simon, non pour la satisfaction d'avoir les mêmes filets et les mêmes barques, mais bien avec la volonté d'unir leurs efforts pour une pêche la plus productive possible. Le verbe *koinôneô* est utilisé pour une participation active, dont le résultat dépend de la coopération de celui qui reçoit comme de celui qui donne⁵.

Outre leurs emplois dans la langue des affaires, relevons l'importance de ces termes soit dans la langue religieuse, soit dans la langue philosophique. Les Grecs parlent volontiers d'une communion qui s'établit entre les hommes et les dieux au moment du repas sacré⁶ et il faudra nous souvenir de cet usage pour comprendre 1 Co 10, 16s. Pourtant, bien que le terme de « sacrifice de communion » soit traditionnel dans les manuels de l'Ancien Testament⁷, on ne trouve pas l'équivalent exact ni dans le texte hébraïque ni dans la Septante. La Bible a une trop haute idée de la transcendance de Dieu pour cela ; même le Deutéronome qui attache beaucoup d'importance aux repas sacrés dit qu'ils sont pris « en présence de Yahvé » (Dt 14, 22, 26).

Après l'écroulement des cités traditionnelles, le monde hellénistique a connu une véritable aspiration à l'unité du monde ; le Stoïcisme s'est attaché ainsi à définir les rapports entre les éléments et le Tout et à présenter le Sage comme citoyen du monde. Paul a rencontré cet idéal, comme on le voit par le discours à l'Aréopage où il cite un extrait de l'Hymne à Zeus de Cléanthe (Ac 17, 28). Selon les cas, la mystique de l'Unité pouvait prendre la forme d'un monisme qui réduisait Dieu à être le Tout (Stoïcisme ancien) ou la forme d'une super-cité des dieux et des hommes comme on le voit dans ce texte de Cicéron :

Pour ceux entre lesquels est commune la faculté de la raison, la droite raison aussi est commune ; et, comme c'est elle qui est la Loi, nous devons croire les hommes et les dieux réunis en une association fondée sur la Loi (*lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus*)... Il faut regarder tout cet ensemble du monde comme une

5. MOULTON-MILLIGAN, *sub voce* « *koinôneô* ».

6. Références dans l'art. de HAUCK, p. 800.

7. Voir par exemple R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris : Ed. du Cerf, 1960, t. II, p. 294 sq. Cet auteur note que l'expression hébraïque *zèbah shelâmîm* signifie d'après la traduction de la LXX « sacrifice pacifique » ou « sacrifice de salut ».

cité unique appartenant en commun aux dieux et aux hommes (*ut jam universus sit hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda*)⁸.

Du principe que tout est commun, Platon a tiré dans la *République* la théorie d'un communisme intégral, y compris dans le domaine sexuel (*Rep.* IV, 457c). Dans les *Lois*, il reviendra à des considérations plus conformes à la sagesse grecque traditionnelle (V, 739d). Les Cyniques feront l'application du principe dans l'ordre social, mais leurs protestations contre le droit de propriété n' branleront pas l'ordre établi.

Remarquons enfin que le terme latin, *communio*, choisi comme traduction de *koinônia*, ne vient pas de *cum* et de *unio*, mais de *cum-munis*, et le sens premier est sans doute « qui partage les charges »⁹.

I. LA KOINÔNIA DE LA COMMUNAUTÉ DE JÉRUSALEM

Le contexte littéraire.

Le terme de *koinônia* ne figure qu'une fois dans les Actes des Apôtres, mais on ne saurait le couper des diverses notations par lesquelles saint Luc veut nous faire saisir les composantes de la vie de la première communauté chrétienne.

Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres et à la *koinônia*, à la fraction du pain et aux prières. ... Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun (*apanta koina*) ; ils vendaient leurs propriétés et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun (Ac 2, 42, 44-45).

Deux autres sommaires viennent compléter ce tableau idyllique :

La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une  me. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun (*panta koina*) (4, 32).

8. *De Legibus* I, VII, 23. Traduction G. de Plinval, coll. Budé.

9. D'après A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict.  tymol. de la langue latine*, 3^e  d., Paris, 1951, pp. 748, 1323. L'adjectif simple, *munis* (= qui accomplit sa charge), n'a survécu que dans les composés *immunis* et *communis*.

Ils se tenaient tous d'un commun accord sous le portique de Salomon, et personne d'autre n'osait se joindre à eux, mais le peuple célébrait leurs louanges (5, 12-13).

Du point de vue littéraire, il est important de déterminer à quel ensemble se rattache le v. 42, car de la solution adoptée dépend la conception à se faire de la *koinônia*. Beaucoup d'auteurs voient dans le v. 42 le début du premier des sommaires des Actes : ainsi P. Benoit dans une étude très développée sur les couches rédactionnelles de nos textes¹⁰, J. Dupont dans la Bible de Jérusalem et en plusieurs articles importants¹¹. Mais les éditions grecques de Nestle-K. Aland, et de *The Greek New Testament* (U.B.S. 1967) rattachent le v. 42 à ce qui précède et font commencer le sommaire au v. 43. C'est aussi le point de vue de Fr. Mussner dans un article très remarquable : *Die Una Sancta nach Apg 2, 42*¹². Au point de vue stylistique *èsan de proskartountes* du début du v. 42 marque une suite, non un début, tandis que la formule *Egineto de* au v. 43 constitue un bon commencement (ainsi Ac 4, 5 ; 5, 7 ; 8, 1 ; 9, 19...). Nous devons donc voir dans le v. 42 la conclusion du récit de la Pentecôte. La vibrante exhortation de Pierre « Sauvez-vous de cette génération dévoyée » est ainsi suivie de la mention du baptême des auditeurs (v. 41) et de leur persévérance (v. 42). Avec le 43 commence un petit tableau qui, selon l'habitude de Luc, vient s'insérer entre deux épisodes narratifs (ici la Pentecôte d'une part, et la guérison du boiteux du Temple d'autre part). Pour comprendre la nature de la *koinônia* selon Ac 2,42, nous devons donc tenir plus compte de ce qui précède que de ce qui suit.

L'arrière-plan historique.

L'interprétation dépend aussi de l'arrière-plan historique de notre passage et des intentions théologiques que Luc

10. P. BENOIT, « Remarques sur les Sommaires des Actes II, IV et V », in : *Aux sources de la Tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel/Paris, 1950, pp. 1-10, reproduit dans *Exégèse et théologie*, tome II, pp. 181-192.

11. J. DUPONT, « La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise », in : *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, pp. 503-519 et « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres », *Nouvelle Revue Théologique* 91, 1969, pp. 897-915. On trouvera dans ces articles la bibliographie du sujet.

12. FR. MUSSNER, in : *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes*, Dusseldorf, 1967, pp. 212-222.

manifeste par ailleurs dans ses deux tomes à Théophile. On s'est demandé en particulier s'il n'avait pas voulu, à l'intention de ses lecteurs grecs, montrer que l'idéal de l'amitié se trouvait réalisé dans la communauté mère de Jérusalem. J. Dupont reprend cette explication très classique, non sans lui apporter des nuances :

Dans cette perspective, la *koinônia* dont parlent les Actes est envisagée avant tout sous l'aspect d'une communauté de biens. Comme le disait déjà Aristote, *koina tôn philôn* ; *en koinônia gar hê philia* ; l'amitié consiste essentiellement en une mise en commun de ce qu'on a. Mais il apparaît plus clairement encore que le point de vue auquel on se place n'est pas celui du droit : la *koinônia* qui existe entre amis ne suppose pas qu'on abandonne ses biens personnels pour constituer une propriété commune... Luc se garde bien de présenter les chrétiens comme de simples amis. S'ils réalisent l'idéal de l'amitié, c'est en tant que *croyants*¹³.

Il nous semble qu'il faut résolument intervertir l'ordre des facteurs ; la résonance hellénique est tout à fait secondaire dans notre texte. Un indice global, c'est déjà la rareté du vocabulaire de l'amitié dans les Actes (3 emplois seulement de *philos*), alors qu'à la manière sémitique Luc parle constamment de « frères » (57 emplois de *adelphos* dans les Actes). La différence de terminologie est significative : on choisit ses amis ; ses frères, on les reçoit de la nature ! et parfois on les subit !

L'arrière-plan historique de la vie de la première communauté chrétienne, il faut le chercher du côté des *haburôth* pharisiennes qui se réunissaient la veille du sabbat et aux fêtes pour des repas présidés par le chef de la confrérie. Les entretiens religieux y avaient leur place, entre les bénédictions coutumières. La « sainte communauté de Jérusalem » était réputée de plus pour sa fidélité à observer les heures fixées pour la prière¹⁴. Pour l'observateur du dehors, la communauté chrétienne qui se réunissait et au Temple et dans les maisons particulières pour des prières et des repas ressemblait donc à une *haburah* de stricte observance.

Il est intéressant aussi de citer la Règle de la Commu-

13. J. DUPONT, *L'union entre les premiers chrétiens...*, p. 902.

14. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Trad. franç. par J. LE MOYNE, Paris, 1967, pp. 331-356. Voir aussi M. DELCOR, « Repas esséniens et thérapeutes. Thiasés et haburoth », *Revue de Qumrân* 6 (23), 1968, pp. 401-425.

nauté où le mot *yahad* (ensemble) ne revient pas moins de 70 fois. Le lecteur moderne est surtout frappé par la communauté des biens qui était strictement obligatoire, mais il ne faudrait pas faire passer la forme extérieure avant l'esprit qui anime toute la Règle. Celle-ci se présente comme un guide pour ceux qui veulent chercher Dieu de toute leur âme et ont compris que la véritable interprétation de la Loi de Moïse n'avait été révélée qu'au Maître de Justice.

Leur but est de chercher Dieu de tout leur cœur et de toute leur âme, de faire ce qui est bien et juste devant sa face, selon ce qu'il a prescrit par l'intermédiaire de Moïse et de tous ses serviteurs les prophètes ; d'aimer tout ce qu'Il a choisi et de haïr tout ce qu'Il a rejeté...

Voici la Règle pour les hommes de la Communauté qui sont volontaires pour se détourner de tout mal et pour tenir ferme en tout ce qu'Il a prescrit pour Son bon plaisir ; pour se séparer de la Congrégation des hommes pervers ; pour être en communauté dans la Loi et dans la fortune et qui s'en remettent à l'avis des fils de Sadoq, les prêtres gardiens de l'alliance... (I QS I, 1-4 ; V, 1-3).

Dans la période d'enthousiasme qui suivit la publication des textes de Qumrân, les critiques eurent tendance à souligner les rapprochements entre essénisme et christianisme. Aujourd'hui le balancier a gagné l'autre position. Sans prétendre qu'il y ait eu une influence directe, nous pensons que les textes cités nous font entrevoir le milieu religieux dans lequel s'est développée la communauté chrétienne. Ce qui est premier, c'est la décision de suivre une certaine *Voie* ; pour les uns, c'est l'interprétation de la Loi de Moïse par le Maître de Justice, pour d'autres c'est la « tradition des Anciens » au sens pharisien du terme ; pour d'autres enfin, c'est la *didachè* des apôtres, enseignement qui est centré non plus sur la Loi, mais sur la proclamation de Pâques.

Les intentions de Luc.

Le lien étroit entre *koinônia* et *didachè*¹⁵ apparaît encore mieux si l'on s'interroge avec Fr. Mussner sur les intentions

15. On notera que Luc a groupé les termes deux par deux, ce qui signifie que pour lui enseignement et *koinônia* sont liés, comme le sont fraction du pain et prières. La traduction de la B. J. ne laisse pas percevoir ce fait. En raison de cette distribution des mots, nous ne pensons pas qu'on puisse trouver dans ce verset le schéma des quatre parties du culte chrétien (instruction, agapè, eucharistie, prières), comme l'a proposé J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3^e éd., Goettingue, 1960, pp. 111-115.

théologiques de Luc. D'une manière générale, il a entrepris son œuvre pour affermir ses lecteurs dans la foi (Lc 1, 4) ; à un moment où de faux docteurs troublaient les communautés par des enseignements nouveaux, il entreprit de rassembler tout ce qui constitue l'authentique tradition de l'Eglise (Lc 1, 2) pour donner une base assurée à la catéchèse de son temps¹⁶. Le discours de Paul aux presbytres d'Ephèse (Ac 20, 29 ss) est particulièrement révélateur des intentions de Luc à ce point de vue : pas d'autre enseignement authentique que celui qui a été donné en public par les apôtres. La communauté idéale, c'est donc cette église des origines structurée par l'enseignement des apôtres et animée d'un esprit fraternel.

En dépeignant la communauté de Jérusalem, Luc fait donc beaucoup plus qu'une reconstitution historique ; il entend bien nous donner les notes caractéristiques de l'Eglise, comme l'a bien vu Ph.-H. Menoud¹⁷. Certes, il n'a pas prescrit une mise en commun stricte des biens, puisque Pierre dira expressément à Ananie qu'il avait le droit de disposer à son gré du prix de son champ (Ac 5, 4), mais l'évangéliste du détachement et de la pauvreté proclame que la communauté de foi doit s'exprimer concrètement par le secours donné aux veuves (Cf. 6, 1) et aux pauvres. L'appel lancé au jeune homme riche de distribuer ses biens aux pauvres (Lc 18, 22) doit retentir incessamment dans les assemblées chrétiennes, alors même que tous ne sont pas appelés à y répondre de la même façon¹⁸. Cette *koinônia* ne provient pas d'un idéal d'amitié humaine, mais découle des exigences d'une même foi. Il importait donc de mettre en valeur ce lien essentiel entre fidélité au témoignage des apôtres et esprit de communion fraternelle.

16. H. SCHÜRMAN, « Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1, 1-4 », in : *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf, 1968, pp. 251-271.

17. PH.-H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante* (Cahiers théologiques, 31), Neuchâtel/Paris, 1952, réédité dans la coll. « Foi Vivante », 114.

18. J. DUPONT, « Renoncer à tous ses biens (Lc 14, 33) », *Nouv. Rev. Théol.* 93, 1971, pp. 561-582.

II. SAINT PAUL, LE THÉOLOGIEEN DE LA KOINÔNIA

L'Apôtre des Gentils est le seul des écrivains du Nouveau Testament à faire un usage assez fréquent des termes de la racine *koinon-*¹⁹. En raison de leur importance dans la langue religieuse et philosophique du monde grec, on y verra un indice de cette sensibilité de Paul aux préoccupations de son auditoire et de sa volonté d'y apporter la réponse authentiquement chrétienne : ainsi en va-t-il quand il situe le christianisme par rapport à la quête de la sagesse ou de la liberté à Corinthe ou quand il donne tant de développement au thème de la liberté et de la conscience (*suneidêsis*).

Pour saisir en son amplitude la pensée de Paul sur cette réalité spirituelle que nous appelons « communion des saints », on ne saurait se borner aux emplois explicites du mot *koinônia*. Il faut relever le goût de Paul pour les composés en *sun*, qui marquent soit notre association par le baptême à la mort et à la résurrection du Christ, soit notre participation commune à une même destinée spirituelle²⁰ ; il faudrait aussi étudier les textes relatifs au « corps du Christ »²¹. Pour faire bref nous devons pourtant nous limiter aux textes du premier groupe en les situant par rapport à l'ensemble de la doctrine paulinienne.

I. L'enracinement trinitaire de la *koinônia*.

Docteur de la rédemption, Paul voit celle-ci comme la « réconciliation » des hommes avec Dieu grâce à la mort du

19. Voir l'excellente étude de A. GEORGE, « La communion fraternelle des croyants dans les épîtres de saint Paul », *Lumière et Vie* (83), 1967, pp. 3-20.

Le tableau suivant montrera combien les emplois de *koinônia* et dérivés caractérisent la théologie de Paul :

<i>koinônein</i> :	8 fois dans le N.T., dont 5 f. chez Paul,	1 Hébreux
<i>sunkoinônein</i> :	3 fois	2 f.
<i>koinônia</i> :	19 fois	13 f. 1 Hébreux
<i>koinónos</i> :	10 fois	5 f. 1 Hébreux
<i>sunkoinónos</i> :	3 fois	2 f.

20. Tableau des verbes composés avec *sun-* dans L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 311 et aux p. 302 sq. étude sur notre participation à la mort et à la vie du Christ ressuscité.

21. Avec E. LAMIRANDE (*Lumière et Vie* (83), p. 29), il convient de distinguer la doctrine du corps du Christ qui est le fondement et les divers aspects de la « communion des saints ».

Christ (2 Co 5, 18-21). L'unité du message évangélique destiné à la fois aux Juifs et aux Grecs, tient donc une place essentielle dans ce plan du salut et l'on sait avec quelle force Paul répétera qu'il ne peut y avoir qu'un Évangile (Ga 1, 6 sq ; I Co 15, 1 sq). Citons seulement un texte synthétique, où s'affirme en termes inoubliables la mystique d'unité de l'Apôtre :

Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix. Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu : un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous (Ep. 4, 3-6).

Par opposition au Stoïcisme qui confondait souvent la divinité avec le Tout, Paul maintient avec force le caractère personnel et transcendant du Dieu Père et il montre comment l'œuvre du Christ est ordonnée à la glorification de Dieu (I Co 3, 21-23).

Paul met ainsi en valeur le rôle propre de chaque Personne divine dans cette restauration du monde divisé par le péché. L'initiative vient du Père, comme le marque entre autres ce passage des Romains : « Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils (*summorphous tès eikonos tou huiou autou*) afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés... » (8, 29, 30)²². De manière caractéristique, Paul ne dit jamais que le chrétien vit dans la *koinônia* du Père, mais dans celle du Fils, car celui-ci est l'unique médiateur par qui nous avons accès auprès du Père et c'est dans notre assimilation baptismale au Christ que nous devenons enfants de Dieu. Très significatif à cet égard le verset qui clôture la prière d'action de grâces de 1 Co : « Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils (*eis tèn koinônian tou huiou autou*), Jésus Christ, Notre Seigneur. » (1 Co 1, 9). C'est dans le Christ en effet que le chrétien devient une nouvelle créature (2 Co 5, 17) et se trouve intégré dans le Temple en construction pour la gloire du Père.

L'épître aux Hébreux, œuvre d'un disciple de Paul, reprend le vocabulaire de la *koinônia* pour souligner les

22. Autres textes sur notre identité de *morphè* avec le Christ : Ph. 3, 10, 21.

liens entre le Christ et nous, mais les perspectives sont différentes. Il s'agit non de manifester la dignité baptismale du chrétien, mais de justifier les abaissements de l'incarnation rédemptrice : « Puis donc que les enfants avaient en commun (*kekoinônèken*) le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement (*meteschen*) afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable... » (Hb 2, 14)²³.

Dimension cultuelle.

Cette *koinônia*, entre les chrétiens et le Christ, trouve à la fois sa cause et son signe privilégié dans le *repas du Seigneur* : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion (*koinônia*) au sang du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part (*metechomen*) à ce pain unique » (I Co 10, 16-17).

L'exégèse détaillée de ce texte nous entraînerait à de trop longs développements. Notons seulement que saint Paul est très conscient de la signification cultuelle du terme *koinônia* pour les Grecs, car dans ce passage il envisage le problème de la participation aux repas religieux si fréquents dans le paganisme. Alors même que, pour les viandes vendues au marché, Paul adopte une solution libérale, il est très ferme sur l'incompatibilité entre culte chrétien et culte païen. L'homme doit choisir le Maître auquel il veut appartenir. Face au libéralisme des « spirituels » de Corinthe qui pensent que « tout est permis » (1 Co 6, 12), Paul rappellera avec énergie : « Ne formez pas avec des infidèles un attelage disparate. Quel rapport en effet entre la justice et l'impiété ? Quelle union (*koinônia*) entre la lumière et les ténèbres ? quelle entente entre le Christ et Béliar ? Quelle association entre le fidèle et l'infidèle ? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? » (2 Co 6, 14-16).

Le repas du Seigneur ne résulte pas de l'initiative de la communauté qui le célèbre, mais c'est le mémorial par lequel le Christ affermit l'unité de son Corps. Ordonné à la *koinônia*, l'Eucharistie n'en suppose pas moins, comme conditions, la foi en la réalité qu'elle contient et la disposition à construire une véritable communauté (1 Co 11, 30-32).

23. Les autres emplois dans Hébreux visent la solidarité chrétienne : participation aux souffrances des prisonniers (10, 33), bienfaisance qui est le sacrifice agréable à Dieu (13, 16).

Avec vigueur, Paul s'élève contre la tendance des Corinthiens à se grouper par affinités de rang social, de richesse, de tendances théologiques ; c'est la caricature de la *koinônia* que le Christ veut réaliser par le sacrement de sa Pâque. Dans le Christ sont transcendées les différences de race, de culture, de sexe, de rang social... Un groupe qui adopterait de tels critères pour célébrer l'Eucharistie ne célébrerait plus « le repas du Seigneur », mais « son repas de communauté ». Certes Paul n'aurait pas condamné les célébrations particulières qui permettent à quelques fidèles de s'affermir dans leur propre vie chrétienne, mais à la condition que soit voulu et affirmé le rattachement à l'unique Corps du Christ.

Différentes fonctions et rôle de l'Esprit.

La participation à l'Eucharistie doit ainsi faire mieux comprendre aux participants que dans l'unique Corps du Christ chacun a son rôle à remplir et que les fonctions, même les plus modestes, doivent être honorées et prises en considération. Le développement sur les fonctions des membres vient donc de façon très logique après l'enseignement sur l'Eucharistie :

De même en effet que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps, Juifs et Grecs, esclaves et hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit (1 Co 12, 12-13).

Dans ce texte consacré au rôle de chaque chrétien dans l'Eglise, relevons l'importance donnée à l'Esprit. Dans une perspective individualiste, beaucoup de Corinthiens avaient tendance à se faire gloire de leurs charismes particuliers et à s'élever les uns au-dessus des autres²⁴. Paul commence par rappeler que tous les dons de l'Esprit sont ordonnés au bien commun (1 Co 12, 7 : *pros to sumpheron*). De façon plus radicale, il montre ensuite le rôle spécifique de l'Esprit dans la constitution de l'Eglise, corps du Christ : « Nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. » J. Hanimann vient

24. Pour les problèmes soulevés par 1 Co 12-14, nous nous permettons de renvoyer à notre article « Prophétisme dans le Nouveau Testament », SDB, t. 8, col. 1290-1301.

de rappeler avec raison que ce membre de phrase est parallèle à « Nous avons été baptisés à un *seul* corps²⁵ ». Dans les deux cas, l'aoriste à la 1^{re} personne du pluriel doit se rapporter à un fait unique, décisif. Il ne s'agit donc pas de la même chose que cette boisson « spirituelle » dont parle 1 Co 10, 4 (verbe à l'imparfait), à savoir l'Eucharistie. Le baptême est lié à une communication de l'Esprit qui assure la participation des baptisés à la vie du Christ ressuscité (Rm 8, 11) et leur permet d'agir comme enfants de Dieu (Rm 8, 14). La *koinônia* ne se définit donc pas seulement en termes d'avoir ou d'appartenance, mais par une responsabilité commune, l'édification (au sens fort du mot chez Paul²⁶) de l'Eglise comme Temple du Dieu Vivant.

Une formule d'origine liturgique synthétise ces enseignements : « La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion (*koinônia*) du Saint-Esprit soient avec vous tous » (2 Co 13, 13). On a beaucoup discuté pour savoir en quel sens il faut entendre le dernier génitif : participation à l'Esprit (génitif objectif) ou communion (des fidèles) qu'opère l'Esprit (génitif subjectif). Le parallélisme avec les constructions précédentes où ce sont le Père et le Seigneur qui donnent respectivement leur *agapè* et leur *charis* invite à voir dans la *koinônia* le don propre de l'Esprit. Pareil souhait clôture bien une épître où Paul a dû engager son autorité apostolique contre la propagande des « pseudo-apôtres » qui provoquaient de graves divisions dans la communauté²⁷.

2. Les manifestations concrètes de la *koinônia*.

Dans une circonstance critique, Paul a donné lui-même la preuve de l'importance qu'il attache à la *koinônia*. Au cours de ses missions apostoliques, puis à Antioche même, il se heurtait à l'opposition des Judaïsants qui réclamaient la circoncision des païens convertis. En même temps, ils présentaient Paul comme un prédicateur de seconde zone,

25. J. HANIMANN, « Nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. Note sur 1 Co 12, 13b », *Nouv. Rev. Théol.* 94, 1972, pp. 400-405.

26. Bibliographie du sujet dans notre art. *Prophétisme*, col. 1297-1299.

27. On trouvera en Ph 2, 1 sq les composantes de cette *koinônia*. Elle est beaucoup plus qu'une bonne entente ou une amitié humaine : elle doit être le reflet dans la vie de la communauté des sentiments qui animaient le Christ Jésus...

bien inférieur aux disciples que Jésus avait choisis lui-même et qui étaient les véritables colonnes de l'Église. En acceptant de monter à Jérusalem, Paul n'affaiblissait-il pas sa propre position ? Lui qui affirmait constamment être envoyé directement par le Christ et tenir de Lui son Évangile, avait-il besoin de faire cautionner sa prédication ? On comprend que Paul ait hésité à entreprendre le voyage de Jérusalem. Pourtant il s'y décida « à la suite d'une révélation » (Ga 2, 2). Lui-même nous en donne la raison : « De peur de courir ou d'avoir couru en vain. » Par le contraste qu'il constitue avec tout le chapitre 1, ce membre de phrase pose question : Paul pouvait-il douter de la valeur de sa mission ? Certes non, mais pourtant il faut que soit mise en évidence l'unité de l'Évangile ; sans ce signe concret, l'œuvre apostolique perdrait sa qualité. C'est pourquoi l'Apôtre se rendit à Jérusalem pour y rencontrer ceux qui étaient apôtres avant lui (Cf. Ga 1, 17). Nous n'avons point à reconstituer ici les débats. Ce qu'il est important de souligner, c'est d'une part la proclamation unanime que seul le Christ sauve, d'autre part la reconnaissance de la grâce propre de chacun :

Voyant que l'évangélisation des incirconcis m'était confiée comme à Pierre celle des circoncis..., et reconnaissant la grâce (*gnontes tèn charin tèn dotheisan moi*) qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces notables, ces colonnes, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion (*koinônias*)... (Ga 2, 7, 9).

Ce principe de discernement spirituel mérite d'être souligné : « Celui qui avait agi en Pierre pour faire de lui un apôtre des circoncis, avait pareillement agi en moi en faveur des païens » (v. 8). Spontanément on pense au principe évangélique. « On juge l'arbre à ses fruits » (Mt 7, 17-20), étant bien entendu que les fruits désignent beaucoup plus qu'une simple rectitude morale : c'est l'authenticité d'une vie centrée sur le Christ. Paul n'a pas contesté le style de vie des communautés chrétiennes de Palestine ; il les a mêmes citées en exemple comme modèles de persévérance dans la persécution (1 Th 2, 14) ; Jacques, Céphas et Jean, à leur tour, ont su reconnaître dans les communautés pauliniennes, détachées des observances, la présence du Christ. Ici la *koinônia* va au-delà des différences de culture ; dans l'unité d'un même Évangile, elle illustre les deux aspects de la conduite de Dieu : fidélité à remplir les promesses faites aux patriarches et miséricorde à l'égard des nations (Rm 15, 8-9).

La *koinônia* dans la mission, Paul en a donné d'autres exemples en ayant le souci de constituer autour de lui une équipe d'apôtres et en les associant délicatement à son œuvre : Tite, Timothée, Silvain, Luc... Il suffit de relire les en-têtes de ses lettres pour s'en convaincre²⁸. Relevons quelques titres significatifs qu'il décerne à ses collaborateurs : *sundoulos*, compagnon de service (Col 1, 7 ; 4, 7), *sunergos*, collaborateur (Rm 16, 3 ; 2 Co 8, 23 ; 1 Th 3, 2, etc.), *sunstrateutès*, compagnon d'armes (Ph 2, 25 ; Phm 2).

Si, en règle générale, Paul refuse l'aide matérielle des communautés qu'il fonde, — mais on sait qu'il fera exception pour les Philippiens²⁹, — il sollicite par contre constamment la participation par la prière. De manière énergique, il la présente comme une lutte commune³⁰. « Je vous le demande, frères, par Notre-Seigneur Jésus Christ et la charité de l'esprit, luttez avec moi dans les prières que vous adressez à Dieu pour moi » (Rm 15, 30). « Priez pour nous en particulier, afin que Dieu ouvre un champ libre à notre prédication... » (Col 4, 3). Efficace par elle-même, la Parole de Dieu n'en requiert pas moins pour le déploiement de sa course victorieuse la participation de tous par la prière (2 Th 3, 1)³¹. Inutile de dire que l'Apôtre paie lui-même d'exemple et qu'il offre prières et sacrifices pour l'affermissement des communautés qu'il a fondées (Col 1, 24 ; 2, 1 ; Ph 2, 17).

Cette communication incessante des fidèles ne se marque pas seulement dans la vie de prière ; elle doit aussi trouver une expression concrète, quand le besoin s'en fait sentir. Paul n'oublia jamais la recommandation qui lui fut faite à Jérusalem en faveur des pauvres (Ga 2, 10). De simple bienfaisance, il la transforma en geste de haute portée œcuménique, comme le soulignent plusieurs passages (Rm 15, 26 ; 1 Co 16, 1-4 ; 2 Co 8-9). On notera la manière dont Paul arrive à faire de *koinônia* la désignation concrète de la « collecte » pour les saints de Jérusalem (Rm 15, 26), mais jamais le sens matériel n'offusque la réalité spirituelle. Le

28. E. EARLE ELLIS, « Paul and his Co-Workers », *New Testament Studies* 17, 1970/1971, pp. 437-453.

29. Avec HAUCK (*Theol. Wörterbuch*, t. 3, p. 809), on relèvera la précision de l'expression de 4, 15 : aucune église n'est entrée avec moi en relations de doit et d'avoir sinon vous seuls ; c'est la langue des banques !

30. S. LYONNET, *Initiation à la Doctrine Spirituelle de saint Paul*, Toulouse, 1963, pp. 9-13.

31. L.-M. DEWAILLY, « Course et gloire de la parole (II Th 3, 1) », *Rev. Bibl.* 71, 1964, pp. 25-41.

geste a valeur prophétique ; il veut signifier publiquement que les convertis de la Gentilité sont devenus participants (*sunkoinónos*) de la sève de l'olivier (Rm 11, 17). Comme toujours chez Paul, le point de vue théocentrique domine. Le service de cette prestation n'a pas seulement pour but de subvenir aux besoins des pauvres, il doit provoquer l'action de grâces : « Qu'ils glorifient Dieu pour votre obéissance dans la profession de l'Évangile du Christ et pour la générosité de votre communion (*koinónias*) avec eux et avec tous » (2 Co 9, 13)³².

III. LA KOINÔNIA DANS LES LETTRES DE SAINT JEAN

Tout autant que S. Paul, le disciple bien-aimé se préoccupe d'enraciner théologiquement le commandement de l'amour fraternel. Ne retenir que la formule « Aimez-vous les uns les autres » découronnerait le texte johannique de sa flèche. Le « Comme je vous ai aimés » (Jn 13, 34) n'a pas seulement valeur d'exemple, mais de manière prégnante indique la cause tout autant que la comparaison³³. Au sens chrétien, la *koinônia* a pour origine et pour mesure vivante la propre conduite du Christ : « Je vous ai donné l'exemple, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous » (Jn 13, 15). Pas moyen d'avoir part avec le Christ (*echein meros* 13, 8) si l'on ne se laisse initier à ce jeu de l'amour qui se donne librement et sert jusqu'à l'abaissement de la croix³⁴.

Le vocabulaire de la *koinônia* proprement dite ne figure que dans les lettres de Jean. En raison de sa densité théologique, nous concentrerons notre réflexion sur le début de la première.

Ce qui était dès le commencement (*ap'archès*),
ce que nous avons entendu,

32. La « collecte » a suscité de nombreux articles. Voir, entre autres, L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, Nouv. éd., pp. 113-117, 220-221 ; C. EDLUND, *Der Auge der Einfalt*, Copenhague/Lund, 1952, pp. 87-92 ; P. GEORGI, *Die Geschichte der Kollekte*, Hambourg, 1965 ; K. F. NICKLE, *The Collection. A Study in Paul's Strategy*, Londres, 1966.

33. Sur ce double sens de *kathós*, voir C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, 1959, t. III, p. 173, n. 1 et 184, n. 2.

34. Voir notre article « Imitation du Christ », in : *Dict. de Spiritualité*, t. 7, col. 1559-1562.

thème du message qui, lui, est signifié par la série des relatives commençant par le pronom neutre (*ho*). Cette parole de vie est donc l'équivalent de ces « paroles de vie éternelle » (*rhèmata zoès aiòniou*) que l'on ne peut trouver qu'auprès du Christ (Jn 6, 68).

Notre formule initiale « ce qui était dès le commencement » diffère quelque peu de celle de Jn 1, 1. Là le *en archè* fait manifestement allusion au *bereshit* de Gn 1, 1. Par contre, ne faut-il pas interpréter le *ap'archès* en conformité avec les autres emplois de l'expression dans la première épître de Jean ? « Pour vous, que l'enseignement entendu dès le début (*ho èkousate ap'archès*) demeure en vous. Si en vous demeure l'enseignement reçu dès le début (*ho ap'archès èkousate*), vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père. Or telle est la promesse que lui-même vous a faite : la vie éternelle » (1 Jn 2, 24, 25)³⁷. Le parallélisme avec le début de la Lettre est très frappant : c'est à l'enseignement initial que Jean apporte un solennel témoignage pour affermir ses destinataires (d'où l'emploi du verbe *menein*, demeurer) dans leur foi et leur assurer la communion avec le Père (Jn 1, 3) ou la demeure dans le Fils et le Père (2, 25).

L'insistance sur le début de la prédication est à mettre en rapport avec les autres indices qui nous montrent les destinataires troublés, dans leur foi, par des prophètes de nouveautés : « Ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits » (4, 1). Avant de fournir des critères doctrinaux de discernement (par exemple « Tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu »... 4, 2), l'Auteur de 1 Jn commence par rappeler que la prédication initiale ne saurait être mise en cause : pas d'autre parole de vie que celle qui a retenti dès le premier jour.

Sens à donner au Nous.

Après avoir déterminé ainsi le sens global du passage, nous pouvons nous interroger sur l'identité de ce Nous qui s'affirme avec tant de force. Traditionnellement on y reconnaît la personne du Disciple bien-aimé, mais il ne manque

37. Autres textes se référant à l'*archè* de l'évangélisation : 1 Jn 2, 7 ; 3, 11. Par contre il s'agit de l'*archè* de Dieu en 1 Jn 2, 13, 14, de l'*archè* du diable en 3, 8. C'est le contexte qui permet donc de préciser. Dans le cas du prologue de 1 Jn, la parenté avec 2, 7, 24 ; 3, 11 ne laisse pas subsister de doute sur le rapport avec l'évangélisation.

pas d'objections contre cette thèse. Harnack³⁸ en particulier a comparé le Nous de 1 Jn au Nous du Prologue du 4^e Evangile : « Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous, et nous avons vu sa gloire... » (Jn 1, 14). Dans l'hymne au Logos, déclare Harnack, on reconnaît la confession de foi de la communauté des croyants dans laquelle se situe l'auteur. N'en serait-il pas de même dans 1 Jn³⁹ ?

L'analyse des oppositions structurales montre déjà que la situation de 1 Jn n'est pas la même que celle du Prologue du 4^e Evangile. Dans un cas, le Nous et le Vous s'opposent à l'intérieur de la communauté ; dans l'autre le Nous englobe tous les croyants par opposition à ceux qui n'ont pas reçu le Logos. L'analyse plus précise des verbes *voir* et *témoigner* contribue de son côté à mettre en relief le Nous qui écrit. S'il est vrai qu'en certains cas les divers verbes qui marquent la vision peuvent s'entendre d'une contemplation spirituelle (par exemple « Nous avons vu sa gloire »), d'ordinaire le verbe « voir » garde bien sa référence à l'expérience concrète à partir de laquelle jaillit la foi, comme l'interprétation jaillit du *sèmeion*, sous l'action de l'Esprit Saint. O. Cullmann l'a mis en valeur avec beaucoup de finesse en commentant la visite au tombeau du disciple bien-aimé : Il vit et il crut⁴⁰. De son côté, I. de la Potterie a bien dégagé les diverses composantes du témoignage johannique : jamais il n'est simple déclaration d'un fait extérieur, comme pourrait le faire un appareil enregistreur, mais toujours il est dévoilement du sens et effort de persuasion. En particulier, dans l'atmosphère de procès si sensible dans tout le 4^e Evangile, le témoin s'emploie à prouver la vérité de la cause de Jésus Christ⁴¹.

Le prologue de la 1 Jn ne peut donc se ramener à la communauté des croyants, mais il comporte une référence directe à l'expérience privilégiée des témoins de l'Evangile. S'agi-

38. A. VON HARNACK, « Das " Wir " in den johanneischen Schriften », in : *Sitzungsberichte der preuss. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Klasse*, Berlin, 1923, pp. 96-113.

39. Discussion détaillée de R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 2^e éd., Herder, 1963, « Excursus I : Sens et portée des indications sur les témoins en 1 Jn 1, 1 sq », pp. 52-58 ; et Fr. MUSSNER, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire*, trad. franç. de H. Rochais, Bruges, 1969, pp. 103-122.

40. O. CULLMANN, « Eiden kai episteusen. La vie de Jésus, objet de la vue et de la foi d'après le 4^e Evangile », in : *Aux sources de la Tradition* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel/Paris, 1950, pp. 52-61, reproduit dans *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel/Paris, 1969, pp. 77-95.

41. I. de LA POTTERIE, « La notion de Témoignage dans saint Jean », in : *Sacra Pagina*, Paris/Gembloux, 1959, t. II, pp. 193-208.

rait-il alors d'un Nous purement littéraire qui recouvre le seul auteur de la Lettre ? Cette explication se heurte au fait que plus loin l'auteur s'exprime directement à la première personne du singulier : « Mes petits enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez pas ; — je vous écris, petits enfants, parce que vos péchés vous sont remis... » (2, 1, 12). Mieux vaut donc garder la valeur propre du Nous : c'est solidairement avec le groupe des témoins du début que Jean proclame la valeur du message de vie. Sous une autre forme, c'est la même conviction que dans 1 Co 15, 11 : « Bref, eux ou moi, voilà ce que nous prêchons. Et voilà ce que vous avez cru. »

Rôle des témoins privilégiés du Christ.

Il convient d'insister sur le rôle médiateur tenu par le groupe des témoins privilégiés du Christ, car certains textes de Jean pourraient faire croire que tout se joue directement entre le croyant et Dieu. Telle est par exemple l'interprétation d'Ed. Schweizer⁴² : « Celui qui est parvenu à la foi n'a plus besoin du témoin primitif » (Jn 4, 42). Nous ne pouvons entreprendre une discussion détaillée de l'ecclésiologie de cet exégète⁴³. Bornons-nous à remarquer la démarche qui sous-tend toute la 1 Jn. Telle formule, sans doute, fait appel au seul témoignage de l'Esprit : « Quant à vous vous avez reçu l'onction venant du Saint, et tous vous possédez la science » (2, 20)⁴⁴. Pourtant Jean procède à une clarification de la situation, par une série d'antithèses (1, 6-10 ; 2, 4-11a ; 2, 29-3, 10) qui opposent la vraie foi à l'hérésie et par le rappel de l'Incarnation (2, 22 ; 4, 2). Comme l'a bien vu P. Le Fort⁴⁵, l'ensemble de 1 Jn suppose ainsi une interaction entre la proclamation de la foi apostolique et l'action de l'Esprit. Ne doit-on pas en conclure que la *koinônia* dans la foi, à vivre personnellement par un chacun, doit trouver aussi une expression et une structuration visibles ?

La prière sacerdotale du Christ manifeste justement ce

42. ED. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zurich, 1959, 11 c.

43. Voir J.-L. D'ARAGON, « Le caractère distinctif de l'Eglise johannique », in : *L'Eglise dans la Bible* (Studia, 13), Bruges, 1962, pp. 53-66 ; P. LE FORT, *Les structures de l'Eglise militante selon S. Jean*, Genève, 1970 (Livre que nous avons présenté dans *Esprit et Vie*, 28 octobre 1971, pp. 612-614).

44. Sur ce texte, voir I. de LA POTTERIE, « L'onction du chrétien par la foi », in : *La Vie selon l'Esprit condition du chrétien*, Paris : Ed. du Cerf (Coll. « Unam Sanctam », 55), 1965, pp. 126-144.

45. P. LE FORT, *op. laud.*, pp. 42-49.

souci de relier les diverses générations de croyants dans une même communion : « Je ne prie pas seulement pour eux, mais pour ceux-là aussi qui, grâce à leur parole, croiront en moi. Que tous soient un » (Jn 17, 20 sq). Nous sommes habitués à lire cette prière dans une perspective œcuménique. Cette application est certes légitime, mais on peut douter que telle fut la perspective directe de Jean⁴⁶. Dans sa prière, le Christ envisage explicitement le temps de sa présence visible dans le monde (17, 12 : « Quand j'étais avec eux... »), celui de la mission apostolique (17, 18 : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde »), celui des temps post-apostoliques (17, 20 sq). La même parole de vérité (v. 17) doit assurer l'unité de tous les croyants à travers les âges, et cette parole conduit à la vie éternelle, par la connaissance du Père et de son Fils (17, 3).

Enracinement trinitaire de la koinônia

On voit ainsi comment l'acceptation du témoignage apostolique permet aux croyants de vivre « en *koinônia* avec le Père et le Fils » (1 Jn 1, 3). A la différence de Paul qui réserve notre communion à la personne du Christ, Jean n'hésite pas à parler d'une *koinônia* avec le Père. C'est un signe de la nouvelle alliance caractérisée, comme déjà l'avait annoncé Jérémie, par l'intimité des relations entre Yahvé et chacun des fidèles : « Tous me connaîtront du plus grand au plus petit » (Jr 31, 34)⁴⁷. Cela vient surtout de ce que Jean, beaucoup plus que Paul, a médité sur cette présence du Père dans le Fils et du Fils dans le Père, si bien que la *koinônia* avec le Fils entraîne notre *koinônia* avec le Père : « Que tous soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 21). On voit ainsi comment la *koinônia* chrétienne s'enracine dans la vie trinitaire elle-même : elle visera donc à établir non une unité extérieure qui ne tienne pas compte des personnes, mais une unité intérieure qui, dans le respect mutuel, jaillit de la même vie divine. C'est pourquoi les relations ne s'établissent pas à sens unique entre le groupe-Nous et les destinataires ; « Tout ceci,

46. P. LE FORT, *op. laud.*, p. 109. Voir aussi l'excellent commentaire de R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, pp. 774-779.

47. Sur l'influence de ce texte de Jérémie, voir M.-E. BOISMARD, « La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première Lettre de saint Jean », *Rev. Bibl.* 56, 1949, pp. 365-391.

nous vous l'écrivons pour que *notre*⁴⁸ joie soit complète » (1, 4). Don du Christ à ses apôtres (15, 11 ; 16, 20, 22, 24 ; 17, 13), la joie du salut ne peut pourtant s'épanouir que dans le partage, la communication. Nouveau signe du caractère dynamique de la *koinônia* chrétienne et de ses exigences missionnaires !

2. L'exclusivisme de la *koinônia* johannique.

L'ensemble de 1 Jn est dirigé contre l'illusion de ceux qui séparent connaissance de Dieu et vie de tous les jours. « Si nous disons que nous sommes en communion avec Lui alors que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons, nous n'agissons pas dans la vérité » (1, 6). Et la suite du texte caractérise la marche dans la lumière comme une *koinônia* des uns avec les autres (v. 7) : c'est donc le thème de l'amour fraternel qui tient une telle place dans toute l'épître : « Celui qui prétend être dans la lumière tout en haïssant son frère est encore dans les ténèbres. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière » (2, 9, 10). Ce commandement nouveau revêt une telle importance qu'il semble parfois remplacer tout le reste : « Tel est le message que vous avez entendu dès le début : nous devons nous aimer les uns les autres » (3, 11). Pour Jean, la *koinônia* fraternelle ne saurait résider dans le seul domaine affectif ; elle doit se manifester concrètement : « Petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes véritablement » (3, 18).

Après avoir lu ces textes et ceux qui leur sont apparentés (1 Jn 3, 23 ; 4, 7-8, 11-12, 16, 20-21), on ne peut qu'être surpris de la brutalité de l'avis suivant :

Si quelqu'un vient à vous sans vous apporter cette doctrine, ne le recevez pas chez vous et abstenez-vous de le saluer. Celui qui le salue participe (*koinônei*) à ses œuvres mauvaises (2 Jn 10, 11).

Cette mise en garde sonne d'autant plus dur que l'hospitalité constitue l'une des vertus chrétiennes fondamentales (Mt 25, 35 ; Rm 12, 13 ; He 13, 2 ; 1 P 4, 9). Pour com-

48. *Notre* joie, leçon critique à adopter avec Nestle, *The Greek New Testament* (UBS). La leçon « votre » joie du texte byzantin et de la Vulgate s'explique aisément comme une corruption de la première.

prendre l'avis du Presbytre, il faut tenir compte du contexte : le visiteur en question n'est pas un voyageur quelconque, mais un prédicateur ambulante caractérisé comme *proagôn* (v. 9). Méprisant les rudiments apportés par les prédicateurs du début, il se vante d'apporter la véritable « gnose »⁴⁹. La gravité du péril encouru par des communautés encore jeunes explique pour une part la sévérité de Jean.

A notre avis il faut tenir compte aussi de l'orientation spécifique de la théologie johannique : dans un climat de dualisme moral qui n'est pas sans rappeler les écrits de Qumrân⁵⁰, Jean ne connaît que le blanc ou le noir. L'homme est fils de Dieu ou fils du Diable, marche dans la Lumière ou dans les Ténèbres ; il n'y a pas de milieu. De là vient que Jean soit si préoccupé de développer la *koinônia* à l'intérieur de la communauté⁵¹. D'autres textes, soit chez saint Jean (par exemple « Dieu a tellement aimé le monde qu'Il a donné son Fils unique... » 3, 16), soit surtout chez saint Paul, permettent d'équilibrer ce point de vue, mais ne sauraient nous faire oublier que la *koinônia* ne peut s'établir à n'importe quelle condition.

CONCLUSION

La redécouverte par les catholiques d'une ecclésiologie de communion compte certainement parmi les facteurs les plus importants pour le progrès de l'œcuménisme, et l'on sait combien Vatican II s'est ouvert à ces perspectives dans la constitution *Lumen Gentium* et dans le décret sur l'œcuménisme. Dans cette marche « vers l'Unité, telle que le Christ la veut », selon la belle formule de l'abbé Couturier, le Nouveau Testament apporte des indications décisives, et nous voudrions, au terme de notre exposé, caractériser les deux pôles entre lesquels doit s'inscrire toute théologie de la *koinônia*.

49. Sur l'arrière-plan historique, voir notre article : « Prophétisme dans le Nouveau Testament », SDB, t. 8, col. 1315-1319.

50. Bon état de la question par J. H. CHARLESWORTH, « A Critical Comparison of the Dualism in I QS 3 : 13-4 : 26 and the Dualism contained in the Gospel of John », *New Testament Studies* 15, 1968/1969, pp. 389-418.

51. Voir A. FEUILLET, *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris (coll. « Etudes Bibliques »), 1972.

1. *Le premier pôle*, c'est un commun attachement à la « parole de vérité » que le Christ nous a transmise de la part du Père et que des témoins choisis par Dieu ont eu pour tâche de propager. En commentant Ac 2, 42, nous avons montré que ce verset était à considérer comme la conclusion du récit de Pentecôte et que saint Luc avait voulu nous donner en quelque sorte les traits constitutifs de toute vie d'église : l'attachement à la *didachè* des apôtres assure la *koinônia* de la communauté, et celle-ci s'exprime liturgiquement dans la fraction du pain et les prières. Certes on ne saurait oublier la mise en commun des biens, comme appel à sortir du « mien » et du « tien » pour constituer une authentique communauté ; mais la *koinônia*, selon Luc, nous a semblé s'établir d'abord à un niveau plus profond.

Fondateur intrépide de communautés dans tout le bassin oriental de la Méditerranée, Paul a porté constamment le souci « de toutes les églises » (2 Co 11, 28). Face à la tentation du monisme stoïcien et à celle de l'individualisme grec, il a élaboré une théologie de la *koinônia*, fondée sur le vouloir du Père et établie par une commune participation à la vie du Christ mort et ressuscité. La conception du baptême comme mort et résurrection avec le Christ, le réalisme de la célébration eucharistique constituent dans le culte les fondements d'une *koinônia* qui doit se manifester dans la vie de tous les jours, par le rejet de l'esprit de secte, le soutien mutuel et l'émulation spirituelle.

Le rôle du témoignage apostolique, pour structurer la *koinônia* des croyants, nous est apparu avec force enfin dans la 1 Jn, épître écrite en une période où se pose de façon critique le problème de la continuité de l'Eglise. Par opposition aux novateurs qui s'appuient sur des révélations privées ou la philosophie du temps pour aller au-delà du kérygme de l'Eglise apostolique (2 Jn 9), Jean rappelle avec vigueur que l'Esprit ne vient pas apporter un autre Evangile mais qu'il fait pénétrer dans toute la vérité que Jésus de Nazareth a manifestée au monde par sa parole et sa propre vie.

2. *Le second pôle*, c'est la découverte que la foi reçue n'est pas un « avoir » qu'il suffise de garder comme ce talent enfoui en terre par le serviteur paresseux de la parabole. Bien au contraire l'enseignement reçu détermine une tâche et une espérance. De ce point de vue, la *koinônia* représente la mission qui échoit à tous les ouvriers aposto-

liques de lancer le filet pour la capture du plus grand nombre de poissons, et l'appel pour toutes les communautés de faire retentir autour d'elles la Parole du Seigneur (Cf. 1 Th 1, 8)⁵². Les dons de l'Esprit sont distribués en vue du bien commun (1 Co 12, 7) : nul ne peut s'isoler de la mission commune pour que grandisse le Corps du Christ (Cf. Ep 1, 23 ; 2, 21, 22). La *koinônia*, c'est enfin l'effort jamais parvenu à son terme de vivre une unité qui soit le reflet sur terre de l'union ineffable des personnes divines.

Il aurait fallu sans doute nous étendre plus longuement sur l'importance capitale de l'Eucharistie comme sacrement de l'unité. Mais ce sujet à lui seul eût exigé un exposé particulier ; comme il a été traité maintes fois, il nous a semblé plus important de centrer l'attention sur des aspects moins connus du Nouveau Testament. Il convient pourtant de mentionner tout spécialement un article du Père Tillard qui a montré comment l'Eucharistie, par son dynamisme propre, est une exigence de fraternité. C'est en effet comme Serviteur de Yahvé que le Christ célébra le repas pascal ; par le don de son Corps et de son Sang il associe ses disciples à son propre mystère de mort et de résurrection : « La communauté de la Cène ne constitue donc pas simplement la bénéficiaire des fruits du Salut, en particulier du pardon des péchés, elle est aussi celle que Jésus introduit dans sa vocation de Serviteur du plan de Dieu sur les hommes, avec ce que cela implique. Elle ne devient *Koinônia* de l'Alliance Nouvelle que par la rencontre en elle de ces deux lignes... L'Eucharistie fait la fraternité messianique du repas de l'*Ebed* se dépasser en communauté Servante ; elle fait apparaître la seconde au cœur de la première⁵³. »

Cette communauté de destin entre le Christ Serviteur et son Eglise doit se manifester par des gestes concrets et exigeants, comme nous le rappellent ces textes de Paul où le mot *koinônia* en vient à désigner la grande collecte en faveur des « pauvres de Jérusalem ». A l'heure où la division du monde entre pays nantis et pays sous-développés

52. Nous nous sommes davantage appesanti sur ce point de vue dans l'article paru en traduction italienne : « La comunio nel Nuovo Testamento », *Communio* (1), 1972, pp. 13-21.

53. J. M. R. TILLARD, « L'Eucharistie et la fraternité », *Nouvelle Revue Théologique* 91, 1969, pp. 113-135. Citation de la page 129.

ne fait que s'accroître, comment oublier l'urgence des appels du Christ à l'établissement d'une véritable communauté humaine ? Le dynamisme même de la foi doit donc conduire les chrétiens à promouvoir une plus juste répartition des ressources que Dieu a données pour le profit de tous, afin que la générosité dans le partage « soit source de nombreuses actions de grâces envers Dieu » (2 Co 9, 12).

Edouard COTHENET.