

Campus adventiste du Salève
Faculté adventiste de théologie
Collonges-sous-Salève

Le don de la foi

Etude exégétique de 1 Corinthiens 12.4-11

Mémoire présenté en vue de l'obtention
de la Maîtrise en théologie adventiste

Par
Nino PLANO

Directeur de recherche : Jean-Claude VERRECCHIA
Assesseur : Roland MEYER

Septembre 2004

A mio padre Stefano,
che ha saputo trasmettermi
il senso della forza di volontà ;
a mia madre Angela,
fonte d'affetto e di calore.
Grazie.

REMERCIEMENTS

Formuler une liste de remerciements est franchement un travail ingrat, je me rends compte qu'il n'est pas possible de mettre tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce mémoire. Ce sentiment je l'éprouve pour la simple raison que le fait de partager avec une personne, même une seule fois ce que j'avais à l'esprit, était pour moi un moment de réflexion et d'analyse pour la rédaction de cette recherche.

Mais pour ne pas être encore plus ingrat envers tous ceux qui ont marqué de manière décisive ce travail de maîtrise, je voudrais remercier :

Roberta, ma future femme, qui, dans l'année de la préparation au mariage, a été une oreille toujours prête à écouter mes difficultés et mes joies, mon bonheur et mon malheur, mes réflexions et mes folies ;

Manuela CASTI, toujours prête à me donner des conseils aussi bien au niveau pratique qu'au niveau théorique ;

Sonia BADENAS, pour avoir accepté avec grand dévouement de corriger cette recherche au niveau grammatical ;

Annick CUNIAH, qui, avec beaucoup de patience, s'est chargée de la grande tâche de corriger et améliorer la syntaxe du mémoire ;

Jean-Claude VERRECCHIA, mon directeur de mémoire, pour sa disponibilité à entendre mes difficultés méthodologiques et de contenu toutes les fois où j'en ai eu besoin, en m'encourageant à poursuivre le travail ;

Roland MEYER assesseur de mon mémoire.

Merci

ABREVIATIONS

CECNT	Critical and exegetical commentary of the New Testament, Edinburgh
CEv	Cahiers évangile, Paris
DELG	Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris
NIC	New international commentary on the New Testament, Grand Rapids
NRTh	Nouvelle revue théologique, Louvain
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament, Grand Rapids

Ces abréviations ont été tirées du livre de SCHWERTNER S.M. *IATG² Index international des abréviations pour la théologie et domaines apparentés*. WdeG : Berlin-New York, 1992.

BaGD	Greek-English Lexicon de Walter Bauer, Cambridge-Chicago
DGF	Dictionnaire Grec-Français, Paris
ES	Encyclopédie des symboles, Paris
LiSc	Greek-English Lexicon de Liddell G. et Scott R., Oxford
LN	Greek-English Lexicon de Louw J.P. et Nida E.A., New York
LTNT	Lexique théologique du Nouveau Testament, Fribourg
NA27	27 ^e édition ou 4 ^e version révisée Greek New Testament, Stuttgart
NBS	Nouvelle Bible Segond, Paris
p	page(s)
STh	Somme Théologique, Paris
Si	Siracide
TCGNT	A textual commentary Greek New Testament, London-New York
TOB	Traduction œcuménique de la Bible, Paris

Sauf indication contraire, toutes les autres abréviations et les citations bibliques sont tirées de la NBS.

INTRODUCTION

La raison qui m'a poussé à réaliser cette recherche est chose claire à tout le monde : ce mémoire se place à la fin d'un parcours d'études pour l'obtention de la maîtrise en théologie adventiste ; au contraire, la raison qui m'a poussé à choisir comme sujet, *Le don de la Foi, étude exégétique de 1Co 12.4-11*, n'est pas aussi évidente que cela. Voilà donc mon intérêt à vous présenter cette raison.

Nous étions au mois de janvier du 1999, j'avais déjà commencé mes études de théologie à Florence depuis le mois de septembre. J'étais rentré chez moi, à Milan, pour les vacances de Noël.

Un samedi dans l'après-midi, pendant une table ronde qui avait comme sujet *les dons de l'Esprit*, à la suite de la lecture de 1Co 12.8-9 le pasteur de ma communauté affirmait l'existence de deux types de foi : une foi qui était développée par l'homme et qui avait pour but de le porter au salut ; au contraire, la foi présentée en 12.8-9 était donnée de Dieu au croyant de façon particulière pour lui permettre d'accomplir des tâches extraordinaires et spécifiques. En plus il affirmait que le don de la foi, comme ailleurs les autres dons, était une caractéristique fixe du croyant et qu'il devait administrer.

Toutes ces affirmations n'étaient pour moi pas convaincantes, surtout si le don traité était celui de la foi. J'avais deux doutes principaux : le premier, un plus général tournait autour du concept de don, pourquoi Dieu doit-il donner des dons à certains plutôt qu'à des autres et *vice versa* ? Le deuxième, un plus spécifique, pourquoi la foi décrite en 1Co 12.8-9 est-elle un don et ne peut-elle pas être conçue comme une foi qui guide le croyant dans son expérience avec le transcendant ?

A la suite de cette table ronde je me suis promis de développer ce thème pour donner des réponses à mes doutes et surtout pour bien comprendre ce que Paul voulait transmettre à travers le concept de don et plus particulièrement le don de la foi.

Le domaine dans lequel nous avons choisi d'effectuer cette recherche est l'exégèse. Il faut souligner que le sujet de ce mémoire pouvait être développé dans d'autres domaines comme par exemple la systématique, l'histoire, la sociologie des religions, mais notre but est d'aller à la Bible et de comprendre ce

que Paul voulait réellement transmettre en écrivant la péricope de 1Co 12.4-11. Notre travail se place donc à un niveau initial, c'est-à-dire à un niveau de base pour pouvoir donner suite à cette recherche dans d'autres domaines dans un futur proche.

Avant de parler de la méthode que nous emploierons dans ce mémoire, nous tenons à préciser notre approche à l'étude exégétique ou notre herméneutique¹. Nous considérons la Bible² comme inspirée par Dieu, mais en même temps nous ne pouvons pas négliger l'énorme influence du côté humain dans la compréhension et dans la transmission des messages des Ecritures. Nous avons dit messages parce que premièrement le côté humain nous permet de trouver dans la Bible des thèmes qui peuvent être en accord ou même en désaccord entre eux ; deuxièmement nous pouvons trouver des limites dans l'expression linguistique, parce que il n'y a pas toujours correspondance entre une expression humaine et une catégorie divine, enfin parce que un langage qui pouvait être clair dans le passé aujourd'hui a perdu son sens. Notre herméneutique tient donc compte de ces deux éléments fondamentaux avec le but d'expliquer, ce qui sera le cas dans ce mémoire, les contradictions thématiques et les problèmes sémantiques.

Par rapport à la méthode adoptée pour pouvoir faire l'exégèse, nous avons choisi, en sachant qu'il ne sera pas toujours possible, de suivre les conseils du manuel de CHEVALLIER³. Notre travail se développera en trois chapitres : le premier chapitre sera dédié à la ville de Corinthe et aux problèmes d'introduction de l'Épître aux Corinthiens ; le deuxième chapitre, le plus conséquent, sera dédié à la structure du texte et à l'analyse sémantique ; enfin le troisième chapitre à la traduction de la péricope et aux conclusions théologiques.

¹ Nous considérons l'herméneutique comme « les principes de base à l'interprétation, ou exégèse, d'un texte, en particulier de la Bible ». Notre traduction du livre de McGRATH A.E. *Teologia cristiana*. Torino : Claudiana, 1999. p. 569.

² Quand nous parlons de Bible nous faisons référence à l'A.T. et au N.T. dans son ensemble, en donnant aux deux testaments pare dignité théologique.

³ Nous chercherons à suivre dans toute la mesure du possible la méthode d'étude exégétique exposée par M.-A. CHEVALLIER, dans son ouvrage *L'exégèse du Nouveau Testament*. Genève : Labor et Fides, 1984.

Par rapport au sujet de ce mémoire, ce que nous dirons sur la foi conçue en tant que don ne sera rien d'autre que le résultat de la recherche exégétique, c'est-à-dire le résultat des vraies problématiques de ce mémoire : comprendre premièrement ce que Paul veut transmettre à travers le concept de don, charisme ; deuxièmement pourquoi Paul a-t-il effectué une liste de manifestations de l'Esprit et troisièmement comprendre le sujet de la péricope. Après avoir éclairci ces trois points, il sera possible comprendre si le charisme est un don particulier donné par Dieu et que l'homme administre, si la liste de la péricope est exhaustive ou illustrative et enfin comprendre comment se développent ces manifestations de l'Esprit.

PREMIER CHAPITRE
PROBLEMES D'INTRODUCTION

A. La ville de Corinthe

1. Géographie

La ville de Corinthe, *ou cité de l'isthme*⁴, s'étend au nord jusqu'au port de Léchaion, sur le golfe de Corinthe et à l'est jusqu'au port de Cenchrées, sur le golfe de Saronique⁵. Sa position stratégique, à 2 Km de Léchaion et à 5 Km de Cenchrées, a fait de la ville de Corinthe le carrefour des échanges commerciaux entre d'une part l'Occident et l'Asie⁶, et d'autre part entre l'Italie et l'Orient (Syrie et Egypte). Cette position clé lui vaudra d'ailleurs d'être appelée par Horace la « Corinthe des deux mers »⁷ à une époque où, bien que difficile, la navigation était un des moyens les plus utilisés pour le commerce⁸.

Grâce à cette position géographiquement favorable, Corinthe était une des villes les plus riches du monde connu et cette opulence était visible non seulement dans le nombre de ses marchés (boutiques, magasins, marchés couverts), mais aussi dans ses structures architecturales très élaborées (routes, portiques, bâtiments publics, fontaines et bains)⁹. Au centre de la ville, une place très importante, l'Agora, comptait de remarquables monuments : théâtres, temples, basiliques, autels, statues et bureaux ; sans oublier , au sud de la ville, le

⁴ Ainsi l'appelle PAUSANIA. *Guida della Grecia, la Corinzia e l'Argolide*. Traduzione Domenico Musti. Vicenza : Mondadori, 1986. Livre II, 1.5.

⁵ M. CARREZ. « Sur les traces de Saint Paul ». In *Le monde de la Bible* 81 (1993). p. 25.

⁶ STRABON. *Géographie*. Traduction de Raoul Bladié. Paris : Les belles lettres, 1978. Tome V^e, livre VIII, 6. 20a : « Corinthe doit son qualificatif d'opulente à sa place de commerce maritime; située sur l'Isthme, elle commande à deux ports dont l'un est à portée de l'Asie, l'autre de l'Italie et elle facilite les échanges de marchandises entre ces deux régions si éloignées l'une de l'autre. »

⁷ HORACE. *Odes*. Traduction de François Villeneuve. Paris : Belles lettres, 1997. Livre Premier, VII. p. 21.

⁸ STRABON. *op. cit.* 6. 20a deuxième partie : « La navigation présentait des grandes difficultés aussi bien dans le détroit de Sicile qu'en haute mer, et surtout au-delà du cap Malée, à cause des vents contraires, de là vient le vieux dicton : Si tu doubles le cap Malée, ne pense plus à ton foyer ».

⁹ PAUSANIA. *op. cit.* 2.6 : « La ville compte des monuments remarquables, les uns vestiges de son passé, les plus nombreux datant de sa seconde période de prospérité. » En 3.5 : « Corinthe possède des bains en de nombreux quartiers, édifiés aux frais de la ville, et l'un d'entre eux aux frais de l'Empereur Hadrien. [...] Des fontaines s'élèvent en nombre d'un bout à l'autre de la ville en raison de l'abondance de ses ressources en eau courante. »

site majeur de l'Acrocorinthe, avec son temple dédié à la déesse Aphrodite et ses statues¹⁰.

2. Les origines mythiques

« Le territoire de Corinthe fait partie de l'Argolide et tire son nom de Corinthos. Le dicton « Corinthos, fils de Zeus », personne à ma connaissance ne l'a jamais pris au sérieux, sinon le peuple de Corinthe. Eumélos, fils d'Amphilytos, de la famille dite des Bacchides, et considéré comme ne faisant qu'un avec le poète épique, dit dans son histoire de Corinthe – si du moins Eumélos en est bien l'auteur – qu'Ephyra, fille d'Océan, habita d'abord cette contrée et qu'ensuite Marathon, fils d'Epopeus, petit-fils d'Aloeus, arrière-petit-fils du Soleil, fuyant l'iniquité et la violence de son père, émigra vers les rivages de l'Attique, puis que, à la mort d'Epopeus, il se rendit dans le Péloponnèse, partagea le pouvoir entre ses fils et se retira lui-même à nouveau en Attique : l'Asopie tira son nouveau nom de Sicyon, l'Ephyrée de Corinthos¹¹. »

La péricope citée ci-dessus rapporte deux positions différentes, toutes deux mythologiques, sur l'origine de la ville de Corinthe. Les Corinthiens contemporains de Pausanias (II s. apr. J.-C.) attribuaient l'existence de la cité à Zeus, en tant que père de Corinthos ; alors que la tradition classique, transmise par Eumélos, narre une union entre le Soleil et la Mer¹². Le passage a une valeur importante parce qu'il révèle une évolution dans la pensée des Corinthiens et dans leur compréhension des dieux. Si le récit d'Eumélos (VIII-VII s. av. J.-C.) est influencé par une conception philosophique de l'origine du *cosmos* qui repose sur les éléments naturels (eau, feu, air etc.)¹³, les Corinthiens contemporains de l'Apôtre Paul et par la suite de PAUSANIAS, attribuaient quant à eux, l'origine de la ville à une divinité déterminée qui faisait partie du panthéon grec ; une divinité abstraite, que l'on ne pouvait pas contempler.

¹⁰ PAUSANIA. *Guida della Grecia, la Corinzia e l'Argolide*. Traduzione Domenico Musti. Vicenza : Mondadori, 1986. Livre II, 5.1: « Au sommet, sur l'Acrocorinthe, se dresse le temple d'Aphrodite : on y voit les statues d'Aphrodite armée, du Soleil, et d'Eros à l'arc ».

¹¹ *idem*. 1.1.

¹² J.MURPHY-O'CONNOR. *Corinthe au temps de Saint Paul*. Paris : Cerf, 1986. p. 27s.

¹³ NICOLA ABBAGNANO parle de cinq périodes principales dans l'histoire de la philosophie grecque : cosmologique (celle qui nous intéresse avec l'école ionique), anthropologique, ontologique, éthique et enfin religieuse. N. ABBAGNANO. *Storia della filosofia*. Torino : UTET, 2003. Vol. 1. p.10.

La narration d'Eumélos, beaucoup plus archaïque, présente donc toute une symbolique absente dans l'attribution « Corinthos, fils de Zeus ». On y trouve les eaux et la mer, qui étaient le symbole de la fécondité : « Aussi, dès la préhistoire, l'ensemble Eau-Lune-Femme était perçu comme le circuit anthropocosmique de la fécondité.¹⁴ » et figurait comme tel à l'origine de chaque *cosmogonie*¹⁵. Aussi présent, le soleil symbolisait normalement les sources des énergies « obscures »¹⁶ dans le monde de la Méditerranée, mais il pouvait aussi être source des énergies génératrices¹⁷. Eumélos se contente donc de narrer une hiérogamie, située avant l'histoire, au moment du chaos primordial, in *illo tempore*.

Du récit de PAUSANIAS on peut tirer un ultime enseignement : les Corinthiens avaient une haute considération de leur ville : non seulement Corinthe expliquait son origine grâce à une hiérogamie ou à la volonté de Zeus, mais elle était aussi une image *microcosmique*¹⁸ de ce qui existait réellement dans le ciel. Ce statut faisait de Corinthe un vrai *centre*¹⁹ religieux, c'est à dire un lieu sacré où l'on pouvait communiquer avec les divinités, de multiples manières. Les problématiques mises en évidence par l'Apôtre Paul dans la première Epître aux Corinthiens sont multiples. Elles comprennent entre autres la libre consommation des viandes sacrifiées aux idoles, la négation de la résurrection des morts et surtout la mauvaise compréhension des phénomènes spirituels, ce qui démontre que l'activité religieuse de la ville était remarquablement développée, riche de spéculations philosophiques au point même de mettre en difficulté la communauté confrontée à des théories toujours nouvelles alors que, en invitant à vivre et à transmettre le message de Dieu, du Christ sur la croix²⁰ sans complexité, Paul en

¹⁴ M. ELIADE. *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot, 1964. p. 166.

¹⁵ « Dans la cosmogonie, dans le mythe, dans le rituel, dans l'iconographie, les Eaux remplissent la même fonction, quelle que soit la structure des ensembles culturels dans lesquels elles se trouvent : elles précèdent toute forme et supportent toute création. » *idem*. p. 165.

¹⁶ *idem*. p. 130.

¹⁷ *ibidem*.

¹⁸ M. CAZENAVEL. « Ville ». In *ES*. p. 718.

¹⁹ MIRCEA ELIADE explique clairement le concept de centre en peu de mots, en disant « Le centre est donc la zone du sacré par excellence de la réalité absolue ». M. ELIADE. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard, 1969. p. 30.

²⁰ 1Co 2.1s.

souligne souvent la simplicité, déplaçant ce faisant chaque fois son intervention du niveau doctrinal à un niveau plutôt pratique.

3. Eléments historiques

L'histoire de Corinthe débute avec la civilisation mycénienne, une ère splendide, qui s'achèvera vers l'an 1000 av. J.-C. suite à l'invasion du nord de la Grèce par les Doriens, invasion au cours de laquelle s'imposera la famille des Bacchides qui régnera du milieu du IX s. au milieu du VII s.²¹. Ces deux périodes remarquables par leur grande richesse et leur splendeur, ne pourront cependant jamais rivaliser avec l'âge d'or de la dynastie de Kypsélos, qui supplantera la dynastie des Bacchides par l'importance de son commerce en amenant Corinthe à devenir le fameux carrefour commercial que nous connaissons grâce à l'historiographie. L'histoire de la *cité de l'isthme* voit se succéder non seulement deux dynasties mais aussi des pages noires, pages de peur et de souffrances. En 146 av. J.-C., l'armée de l'Empire romain, guidée par Lucius Mummius, entre en guerre contre Corinthe, qui faisait partie de la Ligue achéenne. Les conséquences furent désastreuses, Corinthe fut entièrement rasée et...

« La majorité des gens que les Romains trouvèrent en ville, ils les passèrent au fil de l'épée, mais Mummius fit vendre en esclavage les femmes et les enfants. Il fit vendre aussi tous les esclaves qui avaient été affranchis, s'étaient battus au côté des Achéens, et n'étaient pas tombés sur le champ de bataille²². »

Les raisons qui poussèrent les Romains à mener cette attaque contre la ligue achéenne et plus particulièrement contre Corinthe, ne sont pas connues de manière exacte, mais elles relèvent très probablement purement de motifs commerciaux²³. Il faut dire aussi que la Corinthe où a vécu l'Apôtre Paul n'était

²¹ La littérature ancienne ne nous fournit pas beaucoup de documents historiques. Il faut dire aussi que Pausanias cherche à créer un lien entre l'origine mythique de Corinthe (voir citation p.3), et l'histoire ancienne de la ville de l'isthme. Pour en savoir plus consulter : PAUSANIA. *Guida della Grecia, la Corinzia e l'Argolide* . Traduzione Domenico Musti. Vicenza : Mondadori, 1986. Livre II, 4.2-4.4.

²² PAUSANIA. *op. cit.* Livre VII, 16.8. Cet événement triste de l'histoire de Corinthe est raconté par la plupart de textes anciens : PAUSANIA. *Guida della Grecia* . II, 1.2 ; VII, 16.7-10. STRABON. *Géographie* . VIII, 6.23a. VITRUVÉ. *De l'architecture* . V, 5.7. DION CASSIUS. *Histoire romaine* , 21.

²³ ALLO dans l'introduction de son Commentaire à la première Epître aux Corinthiens explique ainsi : « Le consul Mummius, un bon Romain de la vieille école, s'était chargé, en l'an 146 av. J.-C., de la mettre au ras du sol, pour supprimer une rivale commerciale qui empêchait le port plus

pas déchirée par la guerre, mais une colonie romaine, Colonia Laus Julia Corinthiensis, qui connut une nouvelle vie de splendeur et de richesse, grâce à la reconstruction voulue et achevée par Jules César en 44 av. J.-C.²⁴ ; une reconstruction qui avait donné la possibilité à la cité de devenir, suite à la division de l'Empire romain en province par d'Auguste (27 av. J.-C.), capitale de l'Achaïe²⁵.

4. La vie à Corinthe

Avec la chute de Corinthe aux mains des Romains, la langue officielle au temps de Paul cesse d'être le grec, pour devenir le latin : sur 104 textes antérieurs au règne d'Hadrien (117-138) 101 sont en latin, trois seulement en grec²⁶. La population était composée de libertins, des gens auxquels Jules César avait donné la possibilité de vivre à Corinthe, d'habitants originaires de la ville et enfin, de gens qui s'étaient déplacés dans la cité attirés par les grandes possibilités de travail. L'administration était typique des colonies romaines où collaboraient l'assemblée des citoyens, les magistrats, deux responsables aux œuvres publiques (routes, monuments, marchés) et le président des jeux isthmiques²⁷.

A partir du VI s. av. J.-C., tous les deux ans, tous les athlètes du monde grec se présentaient à Corinthe pour participer aux jeux isthmiques, ou jeux panhelléniques²⁸. C'était un moment très important pour la ville, surtout du point

récent de Délos et ses négociants italiens d'accaparer le trafic de l'Egée. » E.-B. ALLO. *Première Epître aux Corinthiens*. Paris : Librairie Lecoffre, 1934. p. X.

²⁴ STRABON. *Géographie*. Traduction de Raoul Bladié. Paris : Les belles lettres, 1978. Tome V, livre VIII, 6.23: « Longtemps Corinthe resta déserte; c'est le dieu César qui, sensible aux avantages naturels du site, y installa une colonie en majeure partie composée d'affranchis » ; DION CASSIUS. *Dio's roman history*. T.E. PAGE, E. CAPPS, L.A. POST et al. (éds.). Translation by Earnest Cary. 2^e éd. (1^e ed. : 1916). London : William Heinemann Massachusetts : Harvard University Press, 1954. Vol. IV, livre 43, 50.3 « La restauration de Carthage et de Corinthe étaient pour César une source de fierté » et en parlant toujours de la destruction de Carthage et Corinthe, l'écrivain ajoute « [...] mais, beaucoup plus tard, elles reçurent des colonies romaines, devinrent à nouveau florissantes, et retrouvèrent leur condition première » ; PAUSANIA. *Guida della Grecia, la Corinzia e l'Argolide*. Traduzione Domenico Musti. Vicenza : Mondadori, 1986. Livre II, 1.2 « [...] par la suite, elle fut restaurée comme colonie, dit-on, par César, fondateur de l'actuel régime politique de Rome ; [...] »

²⁵ *idem*. 17, 3.25.

²⁶ J.MURPHY-O'CONNOR. *Corinthe au temps de Saint Paul*. Paris : Cerf, 1986. p. 28.

²⁷ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 17.

²⁸ A cause de la destruction de Corinthe par Mummius, les jeux isthmiques furent déplacés à Sicyonee, dans une ville à 10 Km au nord-ouest de Corinthe même. Ce fut sûrement une grave perte pour la ville que nous étudions de ne pas pouvoir accueillir cette manifestation sportive,

de vue économique, mais pas uniquement, parce que l'organisation de spectacles théâtraux, musicaux et poétiques était aussi l'occasion d'échanges interculturels. Ces jeux fournissent en outre un indice de l'évolution de la société grecque, car leur participation n'était pas réservée aux hommes, mais ouverte aussi aux femmes, une donnée très importante qui pourrait nous expliquer ce que dit Paul concernant l'attitude de liberté des femmes dans la communauté de Corinthe²⁹ ainsi que son large recours à des exemples que tous pouvaient comprendre parce que tirés de la discipline athlétique.

Le fait que la population était composée de gens d'origines diverses avait favorisé le syncrétisme religieux entre les rites grecs, romains et égyptiens. Certains commentateurs³⁰ pensent que ce syncrétisme avait favorisé la prostitution sacrée, car STRABON³¹, en parlant du culte d'Aphrodite, dénonce plus de mille hiérodules pratiquantes ; tandis que pour J. MURPHY-O'CONNOR la prostitution sacrée demeure un problème inexistant dans la culture grecque³², appartenant seulement au monde oriental.

S'il subsiste quelque doute quant à la prostitution sacrée, nous savons que la prostitution non religieuse était un phénomène bien présent dans la société corinthienne, peut-être bien plus développé qu'ailleurs. En effet la littérature

comme nous le signale PAUSANIA. *Guida della Grecia, la Corinzia e l'Argolide*. Traduzione Domenico Musti. Vicenza : Mondadori, 1986. Livre II, 2.2 « La destruction de Corinthe par Mummius n'interrompt pas la célébration des concours isthmiques ; aussi longtemps que la ville demeura déserte, c'est Sicyonee qui se vit confier l'organisation des concours ; quand la colonie eut été reconstruite, les habitants actuels recouvrèrent cet honneur. »

²⁹ 1Co 11. 2ss.

³⁰ E.-B. ALLO. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. XI dénonce l'importance de la prostitution sacrée à Corinthe du fait du syncrétisme religieux entre cultes orientaux et cultes Grecs. ALLO prend l'exemple du culte de Vénus qui faisait partie de la vie religieuse de Corinthe alors que son origine était syrienne. G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 21 souligne que la prostitution sacrée était un phénomène étrange au monde hellénique mais bien présent dans les cultes orientaux, Quand même BARBAGLIO ne peut pas nier la grande présence de la prostitution non sacrée dans la ville de Corinthe. Pour nous, à cause du syncrétisme religieux, il n'est pas possible affirmer de façon absolue l'absence de la prostitution sacrée.

³¹ STRABON. *Géographie*. Traduction de Raoul Bladié. Paris : Les belles lettres, 1978. Tome V, livre VIII, 6. 20.

³² Pour J.MURPHY-O'CONNOR, Strabon s'est documenté auprès de sources d'origines diverses ce qui a abouti à une opinion *déformée* de la réalité : « La prostitution sacrée ne fut jamais un usage grec et si Corinthe sur ce point a fait exception, il est impossible d'expliquer le silence de tous les auteurs anciens. Apparemment, Strabon aurait combiné entre eux des éléments pris à des sources différentes pour aboutir à une image totalement déformée de la réalité. » J.MURPHY-O'CONNOR. *Corinthe au temps de Saint Paul*. Paris : Cerf, 1986. p. 93.

ancienne nous livre des mots qui confirment cet usage, comme par exemple le verbe κορινθιαζομαι, vivre à la corinthienne, c'est-à-dire dans la débauche³³, ou l'expression κορινθια κορε, fille corinthienne avec une valeur de prostituée³⁴. Il faut cependant préciser que la prostitution n'avait pas la même considération qu'aujourd'hui. Elle était symbole d'amour, de connaissance, de désir et de beauté, comme nous le raconte par exemple, PAUSANIAS concernant une certaine Laïde, femme de grande beauté selon les canons de l'époque, dont les Siciliens et les Corinthiens³⁵ se disputaient l'origine.

A Corinthe, grâce à l'abondance du travail et des échanges commerciaux, la vie se déroulait dans la richesse et un confort financier certain. Un indice sur ce point nous est fourni par un autre mot grec, κορινθιχοναμαν, faire une récolte corinthienne ou à la corinthienne, c'est-à-dire abondante³⁶, démontrant l'attitude, et les ressources économiques des Corinthiens dans leur approche de la vie.

B. Paul à Corinthe³⁷

Pour pouvoir établir la présence de l'Apôtre Paul à Corinthe, le point de départ est sûrement le livre des Actes des Apôtres qui, en parlant des voyages de Paul, s'arrête sur sa présence à Corinthe³⁸. Le chap.18 est celui qui nous intéresse plus particulièrement. En effet nous ne pouvons pas établir une chronologie en lisant seulement ce chapitre, mais il nous fournit des données très intéressantes pour pouvoir le faire. Au v.2 il nous est dit que Paul trouva à Corinthe Aquilas et Priscille parce que l'empereur Claude avait ordonné aux Juifs

³³ ARISTOPHANE fra. 133 en Vocabulaire A. BAILLY. « κορινθιαζομαι ». In *DGF*.

³⁴ PLATON. *La république*. Paris : Librairie Générale Française, 1995. 404d : « Tu condamnes évidemment la petite corinthienne de héros qui veulent se garder en bonne forme. »

³⁵ PAUSANIA. *Guida della Grecia, la Corinzia e l'Argolide*. Traduzione Domenico Musti. Vicenza : Mondadori, 1986. Livre II, 2. 4-5.

³⁶ Anthologie Palatine 6,40 en vocabulaire A. BAILLY. « κορινθιχοναμαν ». In *DGF*.

³⁷ Concernant la présence de l'Apôtre Paul, nous nous arrêterons dans un premier temps seulement sur la période de son séjour, mais dans le deuxième chap. de notre mémoire, en étudiant les concepts de charisme et de foi, nous développerons ce qui a pu influencer l'apôtre dans sa pensée, sa littérature, sa philosophie, etc.

³⁸ Le livre des Actes des Apôtres situe la présence de Paul à Corinthe lors du deuxième voyage (Actes 15.36 - 18. 22), c'est-à-dire après avoir laissé Thessalonique, Bérée (où étaient les Juifs hostiles) et Athènes (lieu d'une vraie défaite).

de quitter Rome ; au v.11 il nous est dit que l'Apôtre resta 18 mois dans la ville ; aux v.12-15 il nous est dit que Paul comparut devant le proconsul Gallion. Grâce à ces données nous sommes en condition pour, même de manière encore approximative, établir la période de présence de Paul à Corinthe. En effet, c'est en 1905 que fut publiée l'Inscription de Delphes, c'est-à-dire la copie d'une lettre de l'empereur Claude adressée à Lucius Iunius Gallion comme proconsul de l'Achaïe concernant l'espoir de voir repeupler la ville de Delphes³⁹, un document important parce qu'au début il stipule que Claude avait été proclamé empereur pour la 26^{ème} fois. En calculant sur la base d'autres documents⁴⁰, nous pouvons placer sa 26^{ème} législation entre janvier-février et août de l'an 52. C'est en cette même période que Gallion a exercé son proconsulat, mais un dernier doute subsiste vu que sa tâche devait durer une année : nous ne savons pas si Gallion, lors du message adressé par Claude, était au début de son mandat (période qui va de 52 à 53) ou à la fin (période qui va de 51 à 52). Mais Sénèque nous dit que son frère Gallion ne termina pas son mandat à cause d'une maladie⁴¹. Alors nous pouvons conclure que Paul, pendant ses 18 mois à Corinthe, rencontra Gallion à peu près en l'an 52.

³⁹ R. PENNA. *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*. Bologna : EDB, 2000. p. 251-253. Voilà le texte dans sa traduction : « Tiberio Claudio Cesare Augusto Germanico (nel 12° anno della sua) potestà tribunizia, acclamato imperatore per la 26a volta, padre della patria, saluta [...]. Già da tempo verso la città di Delfi sono stato solo ben disposto, ma ho avuto cura della sua prosperità e sempre ho protetto il culto di Apollo Pitico. Ma poiché ora si sente dire che viene abbandonata anche dai cittadini, come mi ha da poco riferito L. Junius Gallion (hos moi arti apeggeile L. Iounios Gallion), amico mio e proconsole (ho philos mou kai anthypatos), desiderando che Delfi conservi intatta la sua primitiva bellezza, vi ordino di chiamare anche da altre città a Delfi degli uomini liberi come nuovi abitanti e che ad essi e ai loro discendenti sia integralmente concessa la stessa dignità di quelli di Delfi, in quanto cittadini in tutto e per tutto uguali [...] ».

⁴⁰ *idem*. p. 252. Grâce à la découverte d'une inscription de Frontin, d'une autre inscription grecque à Carie et de deux inscriptions latines, une sur l'aqueduc de l'Eau Claudie à la porte Majeure de Rome et l'autre, nous pouvons situer la 27^{ème} acclamation de Claude en août 52. Ainsi nous pouvons situer la 26^{ème} acclamation dont parle l'inscription de Delphes, dans la période qui va de janvier-février à août 52.

⁴¹ « Pris en Achaïe d'un commencement de fièvre, s'embarqua tout de suite en répétant bien haut que le mal ne vient pas de moi, mais de l'air du Pays. » SENEQUE. *Lettres à Lucilius. Livres XIV-XVIII*. Traduction de Henri Noblot. Paris : Les Belles Lettres, 1999. Tome IV. Livre XVII, 104.1.

C. L'Eglise de Corinthe

1. Naissance et développement

Au début des 18 mois passés à Corinthe, Paul a fait la connaissance d'un couple judéo-chrétien, Aquilas et Priscille, qui avait déménagé dans la *Cité de l'isthme* suite à l'expulsion ordonnée par Claude qui, en éloignant de Rome tous les Juifs⁴², avait donné à l'Apôtre la possibilité de travailler dans leur atelier. L'absence de communauté chrétienne à Corinthe lors de son arrivée autorise donc Paul à s'affirmer comme fondateur, architecte (1Co 3.10) et père fondateur (4.15).

A Corinthe, Paul commence son activité annonciatrice du Christ dans la synagogue. Chaque sabbat, il trouve là la possibilité de rencontrer non seulement des Juifs mais aussi des Grecs qui s'étaient approchés de la foi monothéiste (Ac18.4). Bientôt l'Apôtre voit les fruits de son évangélisation. Les premiers chrétiens de la communauté sont très probablement Crispos, Gaïos et la famille de Stéphanas (1.Co 1.14-15) peut-être les a-t-il même baptisés ? Il faut y ajouter Titius Justus, après la rupture avec la synagogue (Ac18.7), sans oublier d'autres noms comme Fortunatus et Achaïcos (1Co 16.17), Sosthène (1.1) et enfin les gens qui se joignent à Paul dans les salutations de Rm 16.21-23.

Après le départ de Paul de Corinthe, la communauté fut l'objet de la visite d'autres missionnaires chrétiens. Malheureusement leurs noms mis à part Apollos⁴³, ne nous sont pas parvenus, même si leurs actions sont connues. Paul dans 1Co 3.10, 12, 14 utilise le verbe «construire au-dessus», il se considère donc comme le fondateur et les autres comme les bâtisseurs de la structure. Donc si d'un côté nous sommes face à une intense activité missionnaire, de l'autre peut-

⁴² « Il chassa de Rome les Juifs qui se soulevaient continuellement à l'instigation d'un certain Chrestus. » SUETONE. *Vie des douze Césars*. Traduction de Jacques Gascou. Paris : Flammarion, 1990. p. 246. *Claude*, 25.5. Même si l'édit de Claude est discuté quant à sa datation. J.MURPHY-O.CONNOR. *Corinthe au temps de Saint Paul*. Paris : Cerf, 1986. p. 205-216, faisant une étude comparée avec les autres sources qui parlent du même événement, souligne le fait que l'historien Orose place la promulgation du même édit en 49.

⁴³ Le seul missionnaire que nous connaissons, et que même les Actes des Apôtres citent en 18.24 et 19.1, est Apollos. Un homme originaire d'Alexandrie, considéré cultivé et grand connaisseur des Ecritures.

être que la présence même de ces missionnaires a été l'origine des divisions au sein de l'Eglise que Paul dénonce dès le premier chapitre.

2. Une communauté problématique

La communauté de Corinthe présente toutes sortes de problèmes, tant au niveau de son environnement social que des différences sociales en son sein ou au niveau doctrinal. Nous nous trouvons face à une communauté malmenée. Le premier problème se pose au niveau de son environnement social. Le fait de vivre dans une société en pleine évolution, où les femmes reçoivent des droits inattendus, comme la participation aux jeux isthmiques par exemple et où par conséquent le rôle social de la femme évolue, soumet la communauté à des tensions internes du même genre (voir le débat quant à donner la parole ou pas aux femmes dans les assemblées)⁴⁴. Un autre problème, toujours social, est sans doute la tendance au syncrétisme religieux. La communauté avait du mal à centrer sa foi sur le Christ : elle avait au contraire tendance à faire reposer sa foi sur les figures humaines porteuses du message. Les critiques de Paul concernant les factions politiques qui divisaient la communauté sont à ce sujet révélatrices. Le problème le plus fondamental était peut-être la distance entre le message kérygmatic de Paul et l'intellectualisme d'Apollos, ce qui avait provoqué la rivalité entre ceux qui se réclamaient de Paul et ceux qui se réclamaient d'Apollos⁴⁵. Nous pouvons, sans beaucoup d'hésitations, penser que le parti en faveur de Paul devait être en minorité par rapport à celui d'Apollos, pour la simple raison que l'Apôtre à plusieurs reprises cherche à affirmer son autorité dans l'Eglise⁴⁶.

Un autre élément de division était la coexistence d'un côté, de gens riches qui pouvaient tout se permettre (maisons, repas très abondants) et de l'autre côté,

⁴⁴ 1Co 14.34s.

⁴⁵ En effet dans 1Co 3.4, 5-15, 22; 4.6 Paul traite de la friction entre ces deux partis et cherche à inviter ceux qui étaient pour Apollos à ne pas faire confiance à la sagesse humaine, vu et considéré qu'Apollos était considéré un *aner logos* un homme d'une intelligence remarquable, tandis que à ceux qui étaient pour lui, il conseille de prendre exemple sur son attitude, c'est-à-dire la simplicité et l'attachement au Christ.

⁴⁶ Dans plusieurs versets nous pouvons observer une communauté assez critique envers l'Apôtre 1Co 4. 3-6, quand elle ne se considère pas supérieure à l'autorité même de l'Apôtre 14.37, ce qui explique l'approche souvent apologétique de Paul au cours de la lettre 3.10.

de gens qui ne possédaient rien ; une différence sociale qui menait souvent à de vraies frictions au sein de la communauté, notamment le jour où il fallait consommer le repas eucharistique⁴⁷.

Si le manque de cohésion sociale devait déjà être quelque chose de terrible pour le bien-être de la communauté, dans 1Co 8 et 10, Paul parle d'une autre division, celle entre les faibles et les forts dans la foi. Dans ces chapitres, l'Apôtre nous laisse comprendre, en traitant le thème des viandes sacrifiées aux idoles, que certains (les forts dans la foi) les mangeaient sans problèmes, démontrant ainsi leur liberté de conscience intérieure, mais surtout, qu'il existait un seul Dieu et que les autres dieux n'étaient rien ; d'autres (les faibles dans la foi) ne voulaient pas manger ces viandes de peur de commettre un acte d'idolâtrie, et restaient en outre, souvent étonnés de la manière d'agir des autres (les forts dans la foi).

Au chap.11 Paul est obligé de contenir les attitudes un peu trop émancipées des hommes, mais surtout des femmes. Comme nous l'avons déjà vu avant⁴⁸, les femmes avaient la possibilité de participer aux jeux isthmiques sans créer de scandale, une chose assez étonnante dans une société quand même patriarcale. Donc à travers cet indice, nous pouvons considérer que dans la communauté corinthienne, sous l'influence de la société en évolution, les femmes cherchaient à abolir les différences imposées par la culture traditionnelle et cherchaient à se situer à titre propre dans la communauté⁴⁹.

Le problème central de la communauté de Corinthe est abordé par Paul dans les chap.12-14, où il traite le thème du *carisma*, *charisme*, don. L'Apôtre Paul y parle non seulement des dons spirituels, mais se concentre aussi plus particulièrement sur la glossolalie, dénonçant son infériorité par rapport au don de prophétie. Les dons et notamment la glossolalie avaient créé des divisions concernant la place d'un individu dans la communauté et des difficultés dans la

⁴⁷ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 30.

⁴⁸ Voir supra, p. 13.

⁴⁹ Le problème est ici présenté de manière rapide par manque de temps. Mais même si la question n'appartient pas au propos il faut dire que la problématique avancée par Paul dans les v.12-16 est beaucoup plus complexe : des implications touchent aux cultes mystiques, aux coutumes des femmes, à la participation des femmes à la liturgie ecclésiale et à l'introduction des femmes dans une nouvelle praxis expressive qui dépassait les coutumes culturelles.

communication de la parole. Dans ces trois chapitres Paul doit tenter une intervention équilibrée pour inviter ceux qui présentaient des phénomènes spirituels, comme la glossolalie, considérée comme le plus important, à ne pas s'enorgueillir ; il invite, au contraire, les autres à ne pas chercher le même *charisma*, mais essaye de les encourager à suivre d'autres voies. Ainsi donc, ceux qui étaient considérés comme spirituels jouissaient d'une vie facile dans la communauté, et peut-être que ce sont les mêmes qui ne désiraient aucune intromission de l'extérieur comme celle que Paul fait dans 1Co 14.37 ; à l'opposé, ceux qui n'étaient pas considérés comme spirituels avaient du mal à entrer de manière active dans la communauté. L'intervention de l'Apôtre au sujet de la glossolalie se développe tout au long des chap.12 à 14. Paul commence son discours en plaçant la glossolalie parmi les manifestations qui marquent la présence et l'action du Saint-Esprit, pour aboutir ensuite au chap.14 où la glossolalie est mise en relation avec le don de prophétie, dans le contexte de la catéchèse⁵⁰, comme thème principal du chapitre même. Le discours a comme but celui d'entraver le développement de la glossolalie dans les communautés chrétiennes. Paul exprime cette pensée à trois moments principaux au moins : en 14.2, 14-19, il souligne l'absence de la participation de l'esprit humain pendant la manifestation de ce phénomène ; en 14. 23, Paul explique l'impossibilité pour l'homme de parvenir à comprendre ce langage, alors même qu'il le parle en 14.2, 14, 16 ; en 14.39s, Paul poussant ses interlocuteurs à un langage de prophète compréhensible et édifiant pour tout le monde, invite de façon discrète à mettre de côté cette pratique.

Un dernier problème se trouve sûrement posé par la négation de la résurrection des morts. En 15.12, Paul nous livre clairement sa réflexion : si l'on *proclame* la résurrection de Christ, il n'est pas possible de mettre en doute la résurrection des morts, car si l'on met en doute la résurrection des morts, on met en doute tout le processus sotériologique accompli par le Christ. Sur ce point, l'Apôtre voulait être clair parce qu'enlever cette perspective sotériologique voulait

⁵⁰ Pour VANHOYE le *Sitz im Leben* de la glossolalie ne peut pas être la catéchèse, au contraire le but de Paul est de souligner l'absence de relation entre glossolalie et catéchèse, c'est-à-dire qu'avec la glossolalie, il n'est pas possible d'enseigner la parole. A. VANHOYE. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2^e éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. p. 98.

signifier, entre autres, la mort missiologique de la communauté et donc son inutilité.

D. La première lettre aux Corinthiens

1. Unité ou pluralité ?

Si pendant longtemps personne n'a jamais mis en doute la paulinité et l'unité de la première Epître aux Corinthiens, et si personne n'a encore mis en doute son originalité, en 1910, WEISS⁵¹, dans son commentaire, brise l'unité de l'Epître en soulignant le caractère compilatoire de celle-ci. Cette hypothèse naît du fait qu'en 1Co 5.9-11, Paul lui-même déclare qu'il avait déjà écrit auparavant une lettre aux Corinthiens, malheureusement perdue mais qui donnait aux exégètes une nouvelle piste de réflexion : considérer l'Epître comme une compilation de lettres écrites en périodes différentes, adressées toujours à la communauté de Corinthe. Voilà donc qu'à partir de WEISS, beaucoup d'exégètes ont commencé à relever des tensions à l'intérieur de l'Epître, pour en proposer une compilation⁵².

En effet une lecture attentive de l'Epître met en évidence à plusieurs reprises des tensions à l'intérieur du texte, tensions qui entrent dans l'ordre du déroulement des événements et des contacts entre l'Apôtre et ses interlocuteurs que nous avons résumés dans les points ci-dessous.

⁵¹ La langue de rédaction de cette œuvre, l'allemand, nous empêche sa lecture et son étude. Mais tous les commentaires consultés soulignent son importance, en tant que première hypothèse rédactionnelle de l'Epître soigneusement élaborée. En effet, avant J. WEISS, C.F.G. HEINRICI, 1888 ; P. BACHMANN, 1905 ; avaient déjà suivi la piste rédactionnelle de 1Co, mais sans remporter beaucoup de succès. Par contre, après J. WEISS, d'autres commentateurs ont proposé la compilation de l'Epître : M. GOGUEL, 1926 ; J. HERING, 1949 ; W. SCHENK, 1969 ; W. SCHMITHALS, 1969 ; C. SENFT, 1979 ; H.J. KLAUCK, 1982 ; R. PESCH, 1987 ; G. SELLIN, 1987 ; E. De La SERNA, 1991. Cette liste, faite par R. FABRIS, résume l'histoire de l'hypothèse rédactionnelle de la première Epître aux Corinthiens. *Prima lettera ai Corinzi*. Milano : Paoline, 1999. p. 16.

⁵² J. WEISS partage la lettre en deux parties, G. SELLIN en trois parties jusqu'à arriver à SCHMITHALS qui a supposé, pour 1Corinthiens seulement, la présence de 8 lettres différentes. Malheureusement nous ne pourrions en dire plus sur ces trois auteurs, les sources allemandes ne nous étant pas accessibles. En revanche, notre lecture de SENFT fait apparaître que suivant l'hypothèse avancée par W. SCHENK, que SENFT considère des plus convaincantes, l'Epître peut être partagée en quatre lettres : A : une première lettre envoyée par Stéphanas 6.1-11 ; 15.1-58 ; 16.13-24 ; B : lettre de réponse aux réactions des Corinthiens 5.1-13 ; 9.24-10.22 ; C : lettre de réponse à l'écrit des Corinthiens 7.1-40 ; 8.1-13 ; (9.1-18) ; 9.19-23 ; 10.23-11.1 ; 12.1-14.40 ; 16.1-12 ; D : lettre née des nouvelles amenées des gens de Chloé 1.1-4.21. C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestle, 1979. p. 17-19.

1. Dans la première partie de la lettre, Paul parle de la présence de partis dans l'Eglise, en citant leurs slogans, par contre dans le chap.11 il ne semble pas avoir connaissance de ces événements. Le chap.11 est donc probablement antérieur aux chap.1-4.
2. Les attaques contre la fonction d'Apôtre de Paul présentes au chap.9 sont absentes en 15.1-11 où Paul présuppose la reconnaissance de la part de l'Eglise de sa pleine autorité.
3. Si au chap.10.1-22 Paul parle contre les repas sacrifiés aux idoles en dénonçant leur incompatibilité avec la Cène du Seigneur, dans le chap.8.1-13 et 10.23-11.1, il soutient la liberté d'en user sans créer de scandale pour les frères.
4. En 4.19 l'arrivée de Paul à Corinthe semble imminente, par contre en 16.5-8, il expose un projet différent : après être resté à Ephèse jusqu'à la Pentecôte, il compte se rendre en Macédoine et enfin à Corinthe.
5. Dans la partie qui va du chap.12 au 14, l'interruption du chap.13⁵³ peut susciter quelques problèmes.
6. Paul, dans les passages 7.1 ; 8.1 ; 12.1 ; 16.1, répond à une lettre en provenance de Corinthe, par contre en 1.11 ; 5.1 ; 11.17, il répond à des nouvelles reçues de vive voix.

Ces tensions que nous avons soulignées à l'intérieur du texte, nous poussent, avec d'autres commentateurs (SENF, WEISS, SCHMITHALS etc.), à souligner le caractère compilatoire de l'Epître, même si d'autres commentateurs⁵⁴, soulignent la faiblesse des mêmes arguments. HANS CONZELMANN⁵⁵, peut-être le plus grand représentant de l'unité de l'écrit, démonte les conjectures en faveur de la rédaction avec facilité, en disant par exemple qu'il n'y a de tension entre 4.19

⁵³ Il est assez rare de trouver quelqu'un qui isole ou qui considère que le chap.13 est une interruption dans la section des dons de l'Esprit. Par contre le chap.13 est souvent utilisé pour expliquer le concept de dons chez Paul (ce que nous expliquerons dans le chapitre suivant) en donnant, par conséquent, suite à cette section.

⁵⁴ SENFT, en décrivant les motivations qui l'ont poussé à soutenir l'hypothèse rédactionnelle de l'Epître, renvoie à W. MARXSEN, 1963 et FASCHER, 1975, comme défenseurs de l'unité de l'Epître. C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 17.

⁵⁵ H.CONZELMANN-A.LINDEMANN. *Guide pour l'étude du N.T.* Genève : Labor et Fides, 1999. p. 289s.

et 16.5-8 car même si Paul considère son séjour à Ephèse comme plus urgent, il ne veut pas renoncer à vite faire un voyage à Corinthe ; ou sinon qu'il n'y a pas de tension entre 7.1 ; 8.1 ; 12.1 ; 16.1 où il déclare répondre à une lettre provenant de Corinthe et 1.11 ; 5.1 ; 11.17 où il déclare répondre à des nouvelles reçues de vive voix car il est tout à fait envisageable que Paul ait reçu à la fois des nouvelles écrites et orales de Corinthe. De plus, à ses arguments en faveur de l'unité de l'Épître, CONZELMANN ajoute qu'il faudrait établir les différents contextes qui ont poussé Paul à écrire un passage donné pour parvenir à démontrer l'impossibilité de considérer l'Épître comme une unité⁵⁶.

Même si l'argumentation de CONZELMANN peut pousser vers l'unicité de l'écrit, il y a au moins deux considérations fondamentales à prendre en compte qui nous orientent en faveur d'une vision rédactionnelle de l'Épître. En premier lieu il faut considérer le facteur temps. Ecrire une lettre, surtout de l'ampleur de 1 Corinthiens, demandait beaucoup de temps. Il est vraiment difficile de penser que l'Apôtre ait attendu l'écriture des 16 chapitres que nous connaissons aujourd'hui, avant d'envoyer à une Eglise problématique comme celle de Corinthe des conseils d'ordre pratique et doctrinal. En deuxième lieu il faut considérer le facteur situation ou circonstance. Au moins un changement fondamental du message paulinien est perceptible dans la deuxième partie de l'Épître : les chap.5-16 ne traitent pas la division en partis décrite dans les chap.1-4. La première lettre aux Corinthiens contient et révèle probablement l'histoire du rapport entre Paul et l'Eglise, rapportant un premier moment où Paul met au clair son rôle d'Apôtre et de père fondateur de l'Eglise (chap.1-4) et un deuxième moment où Paul explique sa pensée autour de plusieurs thèmes (chap.5-16).

Nous croyons que les deux éléments cités ci-dessus au sujet du caractère compilatoire de l'Épître ne sont pas à négliger ; au contraire, ils nous révèlent au moins la rédaction de deux lettres de Paul.

⁵⁶ « Pour présenter une hypothèse de division, il ne suffit pas d'être en mesure de proposer un nouveau découpage sensé ; il est nécessaire de pouvoir démontrer que les diverses parties de la lettre présupposent des contextes différents et qu'il n'est pas possible de montrer que la lettre forme une unité. En outre, il faut expliquer comment et quand la lettre a pris la forme qu'on lui connaît aujourd'hui. En fait, on peut tout à fait interpréter 1Co comme un tout, et il n'est pas possible de faire la démonstration d'une diversité de contextes. » H.CONZELMANN-A.LINDEMANN. *Guide pour l'étude du N.T.* Genève : Labor et Fides, 1999. p. 290.

Il faut souligner que mettre en doute l'unité de l'écrit, ne veut pas dire mettre en doute la paulinité de l'Épître. Au contraire il est nécessaire d'ajouter que l'autorité, la valeur théologique et spirituelle du message contenue dans l'Épître ne sont pas mises en doute.

2. Lieu et date de composition

Selon le livre des Actes⁵⁷, l'Apôtre Paul, après ses 18 mois de présence à Corinthe, se rendit à Ephèse⁵⁸, sur la côte de la mer Egée, pour une période de près de trois ans. Grâce au trafic commercial entre les deux villes maritimes, il n'a pas été difficile pour l'Apôtre de maintenir une intense correspondance avec les Corinthiens. Pour Paul il était fondamental d'encourager une Eglise en difficulté et de lui donner de bons conseils. Tout cela nous porte à penser que Paul n'a pas attendu plus de deux ans avant d'écrire à l'Eglise de Corinthe. Donc, s'il a terminé son séjour dans la *cité de l'isthme* en 52, l'Épître a été rédigée à une date comprise entre son départ et 55⁵⁹ au plus tard. C'est à la lumière de plusieurs passages de l'Épître même que la correspondance apparaît dans son intensité. Les versets de 1Co 5.9-11 nous amènent à penser à une lettre antérieure à cette Épître ; une autre fois il semblerait que Paul ait eu des nouvelles de l'Eglise respectivement à travers la visite de gens de la maison de Chloé (1,11), et la visite de Stéphanas, Fortunatus et Achaïcos (16.17). Un dernier indice vient de ce que dans plusieurs versets (7.1 ; 8.1 et 12.1) Paul répond à des questions pratiques expressément posées par la communauté.

3. Genre littéraire de l'Épître

La première Épître aux Corinthiens, qui dans les grands codex du IV et V s. s'intitule ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α', « aux Corinthiens première », trouve sa place

⁵⁷ Il faut dire qu'avant d'arriver à Ephèse, selon Ac 18.18-23, l'Apôtre Paul s'embarqua à Cenchrées pour débarquer à Césarée pour aller après saluer l'Eglise d'Antioche.

⁵⁸ Ac 19.1.

⁵⁹ En effet, les introductions au N.T. que nous avons consultées sont divisées en deux tendances : celles qui sont favorables à une datation avec la date limite de 55 (CORSANI, MARGUERAT, GODET et JAY) et celles qui dépassent cette date en plaçant la rédaction de l'Épître entre 56/57 (WIKENHAUSER-SCHMID, BROWN et CHIARAZZO). Il faut cependant dire que les commentateurs de l'Épître sont, en général, favorables à 55 comme date limite.

dans le « Canon de Muratori⁶⁰ » après les Actes des Apôtres ; par contre dans le N.T. elle est le septième livre, après l'Épître aux Romains. Cet écrit de Paul a toujours été considéré comme Épître, donc comme un document présentant les caractéristiques typiques du genre épistolaire, surtout dans son ouverture et sa conclusion. Nous pouvons d'ailleurs y repérer le *preascriptum* (1.1-3) ou présentation des destinataires, le *proème* (1.4-9) avec des salutations en style liturgique et, après le développement du contenu de l'Épître, le *post-scriptum* (16.19-24) avec les salutations de Paul et sa signature, ce qui permet d'authentifier le manuscrit.

4. Structure de l'Épître

Si, par rapport au début et à la fin de l'Épître, la structure apparaît presque immédiatement, des problèmes se posent quant à la structure du corps de l'écrit. En général, structurer peut se faire selon trois approches différentes : composition thématique, structure épistolaire, texte rhétorique⁶¹. Dans notre structure, nous emploierons la méthode thématique, la plus convaincante à notre sens, car nous croyons que Paul cherchait à présenter ses réflexions par thèmes, c'est-à-dire par différentes sections thématiques successives⁶². Par ailleurs cette méthode reste valide, soit que l'on considère l'Épître dans son unité, soit qu'on la considère comme une compilation.

Ainsi, en utilisant la méthode thématique, nous relevons dans les chap.1-4 la division de l'Eglise de Corinthe en partis ; dans les chap.5-6 sont traités les problèmes moraux ; au chap.7 le thème de la sexualité ; dans la section 8.1-11.1 est abordée la possibilité ou pas de manger de la viande sacrifiée aux idoles ; en 11.2-34 Paul met au jour les problèmes de vie pratique dans l'Eglise ; les chap.12-14 traitent le thème des manifestations spirituelles, la section qui nous intéresse pour notre étude ; et enfin au chap.15 il parle de la résurrection des croyants.

⁶⁰ Un document trouvé à Milan où est présentée une liste des écrits reconnus dans l'Eglise catholique vers l'an 200.

⁶¹ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 49-58. Au cours de ces pages BARBAGLIO explique clairement les trois différents modes de structure de l'Épître.

⁶² En choisissant la structure thématique, nous sommes, entre autres, libres de saisir non seulement les éléments de rhétorique mais également les éléments épistolaires. E.-B. ALLO. *La première Épître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. dans son commentaire fait un mélange de ces méthodes.

Résumé de la première partie

- En étudiant la ville de Corinthe nous avons abordé beaucoup d'aspects qui pourraient paraître marginaux, comme son emplacement géographique, son origine mythique, son histoire et enfin la vie qui l'animait. Au contraire nous considérons ceux-ci comme des données utiles pour comprendre la mentalité et le genre de problématiques qui existaient dans la communauté corinthienne, car en étudiant la société à grande échelle, il est possible de comprendre un peu mieux un de ses microcosmes. Parmi tous les aspects abordés, deux sont vraiment fondamentaux : l'emplacement géographique et le syncrétisme religieux. Nous pouvons considérer ce dernier comme une conséquence de l'emplacement géographique de la ville. Les hommes, en commerçant, véhiculaient non seulement des produits, mais aussi leur culture et leur religion, favorisant ainsi le syncrétisme entre les cultes d'Occident et les cultes d'Orient.
- L'Apôtre avait vraisemblablement du mal à imposer des absolus tant au niveau culturel qu'au niveau religieux. Au niveau culturel les problèmes se posaient concernant la consommation des viandes sacrifiées aux idoles, le rôle des femmes dans la communauté, le célibat et le mariage. Au niveau doctrinal, la négation de la résurrection des morts posait un grave problème mettant en doute le rôle sotériologique de Jésus et en conséquence le rôle missiologique de la communauté.
- Le problème qui, plus que tout autre, a causé de sérieuses difficultés à la communauté de Corinthe étaient les charismes. Les Corinthiens n'arrivaient pas à gérer au niveau théorique ni au niveau pratique l'expansion et la hiérarchisation des charismes au sein de la communauté. Au niveau théorique, ils avaient du mal à comprendre l'origine de ces manifestations extraordinaires en rapport avec le Saint-Esprit et au niveau pratique tous ceux qui étaient considérés comme pneumatiques, surtout ceux possédant le don de la glossolalie, jouissaient d'une vie facile dans la communauté. Pour Paul, le charisme est le problème majeur de l'Eglise de Corinthe et pour le résoudre ou pour donner des pistes de réflexion il emploie trois chapitres : le chap.13, où il exalte l'amour comme don par excellence et le chap.14, où il défend la

supériorité de la prophétie sur la glossolalie. Il sera donc important de faire l'exégèse du chap.12 pour voir comment Paul conçoit la notion de charisme.

DEUXIEME CHAPITRE

EXEGESE

A. Contexte littéraire

1. Contexte large : les grands thèmes de la première Epître aux Corinthiens

La première Epître aux Corinthiens est sûrement l'un des écrits de Paul les plus importants du N.T. de part sa longueur, sa théologie et son approche de la vie pratique de l'Eglise. Le fait que l'Epître soit adressée à une communauté précise, dans laquelle se vivaient toutes sortes de problématiques⁶³, rend ce texte très actuel et est sans doute, une source de pistes de réflexions pour les communautés d'aujourd'hui.

La terminologie employée par Paul est étroitement liée à l'expérience ministérielle et ecclésiastique : le mot *apostoloj*, utilisé dix fois, ne fait pas seulement référence au rôle de Paul (1Co 1.1 ; 9.1-2 ; 15.9) mais aussi à ceux des autres annonceurs de l'Evangile (4.9 ; 9.5 ; 12.28,29 ; 15,7). Nous relevons aussi les mots *diakonoj* (3.5) et *diakonia* (12.5 ; 16.15) ; *oikonomia*, administration, (9.17) ou *oikonomoj*, administrateur (4.1) ; *uphrethj*, serviteur, (4.1). Mais il faut dire que le mot *ekklhsiaj*, utilisé 65 fois dans toute l'Epître, dont 22 seulement dans les chap.11 et 14, est le mot le plus présent. D'autres termes qui caractérisent la première Epître aux Corinthiens sont *carisma*, utilisé sept fois, dont cinq fois au chap.12 et enfin *pneuma* utilisé 40 fois en majorité dans les chap.2, 12 et 14.

Cette liste de termes présents dans l'Epître démontre déjà que le but de Paul n'est pas de faire un traité de théologie, comme il le fera par exemple dans l'Epître aux Romains où il parlera du concept de foi, de péché etc., mais de s'appuyer sur la théologie pour répondre aux questions pratiques d'une communauté en difficulté. Pour répondre à des questions concrètes de la vie communautaire, Paul cherche à enraciner ses conjectures sur une base théologique solide, le Christ⁶⁴. Il est donc important de souligner que même si,

⁶³ Dans le paragraphe 2, p.17 de ce mémoire, nous avons déjà présenté les problématiques de la communauté de Corinthe.

⁶⁴ Il faut souligner que dans les écrits pauliniens existe une réelle volonté de mettre en évidence la valeur et l'importance du Christ dans la vie de l'homme à travers plusieurs attributs : « Jésus le Seigneur » Rm 10.9 ; « Jésus-Christ notre Seigneur » Rm 1.4 ; « Jésus-Christ qui s'est réveillé d'entre les morts » 2Tm 2.8 etc. La même tendance nous pouvons l'observer dans la première

dans l'Épître, le côté pratique est pertinent, on ne peut négliger le côté théologique des réflexions pauliniennes.

Si la terminologie employée par Paul fait penser au côté pratique de la vie d'un chrétien, les thèmes traités confirment cette tendance. Au chap.7 au cours d'un débat concernant le mariage, Paul affirme l'impossibilité d'imposer un même mode de vie à tout le monde et invite ses interlocuteurs à agir selon leurs propres possibilités.

Les chap.8-10 sont consacrés aux idolâtres. Dans ces trois chapitres Paul explique de plusieurs manières la liberté qu'a le chrétien de consommer des viandes sacrifiées aux idoles, tout en restant dans l'idée fondamentale du respect dû aux frères sensibles ou faibles dans la foi, qui refusent d'en manger.

Si jusqu'à maintenant l'approche de Paul concernant les problématiques communautaires est restée celle d'un médiateur, au chap.11 l'Apôtre se montre plus absolu dans ses idées. Les femmes doivent être soumises à l'homme et avoir un comportement conforme aux coutumes ecclésiales, comme par exemple porter le voile sur la tête.

Mais le cœur du problème de l'Église de Corinthe apparaît juste après, au cours des chap.12-14 qui traitent des dispensations de l'Esprit et des charismes. L'Église est repliée sur elle-même. Le seul objectif du membre se trouve dans la recherche, presque spasmodique, du charisme. La communauté a désormais oublié la pensée du père fondateur, qui s'attache à mettre en évidence le Christ et son rôle sotériologique. L'intérêt du membre d'Église se concentre sur le charisme, sur sa propre individualité, sans penser au bien du frère et de la communauté entière.

2. Contexte étroit, à propos des dons

En 1Co 1.4-9, donc dès le début de l'Épître, Paul souligne que l'Église de Corinthe avait été enrichie de tous les dons, carismata, de la grâce.

Épître aux Corinthiens et particulièrement dans le chapitre des manifestations de l'Esprit où en 12.3 il est dit que « Jésus est le Seigneur » et personne ne peut dire le contraire « Anathème à Jésus » s'il est conduit par l'Esprit.

Paul développe le même thème au cours des chap.12-14. Les Corinthiens se considérant une Eglise pneumatique, l'orgueil de ses dons avait divisé la communauté en une hiérarchie de dons, où les dons de prophétie et de glossolalie étaient les plus recherchés, parce que les Corinthiens, croyant vivre dans les temps eschatologiques⁶⁵, pensaient pouvoir, à travers ces deux manifestations pneumatiques, vivre réellement l'attente de la venue du Christ. Mais malheureusement, cette hiérarchie charismatique a obligé l'Apôtre à intervenir pour souligner l'importance de la coopération et du rôle de tous à travers l'exemple du corps.

Le discours sur les dispensations de l'Esprit est développé en trois chapitres : Paul, au chap.13, crée un lien avec le chap.12 et 14, en expliquant que le don le plus grand est celui de l'amour⁶⁶ ; au chap.14 les Corinthiens sont invités à garder un comportement correcte pendant le culte, en soulignant entre autres, l'importance de l'édification à travers le parler en prophétie pour contribuer à la construction de l'Eglise ; au chap.12 Paul met en évidence la diversité des dons de l'Esprit, en cherchant toujours à souligner leur utilité, mais surtout leur aptitude à unir la communauté.

3. Contexte immédiat, le chapitre 12

Le premier verset du chap.12 nous éclaire tout de suite sur les intentions de Paul : parler des manifestations de l'Esprit. En effet le chapitre commence par *Peri. de. twh pneumatikwh* , qui, traduit par un génitif neutre, signifie *au sujet des*

⁶⁵ La prophétie, et plus particulièrement la glossolalie, étaient des manifestations pneumatiques enthousiasmantes qui ramenaient souvent les nouveaux chrétiens à leur monde précédent, c'est-à-dire au monde païen. CHEVALLIER développe ainsi cette pensée : « S'ils (les Corinthiens) «cherchent» les pneumatika (cf. 14.1b) c'est en tant que participants du nouvel éon (cf. 4.8) avec l'ambition de «posséder» les privilèges célestes. Les conséquences sont désastreuses. Tout d'abord leur prétention à «saisir» le divin les amène à ne retenir des expériences pneumatiques que le phénomène sensible, au point que «l'enthousiasme» chrétien se confond avec «l'enthousiasme» païen. L'éventail des dons de l'esprit se réduit ainsi à ce qui est du domaine de «l'expérience» et, dans ce domaine lui-même, l'appréciation est toute subjective : on retient la glossolalie et une certaine forme de prophétie. » M.-A. CHEVALLIER. *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1966. p. 149.

⁶⁶ Dans *Guide pour l'étude du N.T.* Genève : Labor et Fides, 1999. p. 294. H.CONZELMANN-A.LINDEMANN écrivent : « Le chap. 13 forme un *excursus* à l'intérieur de 12-14. [...] Paul ne veut probablement pas dire que l'amour fait défaut dans la communauté ; il met plutôt l'accent sur le fait que la valeur de l'amour est supérieure à tous les «dons de l'Esprit» et à toute «connaissance». »

*choses spirituelles*⁶⁷. Si par contre nous le voyons comme un génitif masculin, genre généralement déconseillé, nous pouvons traduire, *au sujet des inspirés*⁶⁸. Nous sommes favorables à considérer la formule Peri. de. twh pneumatikwh comme un génitif neutre, *au sujet des choses spirituelles*, car le but de Paul en début de chapitre est de présenter le thème de son discours plutôt que de tout de suite démarrer un discours en polémique avec quelqu'un, dans ce cas les spirituels.

Dans le reste du verset, *je ne veux pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance*, Paul répond très probablement à un problème posé dans l'échange épistolaire. L'Apôtre, en parlant d'ignorance, se place au-dessus des Corinthiens, non par un esprit de supériorité mais comme un maître envers ses élèves pour la simple raison que, ne connaissant pas assez ce thème, ils ne pouvaient pas le résoudre seuls dans la communauté.

Dans le deuxième verset, Paul, avant de commencer à informer ses interlocuteurs sur le sujet annoncé au v.1, leur rappelle leur passé idolâtre en disant : « Vous savez comment, quand vous étiez des non-Juifs comme les autres, vous étiez entraînés et dévoués envers les idoles muettes. » L'Apôtre cherche très probablement à comparer l'expérience païenne passée de nombreuses personnes de la communauté de Corinthe avec la nouvelle expérience, celle du Saint-Esprit. Mais il faut dire que ce verset n'est pas aussi simple qu'il y paraît. Le verset caractérisé par un *Hapax* présente un verbe sous forme de participe passif de agein, apagomenoi, que nous pouvons traduire par transportés ou entraînés ; ceci a poussé des exégètes à lire dans cette expression, "des expériences païennes extatiques particulières", faisant ainsi allusion à des phénomènes de transe⁶⁹. Cependant SENFT, par exemple, n'est

⁶⁷ Les grandes Bibles françaises considèrent la formule Peri. de. twh pneumatikwh comme un génitif neutre. Par exemple la NBS traduit « Pour ce qui concerne les pratiques spirituelles » et la TOB « Au sujet des phénomènes spirituels ».

⁶⁸ Le genre masculin est utilisé au singulier ou au pluriel dans d'autres versets (par exemple 2.13, 15 ; 3.1 ; 14.37). Nous ne pouvons donc pas écarter *a priori* la traduction *au sujet des inspirés* même si elle ne s'intègre pas très bien au reste de la phrase.

⁶⁹ Pour E.B. ALLO. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 320s et R. FABRIS. *La prima lettera ai Corinzi*. Milano : Paoline, 1999. p. 168 l'Hapax fait référence à des phénomènes et à des expériences païennes extatiques. Au contraire pour SENFT et BARBAGLIO il n'y a pas assez de preuves pour affirmer que Paul faisait allusion aux expériences extatiques particulières de certains cultes païens. C.SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 156 ; G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 636.

pas d'accord et affirme au contraire que la phrase de Paul fait seulement référence à la critique typiquement juive selon laquelle les païens rendaient et rendent culte aux *idoles muettes*, donc à des dieux non-dieux⁷⁰.

Le v.3 est étroitement lié au v.1. Paul, en réponse à l'état d'ignorance des Corinthiens évoqué au v.1, commence son intervention au v.3 en informant que la présence de l'Esprit dans un homme ne peut l'amener à considérer Jésus comme anathème, mais qu'elle ne peut au contraire que l'amener à considérer Jésus comme Seigneur. L'Apôtre annonce donc peut-être dans ce verset comme manifestation la plus importante de l'Esprit dans un homme la reconnaissance de Jésus comme Seigneur, et ce sans regarder le côté spectaculaire du don, ni la connaissance, *gnwsij*, qu'il peut apporter. L'expression *Ἐναγema Ἰησοῦ*, ne se réfère pas à des cas particuliers et réels dans la communauté, mais n'est qu'un procédé rhétorique pour affirmer que ceux qui parlent sous la puissance de l'Esprit ne pourront jamais nier la seigneurie de Jésus⁷¹.

Dans les v.4-6 Paul aborde clairement le thème annoncé au v.1⁷², en soulignant au moins trois grands principes : 1) l'origine divine de toute manifestation ; 2) la pluralité des effets ; 3) l'unité. Si nous pouvons bien comprendre les deux premiers points par une simple lecture des versets, le troisième point fait, lui, appel à trois vocables différents, *carismata*, *diakonai* et

⁷⁰ C.SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Lausanne : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 156.

⁷¹ Nous partageons l'avis de G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 639s ; R. FABRIS. *La prima lettera ai Corinzi*. Milano : Paoline, 1999. p. 168 qui voient dans la formule *Jésus Anathème* une expression rhétorique pour affirmer l'autorité de Jésus chez les Corinthiens. SENFT semble aussi aller dans la même direction, mais sans que nous puissions l'affirmer, car ce point reste peu développé. Selon eux, Paul utilise une expression rhétorique, pour souligner et affirmer la thèse que dans l'Esprit on peut seulement dire « Jésus est le Seigneur », et rien d'autre. C.SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 156.

⁷² Concernant le lien entre le v.1 et le v.4, SENFT fait une observation simple mais très pertinente : « Le terme *carismata*, dons, relaie évidemment *pneumatika* du v.1. Paul ne rejette pas ce dernier terme ; mais ce n'est pas sans une intention précise qu'il lui en substitue ici un autre, qui n'est pas simplement son synonyme. Les *carismata* sont certes des manifestations de l'Esprit, 4 b, mais le terme ne recouvre pas uniquement (les v.5s en sont la preuve) ce qu'on a coutume d'appeler - abusivement- les «charismes». Les charismes sont les dons -tous les dons- par lesquels l'Eglise est rendue capable de vivre et de remplir sa mission (Rm 12.6-8). Ainsi, cette substitution d'un terme à un autre est déjà l'amorce de la réflexion critique, dans laquelle l'Apôtre va entraîner une communauté dangereusement fascinée par les manifestations spectaculaires de l'enthousiasme, et où on est en train d'oublier le but en vue duquel les dons sont accordés. » C.SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 157.

energhmata, c'est-à-dire charismes, services et opérations. A chacun des trois termes cités l'Apôtre Paul a lié une personne de la divinité, respectivement Esprit, Seigneur et Dieu. Avec cet exemple Paul fait un parallélisme entre Dieu et la communauté : comme Dieu dans les trois différentes personnes de la trinité est uni, de la même façon, la communauté dans ses différentes tâches doit être unie.

Au v.7 Paul explicite sa conception de l'unité. Après avoir cherché à attribuer l'origine de tout charisme à Dieu, il invite la communauté à l'unité ; dans ce verset Paul affirme clairement que toute manifestation de l'Esprit a comme objectif l'utilité commune.

Les v.8-10 expliquent la diversité des manifestations de l'Esprit par une énumération des dons qu'il peut dispenser.

Le v.11, en effet, n'est rien d'autre que le résumé des v.8-10. Paul dans ce verset affirme l'unicité de l'action de l'Esprit, tout en y ajoutant un élément de plus : que l'Esprit peut distribuer ses dons comme il le veut. Paul est donc en train de rendre explicite la liberté absolue d'action de l'Esprit.

Dans le reste du chapitre, en particulier au v.12-27, l'Apôtre a recours à la métaphore du corps, pour parler de l'importance du rôle de chaque individu à l'intérieur d'une communauté. Au cours de ces versets le corps est symbole du Christ et le Christ est symbole de l'Eglise. Par cette double image, Paul donne de la valeur à l'Eglise, en soulignant aussi la valeur de chaque membre, car si un membre souffre, tout le corps souffre, c'est-à-dire l'Eglise, et donc le Christ lui-même.

Par contre dans les v.28-31, donc les derniers versets du chapitre, Paul résume sa pensée en disant qu'il n'est pas possible de hiérarchiser une communauté en se fondant sur ses dons mais que la hiérarchie doit être fondée sur la fonction ministérielle⁷³.

⁷³ CHEVALLIER explique clairement cette pensée en disant : « Il y a, dans le corps, des membres dont le rôle important est reconnu, d'autres dont le rôle paraît mineur, d'autres enfin qui sont considérés comme indécents. Or les membres mineurs sont les plus nécessaires, et les membres indécents sont traités le plus décevantement, tandis que les membres décents n'ont pas besoin de soins particuliers. C'est dire qu'à côté des fidèles aux fonctions reconnues, il y a dans l'Eglise des fidèles aux rôles plus ternes, ou même aux rôles méprisés, mais *l'ordre de Dieu*, c'est que les derniers ne sont pas moindres que les premiers, qu'ils peuvent même être plus nécessaires et réclamer plus de respect. Autrement dit encore, *il ne faut pas confondre la hiérarchie des valeurs*

B. Critique textuelle

Dans toute la péricope que nous avons examinée, allant du v.4 au v.11, le texte ne présente pas de sérieux problèmes quant aux variantes stylistiques des manuscrits. Une précision est cependant nécessaire au v.6 pour la formule $\text{qoj } \text{o} \text{ energwh}$ *Dieu qui opère* et au v.9 concernant la forme en $\text{tw} \text{ } \text{eni. pneumat}$, *dans un seul Esprit*.

Par rapport à la formule $\text{qoj } \text{o} \text{ energwh}$ il faut souligner qu'il existe deux variantes : la première⁷⁴ remplace la formule citée ci-dessus par $\text{qoj } \text{o} \text{ energwh } \text{estin}$, *Dieu est celui qui opère* et la deuxième⁷⁵ par $\text{estin } \text{qoj } \text{o} \text{ energwh}$, *est Dieu qui opère*. Pour nous, les deux variantes ne changent pas le sens du texte ou de la formule $\text{qoj } \text{o} \text{ energwh}$ présente dans la plupart des manuscrits⁷⁶.

Pour ce qui concerne la formule en $\text{tw} \text{ } \text{eni. pneumat}$ il faut dire qu'il existe une variante. En effet la formule avec eni. est présente dans certains manuscrits⁷⁷ et en revanche eni. est remplacé par autw dans d'autres manuscrits⁷⁸. Cette différence a poussé les spécialistes à deux types de considérations :

- eni est une variante stylistique qui a été introduite plus tard pour alléger le discours de la répétition de la phrase «le même Esprit».
- pour les copistes le changement de autw en eni. devait être anodin, car pour eux les deux termes correspondaient à la même signification.

avec la hiérarchie fonctionnelle.» M.-A. CHEVALLIER. *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1966. p. 151s.

⁷⁴ La première variante caractérisée par la formule $\text{qoj } \text{o} \text{ energwh } \text{estin}$ est présente dans le manuscrit majuscule B et dans le manuscrit minuscule 1739. NA27.

⁷⁵ La deuxième variante est présente dans la majuscule x^2 et le texte majoritaire, incluant le texte byzantin de la Koine. *ibidem*.

⁷⁶ Dans le Papyrus 46, dans les majuscules x^* , A, C, D, F, G, P, p ; dans les minuscules 33, 81, 365, 630, 1881, 2464 et finalement citations des Pères de l'Eglise Ir^{lat} Epiph. *ibidem*

⁷⁷ Les manuscrits qui contiennent la forme avec eni sont : majuscules A, B ; minuscules 33, 81, 104 1739 ; versions latines it^d, 61, Vg. Les Pères de l'Eglise qui ont cité ce verset avec eni sont : Ambrose, Speculum, Hilary, Basil et al. B.M. METZGER (éd.). TCGNT. p. 563.

⁷⁸ Les manuscrits qui contiennent la forme avec autw sont : majuscules x , C³, D^{9r}, G, K, P ; minuscules 614 ; versions Byz, Lect, it⁹, syr^{p, h}, cop^{sa, bo}, arm al. Il faut souligner aussi que le Papyrus 46 n'utilise aucune des deux variantes signalées. *ibidem*.

En effet il s'agit d'une variante stylistique qui ne porte pas à conséquence en ce qui concerne la signification du texte mais qui a pour seul objet de rendre moins lourd le discours en préservant le message.

1. Texte grec⁷⁹

12:4 Diareseij de. carisma,twn eisin(to. de. auto. pneuma\

12:5 kai. diareseij diakoniwh eisin(kai. o` autoj kurioj\

12:6 kai. diareseij energmata,twn eisin(o` de. autoj qeoj o` energwh ta.
panta en pasina\

12:7 ekastw| de. didotai h` fanerwsij tou/ pneumatoy proj to. sumferona\

12:8 w| men gar dia. tou/ pneumatoy didotai logoj sofiaj(a| lw| de. logoj
gnwsewj kata. to. auto. pneuma(

12:9 eterw| pistij en tw| autw| pneumatoy(a| lw| de. carismata iamata,twn en tw|
eni. pneumatoy(

12:10 a| lw| de. energmata dunamewn(a| lw| ide\ profheteia(a| lw| ide\
diakriseij pneumatwn(eterw| genh glwsswh(a| lw| de. ermhneia
glwsswh\

12:11 panta de. tauta energei/ to. eñ kai. to. auto. pneuma diarouh idia|
ekastw| kaqw| bouletai\

2. Structure

La structuration de la péricope ne pose, à nos yeux, pas de gros problèmes. La présence presque redondant de diareseij dans les v.4, 5, 6 et notamment l'adjectif pronominal a| lw| ou eterw| dans les v.8, 9, 10 nous permettent de structurer le discours de Paul en deux parties. La première partie composée par les v.4, 5, 6 et la deuxième partie composée par les v.8, 9, 10. Le v.7 se place entre ces deux parties avec deux finalités : une comme liaison entre les deux parties et l'autre comme énonciation de la liste de la deuxième partie. Le v.11 conclut la péricope en soulignant le sujet, le Saint-Esprit.

Dans la première partie Paul oppose aux trois diareseij une personne de la Trinité avec une fonction précise vers l'homme. Dans la deuxième partie nous pouvons repérer une structure, avec l'utilisation de l'adjectif pronominal a| lw| et eterw| pour rendre moins lourde la liste des manifestations. Paul commence son discours en utilisant a| lw| et eterw|, au milieu il utilise encore quatre fois a| lw|, et

⁷⁹ NA27.

puis terminer de la même manière qu'au début, il utilise à nouveau $\alpha\lambda\lambda\omega$ et $\epsilon\tau\epsilon\rho\omega$
Pour simplifier ce que nous venons d'expliquer, en voici :

Première partie :

12.4 a : **Diareseij** de. carisma τ wn eisin(to. de. auto. pneuma\

12.5 b : kai. **diareseij** diakoniwh eisin(kai. o' autoj kurioj\

12.6 c : kai. **diareseij** energmatwn eisin(o' de. autoj qeoj o' energwh ta. panta en
pasina

Liaison entre les deux parties et énonciation de la deuxième partie :

12.7 A : ekastw\ de. didotai h' fanerwsij tou/ pneumatoy proj to. sumferona

Deuxième partie :

Début de la liste

12.8 w\ men gar dia. tou/ pneumatoy didotai logoj sofiaj(

a : $\alpha\lambda\lambda\omega$ de. logoj gnwsewj kata. to. auto. pneuma(

12.9 b : $\epsilon\tau\epsilon\rho\omega$ pistij en tw\ autw\ pneumatij(

Noyau de la liste

c¹ : $\alpha\lambda\lambda\omega$ de. carismata i σ matwn en tw\ eni. pneumatij(

12.10 c² : $\alpha\lambda\lambda\omega$ de. energmata dunamewn

c³ : $\alpha\lambda\lambda\omega$ ide\ profhteia(

c⁴ : $\alpha\lambda\lambda\omega$ ide\ diakriseij pneumatwn(

Fin de la liste

a¹ : $\epsilon\tau\epsilon\rho\omega$ genh glwsswh(

b¹ : $\alpha\lambda\lambda\omega$ de. ermhneia glwsswh\

Conclusion de la liste avec le sujet du discours, le Saint-Esprit :

12.11 A¹ : panta de. tauta energei/ to. e η kai. to. auto. pneuma diairouh idia\ ekastw\
kaqw\ bouletai

Cette structuration⁸⁰ que l'on vient de proposer ne nous permet pas de
formuler des conclusions de type théologique sur le discours de Paul, mais nous
permet, sans aucun doute, de faire des observations de type stylistique.

⁸⁰ La structuration de la liste, donc des v.8-10 n'est pas nouvelle. En effet d'autres ont dégagé cette même structure en utilisant $\alpha\lambda\lambda\omega$ comme pivot. Voir aussi A. ROBERTSON – A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 265.

La pointe du discours de cette péricope se trouve dans le v.7. Avec ce verset Paul non seulement crée un lien entre les v.4-6 et les v.8-10, mais souligne le thème de la péricope même. Le fait que le v.7 est soutenu par le verbe *didōtai* et que le v.8 reprend le même verbe pour lancer l'énumération de la liste indique la volonté de Paul de souligner dans le v.7 le thème du discours et dans les versets suivants l'exemplification du thème déjà énoncé. Le thème n'est donc sans doute pas les charismes, mais tout simplement les manifestations de l'Esprit, *h' fanerwsij tou/ pneumatoj*. Il serait donc plus correct de parler à ce moment-là de manifestations de l'Esprit, plutôt que de charisme⁸¹.

Mais en regardant la liste, la première question que l'on se pose est : la liste est-elle exhaustive ou d'exemplification ? Pour nous cette liste composée par Paul ne prétend pas être exhaustive⁸², mais c'est une liste explicative des manifestations de l'Esprit. La liste n'est rien d'autre qu'une grande introduction à la deuxième partie du même chapitre qui traitera, à travers la métaphore du corps, de l'unité de l'Eglise dans le corps du Christ composé par divers membres. Au contraire pour certains exégètes la liste est exhaustive. Il est sans doute le cas de ALLO qui, en faisant référence à T. d'AQUIN, affirme :

« Nous avons ici une énumération complète des charismes (au sens de *gratiae gratis datae*), dans un ordre calculé, qui est lui-même très instructif⁸³. »

Et un peu plus bas ALLO complète sa pensée en disant :

⁸¹ Dans la partie suivante de ce chapitre de notre mémoire, consacrée à la signification théologique, nous mettrons en évidence deux interprétations possibles selon lesquelles Paul a favorisé la formule *manifestations de l'Esprit* plutôt que charisme. La première est que Paul a probablement volontairement évité de trop utiliser le mot charisme pour éviter une polémique vu le mauvais usage qui en était fait dans la communauté de Corinthe ; la deuxième souligne la volonté de Paul de mettre en retrait un mot qui désignait une organisation ruineuse de la communauté.

⁸² En effet, nous partageons l'opinion de SENFT concernant le caractère non exhaustif de la liste présentée par Paul : « L'intention de Paul n'est pas de dresser dans les v.8-10 une liste complète des dons. Il en évoque la grande diversité pour affirmer que tous, quels qu'ils soient, sont au même titre des dons et des manifestations de l'Esprit. Il les énumère, semble-t-il, par groupes plus ou moins homogènes : v.8 ; 9-10a ; 10bc. ». Sa conclusion n'est cependant pas complète, c'est-à-dire que l'intention de Paul n'est pas seulement d'affirmer la dignité de toutes manifestations de l'Esprit pour *l'utilité commune*, mais aussi comme nous le montrerons dans les paragraphes suivants, de célébrer le Saint-Esprit, sujet du discours paulinien : Paul rend réellement un hymne à l'Esprit Saint. C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 158.

⁸³ E.B. ALLO. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 319. THOMAS D'AQUIN croyait que la liste paulinienne autour des charismes était exhaustive. ALLO fonde probablement sa thèse sur la pensée de l'aquinate.

« Dans toute cette énumération la gradation est descendante⁸⁴. »

Il est vraiment difficile d'affirmer que Paul a développé une liste complète dans un ordre de gradation descendante, c'est-à-dire des dons plus importants aux moins importants. Il est aussi difficile d'affirmer que le don de la prophétie, placé à la 6^e place dans la liste, est moins important que les deux premiers dons, parole de sagesse et parole de connaissance, lorsque dans le chap.14 l'Apôtre Paul soutiendra son rôle fondamental au sein de la communauté.

Sans doute nous pouvons repérer une certaine logique dans la liste formulée par Paul. Nous pouvons observer trois groupes tout au long des v.8-10⁸⁵. Le premier groupe, composé par *logoj sofiaj* et *logoj gnwsewj*, deux formules où les champs sémantiques sont presque coïncidents, traite de la dimension intellectuelle du don ; le deuxième groupe, composé par *pistij*, *carismata iama,twn* et *energhmata dunamewn*, traite de la dimension active de la foi, la foi qui n'est pas conçue comme don, (observer l'absence du mot *carisma* à côté de *pistij*) mais comme une manifestation active de la foi envers les autres ; finalement le troisième groupe composé par les quatre derniers dons, *profhteia*(*diakriseij*

⁸⁴E.B. ALLO. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 325.

⁸⁵Par rapport à la division en parties des v.8-10 plusieurs interprétations s'opposent. En général, elles appartiennent à deux courants de pensée : ceux qui, tels BARBAGLIO, FABRIS et HERING, partagent les versets en deux parties, et ceux qui, tels GODET et ALLO, qui partagent les versets en trois parties. Ceux qui les divisent en deux parties affirment que seulement foi, guérisons et réalisations puissantes sont des charismes opératifs tandis que les six autres sont des charismes de la parole. G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 650 ; R. FABRIS. *La prima lettera ai Corinzi*. Milano : Paoline, 1999. p. 169s. J. HERING. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestle, 1949. p. 109 de son côté, distingue un groupe composé du v. 8 et des deux *λόγοι* (sagesse et connaissance), et un autre groupe composé des v. 9 et 10 avec leurs *ιαματα* et *δυναμεις*, tout en soulignant que la *pistij* se place en dehors de ces deux groupes comme un don particulier. Pour F. GODET. *La Première Epître aux Corinthiens*. Paris : Fischbacher, 1886. p. 209 le premier groupe est composé de la sagesse et de la connaissance qui résulteraient d'une communication de lumière ; le deuxième groupe est lui composé de la foi, du don de guérison, de réalisations puissantes, de prophétie et du discernement des esprits qui procèderaient eux d'une communication de force ; le dernier groupe est composé du don des langues et de celui de leur interprétation, c'est-à-dire où l'action de l'Esprit s'exercerait sur le sentiment. Enfin, pour E.B. ALLO. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 324ss le premier groupe est composé des dons de la parole, de la sagesse et de la connaissance, le deuxième groupe, marqué par un changement matériel de l'adjectif pronominal de *α| |ω|* en *ε|ε|ρω|*, est composé de la foi, des guérisons et des réalisations puissantes, tandis que le troisième groupe est composé de la prophétie, du discernement des esprit, des langues étrangères et de leur interprétation. Le seul qui s'inscrira en dehors d'une démarche de découpage est sans doute SENFT puisqu'il ne distingue aucun groupe. C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 157ss.

pneumatwn(genh glwsswh et ermhneia glwsswh. Comme nous l'avons déjà souligné ce groupe est divisé en deux cycles : le premier cycle est composé par la prophétie et son interprétation⁸⁶, le deuxième par la glossolie et son interprétation. Le but de Paul à travers ce groupe est de lancer le débat autour de la prophétie et de la glossolie qui sera développé de façon approfondie dans le chap.14.

L'interprétation de la liste de VANHOYE est particulière. Il a repéré une intention pédagogique de l'Apôtre Paul adaptée au cas des Corinthiens. Comme la communauté corinthienne était attirée particulièrement par la glossolie et après par la prophétie, Paul place ces deux manifestations à la fin de la liste pour attirer l'attention des croyants de Corinthe sur l'existence d'autres manifestations. En plus Paul ne laisse pas la glossolie et la prophétie seules, mais les deux sont accompagnées par autant moyens de contrôles, c'est-à-dire l'ermhneia glwsswh et la diakriseij pneumatwn⁸⁷. C'est une méthode de Paul pour donner de l'importance à des manifestations que les Corinthiens n'aimaient pas.

Nous sommes favorables à cette interprétation, mais peut-être faut-il souligner l'aspect le plus important : avec cette liste Paul met en évidence le pluralisme des manifestations de l'Esprit pour autant de croyants. Il n'y a pas de privilège et même pas de manifestation plus importants que les autres. Nous pouvons repérer cette idée dans la formation grammaticale de la liste.

La phrase que nous avons appelée A dans notre structure, et que nous avons isolée du reste du discours, est la phrase principale. Grâce à la présence du verbe didotai et de l'adjectif pronominal relatif datif sing. ekastw| nous pouvons comprendre deux choses : tous les adjectifs pronominaux présents dans les trois versets ont comme verbe sous-entendu didotai ; par contre, l'adjectif pronominal sing. ekastw| en lien avec l'adjectif pronominal a|lw|, beaucoup plus présent, souligne la pluralité d'individus sujets aux manifestations de l'Esprit. Paul, de façon très simple, met en évidence d'un côté la provenance unique des

⁸⁶ Nous avons démontré dans l'étude de la formule diakriseij pneumatwn, que probablement le discernement des esprits se réfère au contenu même de la prophétie, donc au fait de juger si une prophétie est digne d'être considérée valable ou pas.

⁸⁷ A. VANHOYE. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2^e éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. p. 72.

manifestations de l'Esprit, de l'autre il veut souligner que si un homme a été touché par une manifestation, beaucoup d'autres seront touchés par d'autres manifestations ; donc, il passe de la singularité, un exclusivisme qui avait créé beaucoup de problèmes chez les Corinthiens, au pluralisme, en affirmant que les manifestations de l'Esprit ne sont pas adressées à une personne, mais à tous.

De plus, à chaque adjectif pronominal αὐτῶν (sans oublier ἐκείνων qui le remplace deux fois au début et à la fin du récit) correspond une manifestation différente de l'Esprit, pour une totalité de neuf manifestations. Tous ces indices nous permettent d'affirmer au moins deux choses : le but de Paul est de faire une liste qui serve d'illustration de l'abondance des manifestations et de la liberté avec laquelle l'Esprit les dispense à tout individu. La liste est donc très loin d'être exhaustive ; par ailleurs il n'est pas possible de séparer les v.8-10, il faut les considérer dans leur ensemble, parce que Paul, en remplaçant αὐτῶν par ἐκείνων, au début et à la fin du récit, non seulement rend le discours moins lourd, mais souligne aussi où commence et où se termine la liste d'exemples.

C. Analyse sémantique

L'analyse sémantique est une étape fondamentale dans l'étude exégétique d'un texte. A travers l'étude du vocabulaire, des groupes de mots, nous pouvons comprendre le rôle que chaque terme joue dans le texte. Il faut souligner que notre étude ne s'arrêtera pas seulement à l'analyse sémantique mais que, lorsque cela sera possible et utile, nous chercherons à étudier l'étymologie et le contexte historico-culturel, pour approcher au plus près le sens du mot et le thème du texte.

Cette étude nous permettra aussi d'accomplir trois étapes qui suivent l'analyse sémantique : la structuration de la péricope, la traduction et enfin la signification théologique.

Les mots que nous étudierons dans ce chapitre, comme par exemple *carisma*, *pneuma*, *πίστις* etc., font partie du grand vocabulaire paulinien tel qu'il se trouve dans le grec du N.T., le grec de la Koinè. En effet, dans le N.T. nous rencontrons des termes dont la signification a évolué par rapport au grec classique

et qui ont revêtu de ce fait un poids théologique considérable. L'Apôtre Paul⁸⁸ est sans doute le plus grand artisan dans la création de ces termes⁸⁹.

La présence de ce nouveau vocabulaire nous amène à deux réflexions rapides : d'une part la nécessité qu'a la communauté chrétienne naissante de se construire un nouveau mode d'expression et d'autre part, le besoin pour des évangélistes comme l'Apôtre Paul, de trouver des idées déjà existantes dans la société pour les adapter à des concepts chrétiens, dans le but d'être compris de tous. Ainsi donc, un mot lié à son texte cache des significations et des messages bien plus profonds qu'en apparence. L'analyse sémantique et l'étude du milieu historico-culturel s'avèrent donc nécessaire à la bonne compréhension du message que l'Apôtre Paul voulait transmettre par ces mots.

1. diaireseij de carismaṭwn

Les deux mots avec lesquels commence la péricope, diaireseij et carisma, utilisés respectivement quatre et deux fois, sont fondamentaux pour la compréhension du texte que nous avons choisi d'analyser. Pour cette raison nous examinerons les deux termes séparément.

a. diaireseij

Le mot diaireseij, utilisé trois fois dans les v.4,5,6 et une fois au v.11, n'existe pas ailleurs dans le N.T. Même si nous avons un cas en Luc 15.12, dans *la parabole du fils perdu et retrouvé*, le terme est alors utilisé comme verbe, diairew, dont la signification est partager, diviser. Par rapport au substantif, nous pouvons observer deux catégories de significations : une qui souligne la qualité, que nous pourrions traduire par différences ou distinctions ; l'autre la quantité, que nous pourrions traduire par distributions, portions, rations⁹⁰. Nous pouvons établir

⁸⁸ L'apôtre Jean est aussi un agent très important dans la création du vocabulaire technique du N.T.

⁸⁹ H. CONZELMANN- A. LINDEMANN. *Guide à l'étude du Nouveau Testament*. Genève : Labor et Fides, 1999. p. 59.

⁹⁰ A. BAILLY. « diaireseij ». In *DGF*. Le dictionnaire donne comme premières significations division et séparation. Mais il faut dire aussi qu'il souligne trois nuances : 1. division en partie ; 2. distribution, répartition et partage ; 3. distinction entre une chose et une autre. Le terme donc n'exclut aucune des deux solutions.

le choix entre ces deux possibilités de signification grâce au v.11 qui, de façon claire, explique la fonction du Saint-Esprit comme distributeur, *pneuma diaireseij*⁹¹. Même si le v.11 nous fournit cette indication il ne nous est pas possible de faire une nette distinction entre qualité et quantité, Paul a donc choisi le substantif *diaireseij* parce qu'il sous-entend ces deux nuances. Paul décrit l'existence d'une distribution quantitative et qualitative en même temps.

La Vg traduit *diaireseij carismaṡwn*, par *Divisiones gratiarum*. Le latin semble plus souligner l'idée de partage, distribution ou répartition. Mais il nous donne une autre indication importante : le mot désigne aussi la distribution des *présents faits par les magistrats dans les occasions solennelles*, une utilisation que le dictionnaire attribue à Paul⁹². Dans la traduction latine, le doute subsiste aussi concernant l'application du substantif *divisiones* à la seule distribution ou à la différence entre les choses.

Pour nous Paul cherche à expliquer l'idée d'une distribution qui n'est pas seulement quantitative mais aussi qualitative. Pour nous, le mot *diaireseij* peut donc être traduit par les termes *différent*, *distinction* qui soulignent le côté qualitatif ou bien par les termes *distributions*, *portions*, *rations* qui soulignent l'aspect quantitatif. Quel que ce soit le choix, il ne trahit pas ce que Paul voulait transmettre : premièrement l'Apôtre oppose à la singularité de l'Esprit, la pluralité de ses manifestations ; deuxièmement il souligne que personne ne peut être dépositaire de toutes ces manifestations⁹³.

b. carismaṡwn

Le mot *carisma* est sans doute un des mots les plus importants que Paul ait emprunté à la société grecque. Bien que ce terme ne soit pas excessivement utilisé dans la péricope que nous avons analysée, il revient une fois au v.4 et une fois au v.9. C'est un des mots clef pour comprendre le texte concernant l'action de

⁹¹ Le lexique W. BAUER. « *diaireseij* ». In *BaGD*. et le commentaire exégétique A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 262s. sont favorables à confier à *diaireseij* le sens de distribution, répartition. Ils trouvent le sens de *diaireseij* dans le v.11 du même chapitre.

⁹² F. GAFFIOT. « *Divisio* ». In *DLF*.

⁹³ F.W. GROSHEIDE. *Commentary on the first Epistle to the Corinthians*. NIC. p. 282s.

grâce du Saint-Esprit sur les croyants. Il faut dire aussi que si *carisma* est un mot à *priori* simple à comprendre, il a cependant souvent été au centre de débats et discussions aussi bien dans le monde de la théologie que dans le monde communautaire. Pour comprendre l'idée de l'Apôtre véhiculée par le terme *carisma*, surtout en relation avec la situation que vivait la communauté de Corinthe, il faut repérer tous les textes qui utilisent ce mot dans le N.T., dans la LXX mais aussi dans la littérature extrabiblique. Il sera aussi nécessaire d'étudier le contexte historico-culturel, dans la pensée hébraïco-judaïque, dans la société grecque et à la Pentecôte, moment où le Saint-Esprit s'est manifesté par le don de la glossolalie.

(1) Etymologie

Le terme *carisma* est un substantif composé par le mot *cariç* et la terminaison *-μα*. Il est très difficile de trouver ce mot en dehors du N.T. et même s'il en existent des témoignages, le sens du mot doit être déduit à partir de son contexte. Normalement il est un mot qui désigne l'action de la *cariç*, action qui ne peut être définie comme univoque, mais qui varie entre l'idée d'attestation de faveur, de bénéfice et enfin de don. Il faut souligner que *carisma*, au contraire de *cariç* explicite particulièrement une grâce ou une faveur d'origine divine⁹⁴, plus en détail, concessions de la part de Dieu ; privilèges concédés pour le peuple de Dieu ; concessions de grâce sur le chrétien en tant qu'individu⁹⁵.

(2) *carisma* dans 1Corinthiens 12

Le mot *carisma* est présent cinq fois⁹⁶ dans le chap.12 dont deux dans la péricope qui nous intéresse, les v.4-11.

Le mot *carisma* dans le chap.12, même dans la péricope des v.4-11 est toujours lié à une manifestation particulière de l'Esprit. Pour être plus précis le mot

⁹⁴ P. CHANTRAINE. « *carisma* ». In *DELG*.

⁹⁵ W. BAUER. « *carisma* » In *BaGD*.

⁹⁶ Voilà les cinq utilisations du mot *carisma* dans le chap.12 : au v.9 est utilisé de façon générale, diaireseij de *carismaʔwn* ; au v.9 on parle des dons de guérison, *carismata iamaʔwn* ; au v.28 à nouveau les dons de guérison, *carismata iamaʔwn* ; au v.30 encore le mot *carisma* est lié à la guérison, *carismata iamaʔwn* ; enfin au v.31 le mot *carisma* est utilisé dans un sens large pour en souligner l'existence de plusieurs, *zhloute de ta carismata ta meizona*.

carisma est utilisé seulement pour désigner le don de guérison. Donc sur cinq répétitions du mot carisma, il est utilisé trois fois par Paul pour désigner le don de guérison. Il faut quand même souligner deux exceptions : au v.4, le mot carisma n'est pas placé à côté de la guérison, mais au contraire carisma est utilisé pour souligner l'existence d'une distribution (diarēseij) quantitative et qualitative des charismes : au v.31, le dernier verset du chap.12, le mot carisma est utilisé pour inviter le Corinthiens à la recherche d'autres charismes, surtout les meilleurs.

D'après cette analyse nous pouvons faire aux moins trois considérations :

- Sans aucun doute la guérison était considéré comme un carisma et les Corinthiens mêmes la connaissaient comme *carismata iamaṭwn*.
- Même si le mot carisma est assez présent dans le chap.12 n'a jamais un rôle central. Comme nous l'avons déjà vu dans la structure du texte, Paul place l'idée de manifestation de l'Esprit au centre de son discours; l'idée de carisma a un rôle marginal, lié à des manifestations particulières comme celle de guérison. Donc le chap.12 parle en général des manifestations de l'Esprit et non des charismes.
- Avec le v.31 l'Apôtre Paul pousse les Corinthiens à la recherche d'autres charismes, en introduisant le chap.13 où est présenté le charisme le plus important, l'amour.

(3) De la diversité des sens de carisma dans le N.T.⁹⁷

Si dans la littérature ancienne les occurrences du mot carisma sont très rares, elles s'élèvent au contraire à dix-sept dans le N.T.. La particularité de ce mot ne se trouve sans doute pas dans sa présence dans le vocabulaire du N.T., mais dans le fait que seize de ces mentions soient dues à Paul et seulement une fois à un texte non paulinien, 1P 4.10. Même si la présence du terme carisma est attestée dans plusieurs passages, le problème de sa signification est vraisemblablement une affaire exclusivement liée à l'Eglise de Corinthe et à une

⁹⁷ B.N. WAMBACQ – O. PRAEM « Le mot charisme ». In *NRTh* 97 (Janv.-Mai 1975), p. 345-355. C'est l'article de référence duquel nous nous sommes inspirés pour la rédaction de ce paragraphe. Mais alors que cet article analyse tous les textes bibliques dans leur ordre chronologique, nous essayerons de développer ce paragraphe de façon systématique, en classant les textes par groupes de signification.

période assez brève de son histoire, car son acception change dans les différents textes d'où la nécessité d'analyser les textes, bibliques et de les classer par thèmes.

(a) Le charisme conçu comme vocation chrétienne

Dans 1Co 1.7 et 7.7 le charisme est présenté comme une grâce enrichissante pour toute la communauté. La communauté de Corinthe ne manque d'aucun charisme. Grâce à leur expérience avec le Christ, toute *parole* et toute *connaissance* font partie de leur vie chrétienne (1.7). Même si dans la vie privée tout croyant garde une relation différente avec Dieu (7.7), le but de l'Apôtre Paul reste de souligner l'importance de la vocation chrétienne comme étant fondamentale. Paul cherche donc à faire comprendre que le charisme fondamental ne se trouve pas dans l'extraordinaire, mais dans l'ordinaire, c'est-à-dire dans le fait d'appartenir à une communauté et d'avoir un vécu avec Dieu.

(b) Délivrance d'un danger mortel

Le charisme dans 2Co 1.11 est conçu comme une intervention extraordinaire pour le bien-être des croyants en Jésus. Paul dans son travail d'Apôtre voit Dieu agir continuellement, jusque dans la délivrance de la détresse et de la mort, comme moyen d'évangélisation et de témoignage aux croyants de sa puissance. Le charisme est ici conçu comme une intervention miraculeuse de la part de Dieu dans la vie du chrétien.

(c) Le message du ministère conçu comme don

1Tm 4.14 et 2Tm 1.6 font référence à l'imposition des mains qui a consacré Timothée en tant qu'évangéliste. Ces deux versets fournissent deux nouvelles données. La première, au v.14, fait de la consécration pour accomplir un ministère une tâche transmise par des hommes (le collège des Anciens) à travers l'imposition des mains ; l'autre au v.6, où se trouve l'invitation faite à Timothée de raviver le charisme reçu le jour de l'imposition des mains, fait coïncider ministère et charisme, avec le devoir qu'a Timothée de les développer. Mais une lecture attentive révèle que le charisme n'est pas la tâche que Timothée doit accomplir, mais le message lui-même. Le message du Christ mort et ressuscité est le don pour lequel Timothée a choisi de travailler et pour lequel il doit être prêt à souffrir.

(d) Paul communique le don

Dans Rm 1.11 Paul annonce aux Romains son désir de leur communiquer quelques charismes *pneumatiques*. Nous pouvons observer que ce n'est pas dans le cadre de leur mission chrétienne que Paul veut voir les frères romains pour les investir de charismes : il n'y a aucune correspondance entre charisme et office ; l'Apôtre voit la communication du charisme comme un partage de l'expérience de la vocation chrétienne.

(e) Le charisme conçu comme office

Pour Paul *carisma* peut aussi avoir l'acception d'une tâche ou office à accomplir dans la communauté. Mais le discours autour du charisme conçu comme office n'est pas aussi simple. Paul avec les versets de 1Co 12. 27-30⁹⁸, Rm 12.6 et Pierre en 1P 4.10, parlent probablement du charisme en correspondance avec l'office pour souligner la mission du chrétien dans la vie communautaire :

- 1P 4.10 et Rm 12.6 : dans ces versets, que ce soit Pierre ou Paul, tous deux cherchent à rappeler que chacun doit mettre en œuvre le charisme qu'il a reçu. Mais le contexte indique que le charisme n'est pas quelque chose d'extraordinaire, mais qui a deux caractéristiques que possède tout croyant : annoncer les paroles de Dieu (*λογια του Θεου*) et servir (*διακονειν*)⁹⁹.
- 1Co 12. 27-30 : dans ces versets, Paul décrit la multitude de frères qui composent une communauté et la même multitude de tâches ou de charismes qui peuvent la caractériser. Par ce raisonnement, Paul poursuit deux buts : l'utilité commune dans la diversité des tâches et une baisse de l'intérêt envers les charismes que les Corinthiens considéraient comme très importants, avant d'introduire le discours du

⁹⁸ En 1Co 12 il faut considérer aussi les versets de la première partie du chapitre v.4 et 9. Ils ne sont pas mentionnés ici parce que ces deux versets ont déjà été étudiés dans le premier chapitre, mais ils entrent sans problème dans le thème du paragraphe, le charisme conçu comme office.

⁹⁹ B.N. WAMBACQ – O. PRAEM « Le mot charisme ». In *NRTh* 97 (Janv.-Mai 1975) p. 353. « Le contexte indique le sens du mot ; le charisme c'est l'instruction et le service ; il faut annoncer les paroles de Dieu (*λογια του Θεου*) et il faut servir (*διακονειν*). »

chapitre suivant (13), la grandeur du charisme le plus important, l'amour.

(f) Dieu vu comme donateur

La péricope qui contient Rm 11.29 est dédiée au salut d'Israël. Le verset explique que les dons, comme d'ailleurs toute promesse et *appel de Dieu sont irrévocables*. Le don est vu ici comme une bénédiction élargie par Dieu à son peuple en tout temps.

(g) Jésus-Christ conçu comme don

Les versets de Rm 5.15s sont d'une valeur inestimable pour comprendre l'ampleur que le concept de charisme revêt pour Paul. Au chap. 5 l'Apôtre Paul, en faisant une comparaison entre Adam et Jésus-Christ, affirme la grandeur de ce dernier, car en incarnant lui-même le don de la grâce, il a accordé la vie à tout le monde. Paul fait donc une association entre péché et don, où le don de la grâce est Jésus-Christ, qui introduit la vie là où n'existait que la mort, venue dans le monde par Adam.

(h) Le don conçu comme vie éternelle

Enfin, en Rm 6.23, le don de la grâce est présenté comme la vie éternelle parce qu'il trouve sa racine en Jésus-Christ.

Tous les textes que nous avons analysés, même de façon assez rapide, démontrent qu'il n'est pas possible de donner une définition univoque du mot charisme dans le N.T. Paul, le plus grand utilisateur du mot, utilise charisme dans plusieurs circonstances, ce qui nous pose une difficulté de définition certaine. Sans doute pouvons nous dire que dans la plupart des cas, le mot charisme, qui trouve sa racine dans la $\kappa\alpha\rho\iota\varsigma$, apparaît comme une intervention divine ponctuelle plutôt qu'une capacité fixe attribuée à un homme par Dieu.

(4) A la Pentecôte

Que ce soit à cause du contexte culturel et religieux existant en Palestine ou plus généralement sur le territoire grec, l'Eglise naissante ne pouvait se présenter à son commencement sans phénomènes extatiques. En effet le livre des Actes au chap.2.1-13 nous révèle que le jour de la Pentecôte les onze Apôtres furent remplis du Saint-Esprit et parlèrent d'autres langues¹⁰⁰, un événement qui fut interprété par les témoins comme un état d'ivresse des premiers leaders chrétiens¹⁰¹.

Une lecture attentive du récit ne manquera pas de mettre en évidence l'approche théologique qu'a Luc du moment de l'effusion du Saint-Esprit. Il faut souligner que Luc met en parallèle son récit et celui de la rencontre entre Dieu et Moïse au Sinaï, décrite en Ex 19.16-19 puisqu'il réemploie le vocabulaire du texte de la LXX : *survint, bruit, toute, feu*¹⁰². La formule lucanienne, *ils se mirent à parler en d'autres langues*, doit être lue à la lumière de ce parallèle, étant donné le but plus théologique qu'historique de ce passage. Deux lectures de ce passage sont possibles : ou Luc est en train de présenter un prodige de nature polyglotte ou les Apôtres parlaient dans un langage extatique que les auditeurs ne pouvaient comprendre et interpréter spontanément. Le miracle se place donc plutôt au niveau de l'audition qu'au niveau du langage.

Nous sommes favorables à la deuxième solution parce que à la fin du paragraphe, il nous est dit que des gens *se moquaient* des Apôtres parce qu'ils étaient *pleins de vin doux*. Cette dernière donnée nous pousse à considérer cet événement comme un phénomène extatique, même si Luc cherche à le présenter comme un prodige polyglotte. D'ailleurs Paul dans les chap.12-14 de 1Corinthiens ne parle pas de phénomène polyglotte, mais de glossolie. Il introduit en 1Co 13.1 la polémique du chap.14 concernant la glossolie ou *langue des anges*, incompréhensible pour l'homme et inutile à l'édification commune (1Co 14.23).

¹⁰⁰ Ac 2.4.

¹⁰¹ Ac 2.13.

¹⁰² C. L'EPLATTENIER. *Les Actes de apôtres*. Genève : Labor et Fides, 1987. p. 28. Nous ne pouvons pas nous arrêter plus longuement sur ce thème, mais déjà cette indication nous signale la volonté de Luc de faire une lecture théologique de l'événement de l'effusion du Saint-Esprit.

Pour nous, Luc cherche donc à interpréter cet événement extatique comme un phénomène de nature polyglotte pour donner à la communauté naissante une mission évangélique et *œcuménique*¹⁰³.

Dans le livre des Actes des Apôtres ces phénomènes entrant dans l'ordre de l'extraordinaire n'appartiennent pas seulement aux Apôtres mais aussi aux païens. Par exemple dans Ac 10 lorsque Pierre se rend à la maison de Corneille, les v.44-46 nous rapportent que les juifs qui « *étaient venus avec Pierre furent stupéfaits de voir que le don de l'Esprit Saint s'était aussi répandu sur les non-juifs* »¹⁰⁴. Le but de Luc est donc celui de présenter l'Esprit en action et ses manifestations dans une *réalité visible et palpable*¹⁰⁵

Mis à part le livre des Actes, nous pouvons observer ailleurs que l'Apôtre Paul dans ses Epîtres parle souvent des dons et des manifestations de l'Esprit. Dans ses écrits, l'Apôtre semble être parfois en faveur et parfois contre ces manifestations, mais en général le message de Paul est contre toute manifestation extraordinaire qui exalte l'homme. Par exemple en 1Ts 5. 19-21 lorsqu'il dit : « *N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les messages des prophètes, examinez tout, retenez ce qui est bien* » il invite l'Eglise à avoir une attitude positive et en même temps très attentive envers les phénomènes prophétique, invitant pour ce faire les membres à une analyse correcte qui permette une bonne compréhension du message pour être sûrs de sa provenance divine.

Grâce à de nombreux passages pauliniens ou deutéropauliniens¹⁰⁶, nous pouvons affirmer de manière générale que les manifestations spirituelles et plus particulièrement charismatiques étaient des manifestations connues dans les Eglises destinataires de la correspondance de Paul, soit suite à des expériences

¹⁰³ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 620.

¹⁰⁴ En effet le livre des Actes nous révèle une intense activité spirituelle. En 11.27-28, l'auteur des Actes cite l'existence d'un certain Agabus en tant que prophète ; par ailleurs en 13.1 il nous est dit que l'Eglise d'Antioche pouvait compter des prophètes et des docteurs ; en 15.32 Juda et Silas sont appelés prophètes pour avoir encouragé les frères ; enfin en 21.9 un certain Philippe avait quatre filles qui prophétisaient.

¹⁰⁵E. SCHWEIZER. « *πνεῦμα ἴσα* ». In *TDNT*. p. 405. SCHWEIZER affirme la pensée hellénistique de Luc sur la conception de l'Esprit, mais pas de manière absolue, car si d'un côté Luc désigne l'Esprit comme une substance, de l'autre il refuse de parler de la modalité selon laquelle l'Esprit pénètre en l'homme mais souligne sa manifestation.

¹⁰⁶ Rm 12. 3-8; Ep 4. 7, 11-13; 1Tm 4.14; 2Tm 1.6; 1P 4.10s.

vécues au sein de l'Église, soit grâce à la tradition hébraïco-judaïque qui avait précédé et succédé aux pratiques oraculaires de la société grecque¹⁰⁷.

(5) carisma dans la LXX

Dans la version grecque de l'A.T., la LXX, le mot charisme est absent, mais nous pouvons trouver à peu près la même idée dans le mot *ελεος* qui peut désigner la grâce envers un homme ou l'action même d'un homme envers un autre conçue comme œuvre gracieuse¹⁰⁸. Il faut quand même préciser que la concordance de la LXX¹⁰⁹ nous révèle que la version grecque de l'A.T. de Théodotion, fin 2^{ème} s.¹¹⁰, utilise le mot *carisma* au lieu de *ελεος* dans le Ps 30 (31). 22¹¹¹.

Cette traduction du 2^{ème} s., qui remplace *ελεος* par *carisma* est très intéressante parce qu'elle souligne le fait que *carisma* est un mot qui désigne une intervention ou une grâce effectuée par Dieu pour le bien du croyant. En effet, cette signification est la même que nous trouvons dans le N.T.

Par rapport au terme *carisma* et à son correspondant hébreu, nous prenons en considération, dans notre étude, le sens du mot du seul cas vétérotestamentaire qui a été traduit par *carisma* dans la LXX. Nous faisons ici référence à la traduction grecque de Théodotion qui a traduit le mot פלא du Ps 30(31).22 par *carisma*.

Le verbe פלא peut avoir en général deux sens : un sens qui souligne le caractère peu commun d'une chose ou d'un événement, comme par exemple *inapproprié, insolite, peu ordinaire, formidable* ; l'autre souligne l'intervention de grâce de Dieu, comme par exemple *actes miraculeux, quelque chose*

¹⁰⁷ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 621.

¹⁰⁸ H. CONZELMANN. « *carisma* ». In *TDNT*. p. 402-406.

¹⁰⁹ E. HATCH – A.H. REDPATH. « *carisma* ». *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*. Oxford : Clarendon Press, 1897. Vol. 2. Il faut souligner que toutes les concordances n'indiquent pas au mot *carisma* la présence de ce mot dans la Version grecque de Théodotion.

¹¹⁰ Th. RÖMER – J.-D. MACCHI. *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Genève : Labor et Fides, 1994. p. 51.

¹¹¹ Notre traduction de la LXX : « Béni soit le Seigneur, car il a montré sa grâce (*carisma* ou *ελεος*) dans la ville fortifiée. »

d'extraordinaire, miracle, donner un merveilleux conseil¹¹². Le verbe פלא, à l'hiphil הפליא dans le Ps 30(31).22, a comme sens *merveilleuse manifestation*¹¹³ ou *le fait d'être bon envers...*¹¹⁴.

Le sens du mot פלא, traduit carisma par Théodotion, met en évidence l'intervention directe de Dieu dans la vie de l'homme. Dans le vocabulaire du N.T. cette intervention directe de Dieu peut être conçue comme une intervention de grâce de Dieu envers le croyant. Une chose fondamentale qu'il faut mettre en évidence est que le verbe פלא peut avoir comme sens *merveilleuse manifestation*, le même sens que Paul voulait probablement donner à carisma lorsqu'il cite et place au centre de la péricope la formule ἡ φανερωσις τοῦ πνεύματος, manifestation de l'Esprit. Le verbe פלא comme d'ailleurs le mot carisma doit être conçu comme une intervention ou une grâce directe de Dieu envers l'homme.

(6) carisma dans les textes de Qumrân

Malheureusement aucun texte de Qumrân n'utilise le mot grec carisma, ni le mot correspondant hébreu פלא¹¹⁵. Nous avons fait référence à פלא parce qu'il est le seul terme traduit par carisma dans une version particulière de la LXX.

(7) carisma dans les livres deutérocanoniques

Le mot carisma dans les livres deutérocanoniques n'a pas une présence significative : il est cité seulement deux fois dans le livre du Siracide en 7.33 et 38.30¹¹⁶. En plus il faut souligner que le mot n'est pas présent dans tous les manuscrits : dans Si 7.33 le mot carisma est présent seulement dans le Codex

¹¹² W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM. « פלא ». In *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Leiden : E.J. Brill, 1996. Vol. III.

¹¹³ *ibidem*.

¹¹⁴ P. REYMOND. « פלא ». In *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*. Paris : Cerf – Société Biblique Française, 1999.

¹¹⁵ M.G. ABEGG, E.J. BOWLEY, E. COOK et in consultation with E. TOV. *The Dead Sea Scrolls concordance*. Leiden-Boston : Brill, 2003. Vol. 1 et 2. Les mots פלא et carisma ne sont pas présents dans la concordance.

¹¹⁶ E. HATCH – A.H. REDPATH. « carisma ». *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*. Oxford : Clarendon Press, 1897. Vol. 2.

Sinaiticus¹¹⁷ ; dans Si 38.30 le mot carisma est présent seulement dans le Codex Vaticanus 1¹¹⁸.

Si normalement dans le N.T. le mot carisma désigne une grâce de provenance divine¹¹⁹, dans les deux versets que nous venons de citer le sens est différent : dans 7.33 carisma se réfère à l'homme et il a comme sens le fait d'être généreux envers les pauvres ; dans 38.30 carisma se réfère toujours à l'homme et il a comme sens le fait de s'engager, de se donner dans les métiers manuels. Les deux versets deutérocanoniques soulignent un sens du mot carisma qui est tout à fait inconnu dans le N.T., mais en même temps cela nous montre la difficulté de pouvoir encadrer de manière univoque le champ sémantique du terme.

(8) carisma dans les pseudépigraphes de l'A.T.

Les pseudépigraphes de l'A.T. ne se distinguent sans doute pas par leur utilisation de carisma. Il faut souligner une absence presque totale du mot. Nous avons dit presque parce qu'il faut souligner quand même la présence de carisma dans un fragment¹²⁰ du livre des Jubilés au chap.3 v.1. Le passage, qui parle du travail d'Adam consistant à nommer tous les animaux de la terre, nous révèle un emploi du mot carisma tout à fait étranger au N.T où le mot est étroitement lié à une forte dimension spirituelle. Ici le passage met en évidence un aspect du mot qui est présent aussi dans les textes néotestamentaires mais de façon voilée : le carisma est conçu comme une volonté de Dieu que l'homme doit accomplir en faveur d'un autre.

¹¹⁷ Il faut dire que le Codex Alexandrinus et le Codex Vaticanus ont cariç au lieu de carisma. *ibidem*.

¹¹⁸ Le Codex Alexandrinus, le Codex Vaticanus 2 et enfin le Codex Sinaiticus ont crisma au lieu de carisma. *ibidem*.

¹¹⁹ Voir l'étymologie du mot carisma dans le paragraphe (1).

¹²⁰ La concordance grecque met en évidence seulement une présence parmi tous les livres et les fragments des pseudépigraphes. A.-M. DENIS. « carismati ». In *Concordance grecque des pseudépigraphes de l'Ancien Testament*. Avec la collaboration d'Yvonne JANSSENS et le concours du CETEDOC. Louvain-la-Neuve : Institut orientaliste, 1987.

(9) La tradition hébraïco-judaïque

Dans l'étude du prophétisme en Israël nous pouvons distinguer trois moments principaux constitués par l'ancien Israël, la période post-exilique et enfin la période chrétienne.

Le prophétisme dans l'ancien Israël se présente comme un phénomène bien loin d'être univoque, car si nous pouvons affirmer que tout prophète se présentait en général comme le porte-parole de Dieu, nous ne pouvons pas affirmer d'unité dans la façon d'entrer en contact avec Dieu. Nous pouvons observer deux catégories de prophètes, une caractérisée par des *groupes de prophètes*¹²¹ à l'attitude extatique, l'autre constituée par Samuel¹²² qui forme une catégorie à part entière, présenté comme un prophète différent des autres groupes extatiques¹²³.

Conformément à ces deux catégories de prophètes, nous pouvons distinguer deux tendances dans les *narrations prophétiques*¹²⁴ de l'époque antique, l'une concentrant son discours sur le roi et sur son avenir, l'autre sur le prophète lui-même. C'est justement dans cette dernière catégorie que nous trouvons les récits qui parlent d'actes miraculeux¹²⁵ pour lesquels le prophète a aussi souvent recours à des procédés magiques¹²⁶.

¹²¹ 1S 10.5, 10-13; 19.18-24.

¹²² 1S 19.18ss.

¹²³ R. RENDTORFF. *Introduction à l'Ancien Testament*. Paris : Cerf, 1989. p. 192s. RENDTORFF dans son analyse souligne que contrairement aux groupes extatiques, Samuel n'est jamais présenté dans un état d'extase, mais qu'il est toujours présenté en action au niveau religieux et politique dans la vie en Israël. SOGGIN semble aller dans la même direction que RENDTORFF lorsqu'il affirme : « E vero che l'ebraico distingue tra due tipi di « veggenti » almeno sul piano teorico, ma, come segnalato, i due termini si trovano spesso in parallelismo sinonimo con *nābî*; ma anche fenomeni estatici, mantici e paranormali in generale possono essere compresi sotto questo termine, fenomeni che in alcuni casi considereremmo tipici di stregoni o di « uomini di medicina » [...] i profeti anche all'altezza dello sviluppo del loro ministero non venivano né sentiti né intesi come qualcosa di fondamentalmente diverso (come potremmo fare noi) dal complesso mondo degli indovini, delle fattucchiere, degli stregoni, degli evocatori di spiriti e altri ancora ». A. J. SOGGIN. *Introduzione all'antico testamento*. 4^e éd. (1^e éd. : 1968). Brescia : Paideia, 1987. p. 271.

¹²⁴ R. RENDTORFF. *op. cit.* p. 211s.

¹²⁵ 2R 2.19 - 22.23s; 4.1-7, 38-44; 6.1-7; 13.20s.

¹²⁶ 2R 2.21, 24; 4.41; 6.6.

Lors de la période post-exilique nous assistons à une quasi-totale disparition du prophète et de son rôle¹²⁷. En revanche le rôle des savants notamment celui de l'apocalyptique, c'est-à-dire de la production littéraire centrée sur l'attente eschatologique prend de la place et de l'importance. En effet cette production littéraire se distingue de la littérature prophétique par le fait que l'intervention de Dieu en faveur d'Israël ne s'insère pas dans l'histoire, mais signe la fin de ce monde et de l'histoire elle-même, non seulement pour Israël mais aussi pour tous les peuples¹²⁸. Cette ère est donc l'ère des *visionnaires*, c'est-à-dire l'ère de personnes qui au travers de visions prévoient la fin de l'histoire et le commencement d'un nouveau monde. Pour BARBAGLIO cette ère peut être considérée comme héritière de la période précédente, c'est-à-dire de l'ère prophétique¹²⁹.

Pour MEYER il faut souligner le fait que même lors de la période apocalyptique, l'activité prophétique n'a jamais vraiment cessé d'exister, puisqu'il affirme que « les grandes révolutions sous les empereurs Vespasien et Hadrien ne peuvent pas être comprises si l'on exclut la puissante composante charismatique »¹³⁰, et affirme, un peu plus tard, que même chez les esséniens des formes de prophétisme¹³¹ étaient présentes, nous conduisant jusqu'à Jean le Baptiste, prophète juif du début de l'ère chrétienne.

Ce parcours dans l'histoire de la tradition hébraïco-judaïque nous démontre que l'activité oraculaire, même si elle s'est exprimée sous d'autres traits, n'est pas exclusivement caractéristique du monde grec, mais qu'elle trouve racine dans le monde juif aussi. Notre étude de la tradition juive met immédiatement en lumière deux points.

Le prophète est vraiment perçu comme un moyen pour comprendre la volonté de Dieu concernant l'avenir d'Israël, un moyen fondamental de l'activité

¹²⁷ Lors de la période post-exilique prend place le fameux phénomène appelé *silence prophétique* du à une disparition presque totale des prophètes.

¹²⁸ R. RENDTORFF. *Introduction à l'Ancien Testament*. Paris : Cerf, 1989. p. 168.

¹²⁹ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 618.

¹³⁰ R. MEYER. « προφητης ». In *TDNT*. p. 819.

¹³¹ Il faut dire que dans cette partie de son propos, MEYER s'appuie sur un ensemble d'exemples pour affirmer l'intensité de l'activité prophétique. Par exemple il nous signale qu'à la cour d'Hérode il existait un groupe prophétique composé par des pharisiens. *ibidem*.

oraculaire du peuple, peut-être encore plus que le prêtre lui-même. Mais il faut souligner que ce guide n'a pas toujours été présent au sein du peuple, comme au cours de la période de la littérature apocalyptique, où l'activité prophétique était presque absente ou que, même présente, n'était pas officielle. La conséquence en a été évidente : le peuple juif se sentait abandonné en l'absence d'un homme qui communiquait avec Dieu pour connaître sa volonté.

Un deuxième aspect, probablement plus important, est constitué par le fait qu'entrer en contact avec la divinité, aussi bien dans le monde grec que dans le monde juif, n'excluait pas des moments de transe, d'extase et d'enthousiasme. Mais comme nous l'avons observé dans l'A.T., Samuel, appelé le prophète de Dieu, s'opposait ou limitait aux autres prophètes la pratique de ces phénomènes enthousiastes. La tendance vétérotestamentaire est d'exclure ces moyens d'inspiration, en préservant l'absolue rationalité chez le prophète.

(10) Les oracles divins dans la société grecque

La mission de Paul comme Apôtre de Jésus se développe dans une société qui, à cause de l'expansion de la culture grecque puis romaine, avait perdu ses traits traditionnels quant aux usages et aux coutumes, développant de ce fait un fort syncrétisme religieux ; la ville de Corinthe en est sans doute l'exemple le plus pertinent¹³². Nous pouvons dire que de manière générale la société gréco-romaine avait développé toutes sortes de mantique, allant de la divination technique à la divination inspirée, dans le but de percer le futur qui se présentait à cause de son incertitude, comme inquiétant et menaçant¹³³.

Le passage de la divination technique, fondée sur le jeu de dés, les combinaisons du hasard ou la lecture des événements particuliers (par exemple, le vol des oiseaux), à la divination inspirée ou oracle divin, qui consistait à trouver des réponses par rapport au futur en entrant en contact avec les dieux à travers la parole, représente un changement très important dans la société gréco-romaine. Mais la communication de ces messages ne se déroulait pas toujours de façon

¹³²Nous avons déjà traité ce thème, bien que de façon assez rapide par souci de brièveté. Voir notre mémoire, dans la première partie du premier chapitre, surtout aux paragraphes « la ville de Corinthe » et « la vie à Corinthe ».

¹³³ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 614.

directe. L'homme qui avait des doutes sur son futur ne parlait pas directement avec la divinité, mais s'adressait à des intermédiaires humains qui, interrogeant les divinités, recevaient grâce à l'inspiration des messages à lui transmettre¹³⁴.

L'exemple plus important dans le monde grec de cette nouvelle méthode de divination était sans doute le centre oraculaire de Delphes, où se trouvaient Apollon, le dieu révélateur, la Pythie, une jeune vierge, dans le rôle du prophète et un prêtre qui s'occupait du temple et de la régularité des rites destinés à transmettre l'oracle à l'homme¹³⁵. La jeune vierge recevait normalement l'oracle dans un état d'extase et le prêtre ne le transmettait qu'ensuite au requérant de façon simple. Mais l'aspect le plus intéressant de ce processus oraculaire est que le prophète (dans ce cas la prophétesse Pythie) était considéré comme un instrument dans les mains de la divinité, pour transmettre ses messages aux hommes¹³⁶.

Si la communication entre le prophète et la divinité n'était pas mise en doute, car on pensait qu'un esprit prenait possession de l'âme de la personne en y entrant, deux théories différentes se sont développées sur l'état du prophète qui entrait en contact avec le dieu révélateur : la première, soutenue par PLATON, PHILON et LUCIEN, affirmait la complète passivité de l'homme privé entre autres de son intellect ; la deuxième, soutenue par DEMOCRITE et PLUTARQUE, affirmait qu'au moment de la communication l'esprit de l'homme s'élevait à des niveaux surhumains.

Finalement notre parcours à travers le contexte historico-culturel allant de l'expérience de la Pentecôte à la divination grecque en passant par la tradition hébraïco-judaïque nous démontre que la communication entre dieu et l'homme,

¹³⁴ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 615.

¹³⁵ Il faut rappeler que cette partie du mémoire a comme objectif de décrire le milieu historique de la société gréco-romaine, pour comprendre, par déduction le vocabulaire de l'Apôtre Paul et l'attitude des Corinthiens. Il ne nous sera donc pas possible d'approfondir plus avant les oracles divins, mais pour en savoir plus voir H. KRÄMER. « προφητης ». In *TDNT*. p. 781-796.

¹³⁶ « Le dieu qui use de la Pythie pour l'écoute est comme le soleil qui use de la lune pour la vue : il montre et manifeste ses propres pensées, seulement il les montre toutes mêlées à travers un corps mortel et une âme humaine, laquelle ne peut rester en repos ni s'offrir elle-même à celui qui la muet immobile et apaisée, mais encore plus troublée, comme une houle, en contact et aux prises avec les mouvements et les passions qui sont en elle. » J.-P. SAVIGNAC. *Oracles de Delphes, choix, tradition du grec et présentation* (Les Essais 22). Paris : La différence, 2002. p. 13. Plutarque 404 D.

conçue comme un don ou un phénomène particulier, était répandue chez les contemporains de Paul. Il faut cependant préciser que l'étude faite ne portait pas sur le charisme, mais sur le prophétisme, étroitement lié selon nous, au concept de charisme puisque le prophète est celui qui a été investi d'une grâce particulière de la part de la divinité. En effet Paul lui-même nous aide à créer le lien entre charisme et prophétie car pour lui la prophétie est un don de provenance divine.

Ce que nous pouvons retenir de cette étude est l'existence d'une rupture entre théorie et pratique. D'un côté nous avons la bible hébraïque, telle que la connaissaient probablement les Apôtres, cherchant à limiter toutes sortes de pratiques extatiques alors que de l'autre, nous avons l'Eglise naissante qui développe une théologie autour de ces phénomènes extatiques. Le mot emprunté et utilisé par Paul qui désigne cette dimension est sans doute *carisma*. Il faut cependant préciser qu'en général dans le N.T. et particulièrement chez l'Apôtre Paul, la dimension extatique n'est pas aussi développée que l'on pourrait le penser. En effet l'Apôtre Paul connaissant le message vétérotestamentaire s'oppose aux phénomènes extatiques.

Suite à cette étude, il ressort que *carisma* est perçu comme un don de provenance divine, mais avec une particularité : le don n'appartient pas à l'homme, mais reste une grâce ponctuelle de Dieu.

A ce sujet la traduction et l'interprétation de *carisma* qu'offre T. d'AQUIN est très intéressante pour éclairer le sens du mot :

« [...] étant donné que la grâce a pour objet de ramener l'homme à Dieu, cela se fera selon un certain ordre, en ce sens que les uns seront ramenés à Dieu par d'autres. Sous ce rapport il y aura donc une double grâce. L'une unira l'homme à Dieu : c'est la grâce qui le lui rend agréable. L'autre permettra à un homme de coopérer au retour vers Dieu d'un autre homme : c'est la grâce gratuitement donnée. On l'appelle ainsi parce qu'elle dépasse les possibilités de la nature et qu'elle est accordée en dehors de tout mérite personnel. Et, puisqu'elle est donnée à un homme, non pour sa propre justification, mais pour sa coopération à la justification d'un autre, on ne lui donne pas le nom de grâce rendant agréable à Dieu¹³⁷. »

¹³⁷ T. D'AQUIN. *STh.* I II^{ae} q. 111, art. 1. Par rapport à l'interprétation de THOMAS d'AQUIN du mot *carisma* nous ne sommes pas d'accord avec lui jusqu'au bout. Il considère le *carisma* comme une qualité fixe donnée par Dieu pour le bien et la conversion des autres. Il faut dire quand même que la traduction du mot *carisma* est intéressante parce qu'elle met en évidence le fait que la grâce peut être active.

Dans cette section, qui va des questions 109 à 114, T. d'AQUIN parle de la grâce. Mais dans la question 111 il souligne le concept de la *division de la grâce*. Dans le petit extrait cité, l'aquinate fait une différenciation entre la grâce pour accéder à Dieu, c'est-à-dire la grâce qui sauve et la grâce conçue comme don. Pratiquement T. d'AQUIN traduit le mot *carisma* en *gratia gratis data*, grâce donnée gratuitement. De cette façon il explique le *carisma* comme une grâce donnée à un homme, non pour lui-même, mais pour coopérer à la sanctification d'un autre.

Sans nous arrêter sur le sens théologique, nous voulons souligner deux aspects de la traduction *gratia gratis data*. En premier lieu T. d'AQUIN souligne la grâce, racine parfois oubliée du mot *carisma*. En deuxième lieu, la grâce ainsi conçue n'est pas la qualité propre d'un homme, mais une intervention divine à travers un homme, alors que souvent par le mot *carisma* on a tendance à entendre une qualité fixe de provenance divine, attribuée à un individu.

2. *pneûma*

Donner une définition de *pneûma* n'est pas facile, surtout si on prend en compte toute la littérature biblique et extrabiblique où ce mot est employé. Nous analyserons donc sa signification pour distinguer la conception néotestamentaire¹³⁸ de la conception grecque et parvenir à la spécificité de la pensée paulinienne.

Le mot *pneûma* dérivé de *pneûma*¹³⁹ désigne généralement un élément naturel ou une force naturelle abstraite qui ne peut pas être touchée. *pneûma*, pour parler de façon plus concrète, désigne un état de l'être surnaturel non matériel que nous pourrions appeler esprit. Même si esprit reste la traduction la plus correcte, *pneûma* a beaucoup d'autres sens : *soufflement, haleine, esprit*

¹³⁸ Par rapport à la conception néotestamentaire paulinienne sur l'Esprit, dans le monde de l'exégèse nous pouvons observer trois positions : celle de BULTMANN, qui distingue une conception *animiste* de celle *dynamiste* ; celle de SCHWEIZER, qui estime le *πνεῦμα* comme « *la sphère céleste ou sa substance* » ; et enfin HORN, qui souligne six aspects conceptuels, c'est-à-dire *fonctionnel, substantiel, matériel, hypostatique, normative et anthropologique*. En effet nous avons pu faire le résumé de ces trois positions grâce à l'exposé de J.G.D. DUNN. *La teologia dell'apostolo Paolo*. Brescia : Paideia, 1999. p. 422.

¹³⁹ A. KLEINKNECHT. « *pneûma* ». In *TDNT*. p. 334.

comme une partie de la personnalité humaine¹⁴⁰. Le N.T. et notamment Paul, présente la particularité de considérer *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* comme une personne de la trinité, capable de bouger, communiquer et agir.

Dans le grec *profane* *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* est conçu comme une force impersonnelle et immanente qui est à la portée de tout et de tous, donc comme une force vitale qui pénètre la matière du monde dans toutes ses parties. Mais un aspect encore plus intéressant est la relation entre *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* et l'homme. Dans la pensée grecque *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* peut être conçu comme *substance de l'âme*, mais jamais comme une substance qui touche les facultés supérieures humaines (esprit, parole etc.)¹⁴¹. Au contraire, dans le N.T. *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* touche le moi en tant que réalité consciente, le *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* divin témoigne à l'esprit humain du fait d'être fils de Dieu¹⁴², c'est-à-dire que le *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* divin caractérise le moi en tant que réalité consciente¹⁴³.

L'aspect qui caractérise probablement le plus la pensée néotestamentaire par rapport au *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* est le fait de le considérer comme une réalité divine autonome, comme *hypostase* de l'Esprit¹⁴⁴. Si l'intérêt donc du N.T. est celui de mettre en évidence le *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* comme une personne supraterrrestre¹⁴⁵ qui aide

¹⁴⁰ W. BAUER. « *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* ». In *BaGD*. et J.P. LOUW et E.A NIDA (éds.). « *pneû̄n̄a* *h̄m̄a* ». In *LN*.

¹⁴¹ A. KLEINKNECHT. *art. cit.* p. 358. « Where all have *pneû̄n̄a* *h̄m̄a*, it is a vital natural force, immanent and impersonal. As a mode or action essence and instrument, in its purest and most rarefied form as a substance of the soul it can be the seat and agent of the higher intellectual and spiritual functions. But unlike *yuch*, *φρονησις*, *λογος* or *νοη̄ς*, it cannot be the true subject of these. »

¹⁴² Rm 8.16

¹⁴³ BULTMANN explique ainsi cette idée, avec quelques différences cependant : « Thus Rm 8.16 : the divine Spirit "bears witness" to our spirit that we are God's children-i.e. makes us conscious of it 1Co 2.11 that "man's spirit knows what is within him," *pneuma* approaches the modern idea of consciousness. It is apparent, therefore, that the meaning of *pneuma* departs from that of *psyche* and approaches that of *nous* ("mind"). Observe in this connection that in 1Co 14.14 instead of the contrast between the (divine) *pneuma* and the human *nous*, "mind," (for "my *pneuma*" here is not the human mind but the divine Spirit bestowed upon man) exactly in a passage where it is essential to designate the conscious self. » R. BULTMANN. *Theology of the New Testament*. New-York : Charles scribner's sons, 1955. p. 207.

¹⁴⁴ Lorsque nous avons analysé 1Co 12.11 nous avons mis en évidence l'idée véhiculée par Paul de considérer l'Esprit comme une personne libre d'agir en pleine liberté.

¹⁴⁵ Dans notre exposé nous partons du point de vue classique que l'Esprit fait partie de la trinité, donc de la formule trinitaire célèbre de Tertullien : *una substantia – tres personae*. En effet autour de la personnalité de l'Esprit Saint se sont développées beaucoup de théories que nous ne pouvons pas exposer pour une question de brièveté. Mais il faut dire que l'interprétation de BERKHOF (une œuvre allemande à laquelle nous ne pouvons pas accéder) mais citée par J. MOLTSMANN. *L'Esprit qui donne la vie*. Paris : Cerf. 1999. p. 32. nous a beaucoup fasciné : « Dans sa brève « Théologie de l'Esprit Saint » (1964), BERKHOF propose une *pneumatologie modaliste*. Il reprend la doctrine trinitaire modaliste du jeune Barth qui parle du « Dieu un en trois modes

concrètement la volonté humaine, la pensée grecque se concentre quant à elle plutôt sur le phénomène et sur son fonctionnement. C'est pour cette raison que *pneua̅ ma* est vu dans le N.T. comme une personne à laquelle on peut s'adresser, prier et qui est considérée comme une divinité, ce qui est étranger à la pensée hellénistique qui voyait le *pneua̅ ma* comme un intermédiaire impersonnel au travers duquel on pouvait établir une communication entre le haut et le bas, le divin et l'humain, tout cela se produisant par engendrement, par enthousiasme, par magie, par théurgie ou par cosmogonie¹⁴⁶.

Dans la péricope que nous analysons, le *pneua̅ ma* doit être compris comme une personne de la trinité qui agit comme elle le veut, en pleine liberté¹⁴⁷. Dans la deuxième Epître aux Corinthiens l'Apôtre utilise plusieurs images pour affirmer l'importance capitale de l'Esprit pour chaque croyant (*oints, sceau*¹⁴⁸) mais l'expression la plus pertinente est sans doute la réception des *arrhes* de l'Esprit. L'Esprit est conçu comme les *arrhes* du processus sotériologique de tout croyant, qui donnent la possibilité de vivre dès maintenant le processus de transformation du cœur qui s'accomplira dans la transformation du corps au moment de la résurrection¹⁴⁹.

Paul souligne l'importance de l'Esprit, non seulement dans la correspondance avec les Corinthiens, mais aussi dans l'Epître aux Romains. Au chap.8 v.10 l'Esprit est présenté comme la vie même du chrétien, c'est-à-dire comme la seule méthode pour Dieu de se manifester dans la vie du chrétien et de lui donner vitalité ; vitalité qu'il faut interpréter non seulement dans le sens matériel mais aussi dans le sens spirituel. Il faut ajouter aussi que dans Rm 8.23 l'Esprit

d'être différents » et utilise les trois modes d'être de Dieu comme l'expression de trois modes de mouvement de Dieu (*modi motus*) : de Dieu le Père procède un mouvement créateur unitaire qui va vers le monde par le Christ, dans les puissances de l'Esprit. « Esprit » doit être considéré comme un prédicat des sujets « Dieu » et « Christ », et il s'agit simplement du nom qui désigne le « Dieu agissant ». L'Esprit du Père signifie le Père agissant, l'Esprit du Fils le Christ agissant. »

¹⁴⁶ A. KLEINKNECHT. « *pneua̅ ma* ». In *TDNT*. p. 359.

¹⁴⁷ 1Co 12.

¹⁴⁸ 2Co 1.21ss.

¹⁴⁹ Paul semble aller encore au-delà de ce que nous venons d'écrire, en soulignant la petitesse de la loi face à l'expérience vivifiante de l'Esprit pour le croyant. J.D.G. DUNN dans *La teologia dell'apostolo Paolo*. Brescia : Paideia, 1999. p. 417 affirme : « [...] Paolo descrive l'evento della conversione come una missiva che egli ha consegnata, ma che è stata scritta dallo Spirito nei loro cuori (2Co 3.3) e contrappone l'effetto letale della legge ridotta a « lettera » alla loro esperienza dello Spirito vivificante (3.6). »

est présenté comme les prémices qui amèneront les croyants à la *rédemption du corps*. Le chap.8 laisse donc entendre à travers les attributs de vie et de prémices, que le croyant a la nécessité de recevoir l'Esprit.

Ce que nous pouvons tirer de ces passages est que l'Esprit permet au croyant de vivre dès maintenant le futur eschatologique, futur qui grâce à l'Esprit, ne semble plus être loin, mais réalité qui s'élanche dans le futur même. Mais si nous avons considéré jusqu'à maintenant le rôle de l'Esprit selon la pensée de Paul, dans la vie personnelle du chrétien, nous devons maintenant transférer la même idée dans un cadre plus large, celui de l'Eglise. Si l'Esprit donne la possibilité à l'homme croyant de se projeter dans une réalité eschatologique, le même Esprit donne la possibilité à l'Eglise de vivre au niveau communautaire la même réalité, en lui confiant la mission de faire connaître cette réalité à d'autres personnes¹⁵⁰.

3. diakoniwh

Si dans le v.4 Paul avait utilisé la formule *diareseij carismaṭwn* pour décrire l'existence d'une distribution de charismes, dans le v.5 à côté de *diareseij* Paul place *diakoniwh* pour décrire une distribution de services. Quel sens donne-t-il à *diakoniwh*?

Le substantif peut avoir deux significations. Une qui met l'accent sur toute administration ou service chrétien, l'autre un peu plus spécifique, qui met l'accent sur des services comme l'aumônerie ou le fait d'accompagner dans les besoins physiques. Mais la particularité du sens de ce mot, qu'il soit utilisé dans un sens ou dans un autre, est qu'il ne s'applique pas exclusivement à une personne mais à

¹⁵⁰ Cette mission vers les autres est une condition nécessaire pour la vie de la communauté même. Cette mission semble même être un chemin obligatoire si la communauté est réellement poussée par l'Esprit. J. MOLTMANN en *L'Esprit qui donne la vie*. Paris : Cerf. 1999. p. 28 affirme : « L'expérience de la communauté de l'Esprit conduit nécessairement la chrétienté au-delà d'elle-même, vers la communauté plus grande de toutes les créatures de Dieu. La *communion de la création*, dans laquelle toutes les créations existent les unes avec les autres, les unes pour les autres et les unes dans les autres, *est la communion de l'Esprit*. » L'Eglise poussée par l'Esprit a donc une attitude qui n'est pas élitiste mais qui s'ouvre aux autres avec humilité.

tous, depuis l'Apôtre jusqu'au plus humble membre de la communauté¹⁵¹. Le sens du mot *diakonia* désigne donc tout service fait pour le bien de l'Eglise.

4. *kurioj*

Kurioj est un substantif qui a été formé au IV^e s. av. J.C. de l'adjectif substantivé *to. curioj* avec la signification de : maître de, qui a autorité, souverain. Mais il faut souligner aussi que le sens de l'adjectif varie entre le fait *d'avoir puissance, de disposer de soi-même* au concept de *décisif, régulier, important, ce qui vaut plus que tout*¹⁵². Le substantif est un mot qui désigne normalement celui qui commande, le patron, le maître, mais aussi le propriétaire d'un esclave, le maître de maison ou le chef de famille¹⁵³. Il ne nous sera pas possible de prendre en considération toutes les nuances de ce substantif, mais nous mettrons en évidence le sens du mot dans le N.T. et plus particulièrement chez Paul.

Dans le N.T. le mot *kurioj* s'emploie avec plusieurs significations que l'on pourrait classer en deux familles. L'une souligne l'aspect plus administratif du mot, comme expression de respect et titre protocolaire¹⁵⁴ au contraire l'autre désigne Dieu comme Seigneur du ciel et de la terre (Mt 21.25 ; Lc 10.21), Dieu d'Israël (Lc 1.68, 76), maître des temps (Mc 13.20 ; Ac 1.24 ; 2.21) et des hommes (Lc 1.28, 38 ; 2Th 3.16)¹⁵⁵. Mais l'innovation la plus remarquable est que dans le N.T. *kurioj* est le titre appliqué à Jésus pour souligner sa valeur royale et messianique.

Comme l'illustre le passage de notre Epître où l'Apôtre dit : « s'il y a bien des prétendus dieux soit au ciel soit sur la terre, il y a des dieux en nombre et des seigneurs en nombre, pour nous il n'est qu'un Dieu le Père et qu'un Seigneur Jésus-Christ ». C'est surtout Paul qui utilise ce mot pour donner un sens théologique profond à l'existence de Jésus comme sauveur, en opposition à

¹⁵¹ A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 263.

¹⁵² C. SPICQ. « *kurioj* ». In *LTNT*. p. 859.

¹⁵³ *idem*. p. 861.

¹⁵⁴ Pilate est appelé *kurioj* en Mt 27.63 ; Festus appelle l'empereur *kurioj* en Ac 25.26 ; les Grecs appellent Philippe *kurioj* en Jn 12.21 etc.

¹⁵⁵ C. SPICQ. *art. cit.* p. 867.

l'idéologie des hommes divinisés. Pour Paul *kurioj* désigne donc Jésus-Christ, le vrai et unique Seigneur.

5. *energhmatwn*

Les v.6 et 10 sont les seuls cas néotestamentaires où apparaît le terme *energhmatwn*. Le sens du mot est cependant clair, nous pouvons le traduire par *activité* et en faisant référence à notre texte comme *l'activité de faire miracles*¹⁵⁶. Avec le substantif *energeia* l'Apôtre Paul veut probablement souligner les résultats ou les effets du travail. En effet le sens du mot n'est pas celui d'une simple activité accomplie en elle-même¹⁵⁷, mais d'une œuvre accomplie vers les autres grâce à la puissance de Dieu.

6. *o` de. autoj qeoj*

Confirmant l'idée paulinienne de la provenance divine de ces *energhmatwn*, opérations, se trouve la formule *o` de. autoj qeoj*. Paul avec cette formule affirme que face à la multiplicité des opérations il n'existe qu'un seul opérateur : Dieu lui-même¹⁵⁸.

7. *ekastw|*

Il faut dire que généralement le pronom *ekastos* est peu présent dans le N.T., à quelques rares exceptions près dans les lettres pauliniennes (Rm 5 ; 2Co 2 ; Ga 2), par contre le nombre de ses occurrences est significatif dans le livre des Actes (11 fois) et sans doute l'est-il plus encore dans la première Epître aux Corinthiens où il apparaît 22 fois¹⁵⁹. La signification de *ekastos* varie en fonction de son contexte.

Le sens de *ekastos* s'éclaire grâce à la présence d'autres pronoms au datif : à l'un... à un autre....etc. Par l'utilisation conjointe de ces pronoms et de

¹⁵⁶ W. BAUER. « *energhma* ». In *BaGD*.

¹⁵⁷ G.D. FEE. *The first Epistle to the Corinthians*. NIC. p. 587.

¹⁵⁸ A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 264.

¹⁵⁹ A. VANHOYE. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2^e éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. p. 65.

ekastos, Paul affirme qu'un chrétien n'est pas nécessairement charismatique, mais qu'il existe au contraire une distribution des charismes pour l'utilité commune. Donc la traduction de ekastos par l'expression à *chacun* n'a pas le but d'affirmer que tous sont charismatiques, mais qu'il existe une distribution¹⁶⁰.

8. didotai

Le verbe didotai que nous pouvons traduire par *est donné* au v.7 et 8, est très important au moins pour deux raisons. La première raison est qu'au v.7 didotai est utilisé pour souligner que la manifestation de l'Esprit est *donnée* pour l'utilité commune, donc avec un but collectif. La deuxième raison est qu'au v.8 didotai a été réutilisé par Paul pour décrire l'action du Saint-Esprit comme distributeur. Concernant l'utilisation de didotai au v.8 il faut ajouter qu'il est le seul verbe qui soutienne le propos des v.9-10 ; c'est-à-dire qu'aucun autre verbe n'explicite la fonction de dispensateur du Saint-Esprit. La présence d'un seul verbe est un indice qui peut nous amener à deux types de considérations :

- L'objectif de Paul, n'est pas celui de faire un discours articulé, consécutif, où il y a des actions et des conséquences, son récit est statique, avec pour seul objectif d'énumérer.
- La présence d'un seul verbe est un indice de ce que l'action est toujours accomplie par le même sujet ; dans notre cas, les manifestations de l'Esprit, est toujours la même entité, c'est-à-dire le Saint-Esprit.

¹⁶⁰ VANHOYE fait une comparaison entre ekastos du v.7 et hmeij pantej du v.13 pour souligner deux méthodes différentes de recevoir le Saint-Esprit. ekastos souligne une distribution qui n'est pas égalitaire pour tout le monde, hmeij pantej au contraire souligne qu'au moment du baptême tout croyant reçoit un don intérieur. Il exprime cette idée comme suit : « Un confronto tra 12.7 et 12.3 suggerisce una distinzione tra due modi di ricevere lo Spirito Santo: un modo è universale e viene espresso con hēmeis pantes, “tutti noi”; si tratta del dono interno ricevuto nel battesimo: “tutti noi siamo stati battezzati in un solo Spirito... tutti ci siamo abbeverati a un solo spirito” (12.13); l'altro modo è distributivo e riguarda “la manifestazione” esterna dello Spirito (12.7). Per questa distribuzione, Paolo insiste poi, in 12.29-30, sul fatto che non tutti (domanda retorica mē pantes? Che suggerisce la risposta ou pantes) ricevono gli stessi doni. ». A. VANHOYE. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2^e éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. p. 65.

9. h̄ fanerwsij

Avec l'expression *manifestation de l'Esprit*, Paul utilise une nouvelle terminologie pour décrire l'action de l'Esprit sur l'homme. En effet, il est difficile d'établir si ce génitif indique que la révélation est donnée par l'Esprit ou que l'Esprit se manifeste et se rend visible dans les charismes¹⁶¹, de toute façon, cette expression est dénuée de toute spécificité, c'est-à-dire que Paul n'explique pas la tâche particulière qu'un membre devrait accomplir au sein de la communauté mais explique, avec le mot fanerwsij, que l'action de l'Esprit est manifeste¹⁶², que les capacités données aux hommes sont déjà une *manifestation de l'Esprit*. Il faut dire, en outre, qu'avec fanerwsij, Paul cherche à créer un lien entre la liste faite au pluriel dans les v.4-6 du même chapitre et la liste des v.8-10, car la formule *manifestation de l'Esprit* est un singulier collectif, comme l'explique BARBAGLIO :

« En deuxième lieu le v.7 présente une nouvelle terminologie pour indiquer les phénomènes spirituels : « la manifestation de l'Esprit ». Par contre, le singulier, en étroite relation avec les pluriels des v.4-6, la liste des v.8-10 et la formule conclusive du v.11 (« Toutes ces manifestations » : *panta tauta*) doit être compris comme un singulier collectif qui indique le monde des manifestations de l'Esprit¹⁶³. »

Donc si avec ce terme général Paul désigne le *monde des manifestations de l'Esprit*, avec la liste des v.4-6, et surtout avec la liste des v.8-10, l'Apôtre entre dans le détail. Nous trouvons donc dans ces listes des exemples de manifestations de l'Esprit, y compris le don de la foi.

Pour SENFT par contre, la formule *manifestation de l'Esprit* résume les trois termes, dons, services, opérations¹⁶⁴, mentionnés dans la liste des v.4-6 ce avec quoi nous ne sommes pas d'accord. Nous pensons au contraire, comme BARBAGLIO, que cette expression se réfère à tout le *monde des manifestations*

¹⁶¹ G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 648.

¹⁶² H.G. LIDDEL – R. SCOTT. « fanerwsoj ». In *LiSc*. Le lexique ne laisse pas de doutes sur le sens du mot, *visible* et *manifeste* sont les meilleures traductions. Il faut dire que le mot peut avoir aussi le sens de *remarquable, considérable*.

¹⁶³ Version originale italienne : « In secondo luogo il v.7 presenta una nuova terminologia per indicare i fenomeni spirituali: « la manifestazione dello Spirito ». Il singolare però, in stretto rapporto con i plurali dei v.4-6, l'elencazione dei v.8-10 e la formula conclusiva del v.11 (« Tutte queste manifestazioni » : *panta de tauta*) deve essere compreso come un singolare collettivo che indica tutto il mondo delle manifestazioni dello Spirito. » G. BARBAGLIO. *op. cit.* p. 648.

¹⁶⁴ C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p.158.

de l'Esprit et qu'il n'est pas possible de les résumer dans les trois termes cités ci-dessus, la liste des v.8-10 en étant la première preuve.

10. proj tosumferon

Grâce à la comparaison avec d'autres textes (Ac 20.20 ; He 12.10) et au contexte du chapitre même, la signification de proj tosumferon ne laisse pas de doutes : le but de Paul est de souligner l'importance des *manifestations de l'Esprit* pour le bien-être de la communauté, pour l'utilité commune, contre toute autoglorification de l'homme qui posséderait un quelconque bénéfice spirituel¹⁶⁵.

11. a| l w| et eterw|

L'adjectif a| l w| apparaît 6 fois en trois versets. Par ailleurs, aux v.9 et 10, donc au début et à la fin du récit, a| l w| est remplacé par un autre adjectif pronominal : eterw|¹⁶⁶. Avec ces deux adjectifs pronominaux, déclinés toujours au datif et que nous avons traduit par *à l'autre*, Paul veut souligner que tous les membres de la communauté de Corinthe étaient bénéficiaires d'une manifestation de l'Esprit, donc objets de l'attention de l'Esprit. En outre, de cette façon, Paul oppose à l'unicité de l'Esprit différentes manifestations du même Esprit qui correspondent à autant d'individus.

Le troisième et dernier mot qui est très présent puisque il est mentionné 4 fois au cours de ces versets, est : pneuma, Esprit. Si d'un côté l'Apôtre, avec l'utilisation de l'adjectif pronominal a| l w|, veut souligner le fait que personne n'est exclu dans la distribution des manifestations de l'Esprit, de l'autre, avec l'utilisation de pneuma, il cherche à donner de la valeur à toutes les manifestations c'est-à-dire celles qui concourent au bien et à l'unité de la communauté, en soulignant leur origine divine par *dans l'Esprit*.

¹⁶⁵A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 264.

¹⁶⁶ eterw| que nous avons traduit de la même façon que a| l w| à *un autre* était utilisé en grec classique pour souligner la différence ou l'*altérité* entre deux personnes. Probablement que cette particularité a été perdue dans le grec Koinē, le grec du N.T.

12. Iogoj sofiaj

Avec Iogoj sofiaj au v.8 commence la liste de l'Apôtre Paul concernant la *manifestation de l'Esprit*. Pour comprendre le sens de sofia et de Iogoj il faut analyser les deux mots ensemble en conjonction avec l'idée de ἡ φανερωσις του πνευματοj au v.7.

Sans doute y a-t-il plusieurs acceptions de Iogoj : parole, récit, considération, explication, raison, intelligence, esprit, pensée, discours oratoire, discours, sciences, études etc.¹⁶⁷. Même si Iogoj désigne une dimension abstraite de la raison, il faut souligner qu'ici Iogoj n'est pas utilisé dans un sens abstrait, comme pensée de l'esprit ou intelligence, mais de manière concrète, parce que ce don, comme les autres d'ailleurs, doit être manifeste et utile à la communauté.

Ceci est aussi valable pour sofia¹⁶⁸. Le mot ne fait pas référence à l'idée de sagesse, mais à la concrétisation de la sagesse, c'est-à-dire à la pratique de la sagesse qui, liée au sens du Iogoj cité ci-dessus, nous mène à l'idée d'un discours sage. Pour Paul cette idée de sagesse n'est pas nouvelle puisqu'il évoque déjà l'idée d'une sagesse prononcée par un homme mais inspirée par Dieu, lorsqu'il dit en 1Co 2.13 : « Et nous en parlons, non avec les discours (Iogoj) qu'enseigne la sagesse (sofiaj) humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, en associant le spirituel au spirituel. »

Pour VANHOYE le fait que Paul ait cité sofia avec Iogoj est une donnée fondamentale pour comprendre la double action du Saint-Esprit : la première action, mise en évidence par sofia, révèle à l'homme la profondeur de Dieu (1Co 2.10-13) ; la deuxième action, mise en évidence par Iogoj, pousse l'homme à parler aux autres hommes de Dieu¹⁶⁹. Avec cette formule Paul unit donc les deux

¹⁶⁷ P. CHANTRAINE. « Iegw ». In *DELG*.

¹⁶⁸ Le discours autour de la formule Iogoj sofiaj n'est cependant pas aussi simple que cela. On ne peut exclure une sorte de polémique engagée par l'Apôtre Paul contre Apollos, considéré comme étant un ανηρ λογιος, et contre son parti dans la communauté. Pour WILCKENS il existe plutôt une polémique contre un protognosticisme charismatique car Paul ne s'opposait pas à la philosophie grecque, mais aux déformations du message du Christ. WILCKENS. « σοφια ». In *TDNT*. p. 522.

¹⁶⁹ A. VANHOYE. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2^e éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. p. 66.

dimensions de la vie d'un chrétien : l'intérieur, de la relation intime avec Dieu et l'extérieur, de la communion fraternelle.

13. Iogoj gnwsewj

Par rapport à la formule Iogoj gnwsewj, *parole de connaissance*, il faut souligner deux aspects fondamentaux : la formule Iogoj gnwsewj est similaire à la formule Iogoj sofiaj ; le sens du mot sofia se rapproche donc ainsi du sens du mot gnwsiç.

Avec les formules Iogoj gnwsewj et Iogoj sofiaj, Paul reprend le même thème : la dimension de la parole. La caractéristique du ministère de la parole est soulignée par deux attributs similaires, sofiaj et gnwsiç. En effet il faut souligner que les champs sémantiques de la sofia (parole, intelligence, science, étude, sagesse) et de la gnwsiç (connaissance, notion, science, prudence, sagesse) se recoupent largement. Nous pouvons donc les considérer comme synonymes¹⁷⁰. Du fait que les deux formules sont presque identiques et que les mots sofiaj et gnwsiç sont synonymes, nous pouvons affirmer que le but de Paul en utilisant deux mots aux nuances si proches, n'est pas de traiter deux thèmes différents mais de parler du ministère de la parole de façon claire et complète.

ALLO met en relation les deux formules en disant que l'Apôtre Paul fait un discours sur *les dons relatifs aux degrés les plus hauts de l'enseignement*¹⁷¹, en soulignant, entre autres, une supériorité de la sofia sur la gnwsiç, car Paul structurant sa liste a placé les dons en ordre de *gradation descendante*¹⁷². ALLO continue sa thèse en disant que la différence de valeur entre la sofia et la gnwsiç consiste en ce que la première, en lien avec 1Co 2.6-13, *révèle les projets intimes de Dieu*, alors que la deuxième serait *moins une intuition surnaturelle qu'un discours de l'intellect surnaturellement guidé*¹⁷³.

¹⁷⁰ W. BAUER. « gnwsiç ». In *BaGD*.

¹⁷¹ E.B. ALLO. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 324.

¹⁷² *idem*. p. 325.

¹⁷³ ALLO souligne aussi le fait que les formules Iogoj sofiaj et Iogoj gnwsewj sont liées au Saint-Esprit par deux prépositions différentes. Pour ALLO le fait que l'expression Iogoj sofiaj soit liée au

Si ALLO met en relation les deux formules pour en souligner la différence, BULTMANN au contraire les met en relation pour en souligner l'équivalence¹⁷⁴. Il faut aussi ajouter que dans son propos BULTMANN souligne à quel point l'idée vétérotestamentaire de connaissance a fortement influencé l'idée néotestamentaire de la connaissance, dans le sens où la connaissance n'est pas conçue comme une illumination extatique ni même comme une *fixe possession* de l'homme, mais comme un rapport *durable d'obédience et de réflexion* du chrétien avec Dieu¹⁷⁵. C'est pour cette raison, soutient ALLO que la connaissance est conçue comme don de la grâce.

« Pour cette raison la *gnwsiç* est considérée comme un don de grâce qui caractérise la vie du chrétien en déterminant son expression¹⁷⁶. »

En effet il est vraiment difficile de distinguer deux champs sémantiques pratiquement identiques. Il ne nous sera probablement jamais possible de comprendre ce que l'Apôtre Paul voulait transmettre par l'utilisation de ces deux expressions à la fois proches et différentes. Sans doute Paul conçoit-il la sagesse et la connaissance, les facultés les plus nobles de l'intellect humain, comme le développement continu du rapport homme-Dieu. Mais établir une différence de signification entre *logoj sofiaj* et *logoj gnwsewj* n'est pas possible, peut-être vaut-il mieux comme SENFT dire :

« Paul fait-il une différence, et laquelle, entre *sofia*, sagesse ou savoir, et *gnwsiç*, connaissance ? La première se rapporte-t-elle au déroulement du dessein de Dieu (les « mystères » 13.2a), la seconde aurait-elle un caractère plus spéculatif ? On n'en sait rien¹⁷⁷. »

Saint-Esprit par la préposition *dia.* est indice de *l'action directe et exclusive du Saint-Esprit*, au contraire, le fait que l'expression *logoj gnwsewj* soit liée au Saint-Esprit par la préposition *kata.* est indice de l'intégration des projets humains aux inspirations divines. De ce fait ALLO donne plus de valeur à la première formule qu'à la deuxième. E.B. ALLO. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 325.

¹⁷⁴ R. BULTMANN. « *ginwskw* ». In *TDNT*. p. 708, note 73.

¹⁷⁵ *idem.* p. 707.

¹⁷⁶ « For this reason *gnwsiç* is regarded as a gift of grace which marks the life of the Christian by determining its expression. » *ibidem.*

¹⁷⁷ C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 158.

14. pistij

La pistij, mot fondamental de la pensée et de la théologie néotestamentaire qui trouve son origine dans le verbe peiqomai (être persuadé, avoir confiance, obéir), est un substantif qui implique toujours l'idée de confiance, telle qu'elle peut s'exprimer dans les relations humaines sous forme de fidélité, crédit, assurance, serment, preuve, garantie¹⁷⁸. Mais la particularité du N.T. est que la pistij ne décrit pas seulement l'idée de confiance entre les êtres humains, mais aussi le rapport de confiance qui unit l'homme à Dieu, c'est-à-dire l'état de foi dans lequel se trouve l'homme après avoir fait le choix de donner sa confiance à Dieu et ainsi de devenir croyant dans un rapport de transcendance.

Il faut dire aussi que dans plusieurs textes du N.T. la pistij est associée à l'ἀγάπη¹⁷⁹ et une fois à φίλειν¹⁸⁰, démontrant ainsi que le rapport de confiance d'un homme envers Dieu est basé sur l'amour et l'amitié.

Mais le discours autour de la pistij n'est pas aussi simple que cela. Souvent l'idée de la pistij prend des nuances particulières en rapport avec son contexte. Ainsi au v.9, pour plusieurs exégètes¹⁸¹, nous nous trouvons face à une foi qui ne se réfère pas à la conversion d'un homme ni même à la foi présente dans le chrétien sincère, mais face à une foi qui se manifeste en œuvre et en action plutôt qu'en paroles, une foi qui produit des miracles et des martyrs¹⁸².

Après cette analyse, des questions s'imposent : la foi interne à un homme se distingue-t-elle de la foi qui se manifeste¹⁸³ ? Et surtout, certains hommes ont-ils une foi plus puissante qui puisse les amener à accomplir des miracles ?

¹⁷⁸ C. SPICQ. « pistij ». In *LTNT*. p. 1243.

¹⁷⁹ 1Tm 1.14 ; 2.15 ; 4.12; 6.11 ; 2Tm 2.22 ; Ph 5.

¹⁸⁰ Tt 3.15.

¹⁸¹ Pour l'instant nous décrivons l'idée de plusieurs exégètes qui ne conçoivent pas la foi de ce verset de façon classique, c'est-à-dire comme un état de l'homme, mais une foi active qui s'explique dans l'action. Dans le prochain chapitre de notre mémoire nous analyserons, en consultant les commentaires bibliques à notre disposition, comment la pistij du v.9 a été interprétée à la lumière de toutes les nuances du v. 9.

¹⁸² A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 266.

¹⁸³ Pour VANHOYE il n'y a pas de différence entre la foi opérante et la foi pour croire, surtout que la foi est un don réservé à peu personnes : « Sarebbe assurdo pretendere che la fede fosse un

15. carismata iamaṭwn

L'expression carismata iamaṭwn (dons de guérisons) du v.9 est une particularité de ce chapitre car nous pouvons repérer son utilisation dans les v.28 et 30 ; elle est au contraire absente du reste du N.T. même si fréquente dans la LXX¹⁸⁴.

VANHOYE, dans l'analyse du texte, met en évidence le fait que iama exprime l'effet de l'action, la guérison obtenue, alors que faire une guérison s'exprime avec iasiç. Donc l'Apôtre Paul n'exprime pas l'idée que Dieu donne un don de guérisseur ou une capacité particulière de guérir, une *grâce de guérison* mais dont le pouvoir ne réside pas dans l'homme mais dans la volonté que manifeste Dieu d'agir à travers une grâce¹⁸⁵.

Le fait que Paul utilise la formule carismata iamaṭwn en lien avec un pronom personnel au singulier aḷ l wḷ nous pousse à penser qu'un homme pouvait obtenir une guérison en faveur d'un autre. Cette idée exprime que le pouvoir n'appartient pas à l'homme, mais que l'homme devient un moyen pour manifester avec quelle puissance la grâce de Dieu intervient. Mais les pluriels sous-entendent aussi le fait que la capacité n'est pas l'exclusivité de quelques personnes, mais que tous dans certaines circonstances peuvent être utilisés par Dieu pour le bien des autres.

Il ne faut pas nier que les Corinthiens considéraient les *dons de guérisons* comme une qualité appartenant en propre à celui investi par Dieu pour accomplir cette tâche. De plus, cette pensée était probablement confirmée lorsque en de

dono riservato all'uno o all'altro cristiano. Qui, secondo il contesto, si tratta di una speciale manifestazione esterna della fede ». Pour soutenir sa thèse avec encore plus de force VANHOYE poursuit son analyse en faisant un parallèle entre la foi du v.9 et la foi du chap.13.2, le chapitre suivant, en disant : « Un altro passo conferma questa interpretazione : in 13.2 dopo pasan tēn gnōsin, troviamo pasan tēn pistin con la precisazione "così da spostare le montagne". Si tratta dunque di un dono di fiducia in Dio tale da ottenere miracoli. L'espressione di Paolo richiama l'insegnamento di Gesù in proposito (Mt 17.20, 20; 21.21; Mc 11.22, 23). In Atti 14.9 Paolo, fissando con lo sguardo un uomo storpio che ascoltava la sua predica, nota che questi "aveva fede di esser risanato"; Paolo allora lo guarisce. Il nostro testo suggerisce piuttosto la fede di quello che fa il miracolo, non di chi viene guarito. ». A. VANHOYE. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2° éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. p. 69.

¹⁸⁴ A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 266.

¹⁸⁵ A. VANHOYE. *op. cit.* p. 69.

rarees circonstances, grâce à des pouvoirs de la nature comme la suggestion¹⁸⁶, ces guérisseurs avaient effectivement du succès. Le but de Paul est celui d'aller contre cette erreur de pensée de la communauté, en affirmant au contraire l'universalité des dons en tant qu'intervention de la gr ce de Dieu.

16. energmata dunamewn

La formule energmata dunamewn, opérer des miracles ou des actes puissants, est une expression qui couvre tout genre de manifestations extraordinaires de l'Esprit au-delà de la guérison du malade¹⁸⁷. L'Apôtre Paul avec energmata dunamewn exprime probablement des actes différents de carismata i matwn.

Certains commentateurs¹⁸⁸ ont vu dans l'expression energmata dunamewn les actes extraordinaires que l'homme peut accomplir avec l'aide du Saint-Esprit pour chasser les démons, mais pour nous, comme le souligne VANHOYE, l'Apôtre Paul se réfère plutôt à tous les miracles, de tout genre, qui ont caractérisé l'Eglise naissante notamment par sa main¹⁸⁹.

Tout comme les autres dons analysés jusqu'ici, le don d'opérer des miracles n'est pas une caractéristique qui appartient à un homme mais doit être vue comme une intervention divine, une grâce donnée de Dieu.

17. profhteia

Avant d'entrer dans la signification de la manifestation de la prophétie, il faut souligner que Paul place les quatre dernières manifestations (profhteia, diakriseij pneumatwn, genh glwsswh et ermhneia glwsswh) en dernière place pour les

¹⁸⁶ A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 266. La suggestion est ici conçue comme une « Technique psychique qui repose sur l'hypothèse que qqn peut influencer par la parole un état affectif ou un comportement chez qqn d'autre. »

¹⁸⁷ G.D. FEE. *The first Epistle to the Corinthians*. NIC. p. 594s.

¹⁸⁸ Pour GRUNDMANN « du namai ». In *TDNT*. p. 315 et A. ROBERTSONS et A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 266. l'expression paulinienne energmata dunamewn désigne l'œuvre puissante d'exorciser les démons.

¹⁸⁹ Ici nous pouvons prendre comme référence ce que nous dit Luc en Ac 19.11 : « Dieu faisait des miracles (dunamij) extraordinaires par les mains de Paul. »

mettre en comparaison et pour en souligner l'importance. Ce n'est pas un hasard si ces quatre dernières manifestations sont liées et seront reprises, comparées et analysées par Paul dans le chap.14. Elles sont liées parce que nous pouvons mettre en évidence deux cycles de manifestations : à la prophétie fait suite le discernement des esprits ; à la glossolie fait suite l'interprétation de la glossolie. Nous verrons après s'il est possible établir réellement une correspondance en deux cycles.

Par rapport à la *profhteia*, nous avons déjà vu dans l'étude du concept de charisme, l'importance que recouvrait dans l'histoire du Judaïsme et dans le monde grec, la figure du prophète. Paul déjà dans notre chapitre et plus loin au chap.14 présente la *profhteia* comme le fait de prêcher la parole avec pouvoir, de comprendre les vérités révélées par Dieu et de les mettre en pratique¹⁹⁰. La *profhteia* n'indique pas seulement la prédiction du future, mais implique l'action du croyant dans l'encouragement et dans le fait d'apporter une consolation spirituelle (1Co 14.3) à tous ceux qui en ont besoin. Paul considère donc la *profhteia* comme le don qui doit appartenir à tout croyant parce qu'il débute avec la parole et aboutit à l'action de présenter le Christ en tant que sauveur.

18. diakriseij pneumatwn

L'expression *diakriseij pneumatwn*, discernement des esprits, est unique dans la Bible et pour cette raison il est difficile de comprendre précisément ce que Paul voulait dire par ces mots. La plupart des exégètes¹⁹¹ interprètent cette expression dans le contexte de la prophétie, comme comprendre si l'inspiration est authentique ou d'une provenance douteuse, c'est-à-dire si elle est inspirée par Dieu ou par le démon. Il faut cependant dire que VANHOYE et SENFT aussi, tout en restant dans le thème de la prophétie, donnent une interprétation différente de l'expression *diakriseij pneumatwn* : comme le mot *diakriseij* peut avoir le sens de *juger correctement* et *pneumatwn d'inspirations*, l'expression *diakriseij pneumatwn*

¹⁹⁰ A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 266.

¹⁹¹ G.D. FEE. *The first Epistle to the Corinthians*. NIC. p. 596s ; F.W. GROSHEIDE. *Commentary on the first Epistle to the Corinthians*. NIC. p. 287s. ; J. HERING. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1949. p. 110 ; A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *op. cit.* p. 267 et d'autres encore.

consisterait en une sorte d'expertise, confirmée par d'autres prophètes, qui permette de filtrer l'inspiration pour en retenir ce qui est bon¹⁹² (1Th 5.21). Cette interprétation centre le débat non sur la source de l'inspiration mais sur l'inspiré lui-même. A ce sujet ce que nous dit VANHOYE est révélateur. Le but de Paul est de pousser l'Eglise à rester vigilante contre tout faux prophète.

Cette interprétation nous paraît la plus convaincante. La formule *diakriseij pneuma,twn* est vue comme une manifestation non limitée à l'un ou à l'autre mais qui pousse tout croyant, tout membre d'une communauté à se documenter et à être inspiré par Dieu pour évaluer positivement ou négativement ce qu'un prophète dit et affirme. C'est la communauté dans son ensemble qui est engagée dans cette mission. De plus l'étroitesse du lien entre *profhteia* et *diakriseij pneuma,twn* apparaît évidente lorsqu'à la prophétie fait suite le jugement de la communauté pour savoir si ce qui est dit par l'inspiré est juste et véritable. Ce lien clôt le premier cycle.

19. *genh gl wsswh*

L'expression *genh gl wsswh*, *diverses langues*, comme d'autres expressions jusqu'ici analysées, est unique dans la Bible. Avec l'utilisation du mot *genh* Paul souligne que la provenance ou l'origine du charisme tant désiré par les Corinthiens est inexplicable comme d'ailleurs la multiplicité des formes sous lesquelles il se manifeste. Dans cette expression nous observons aussi que Paul rencontre une difficulté qui se manifeste sous deux formes : d'une part la difficulté de donner un nom à cette manifestation qu'il contestera tout au long des trois chapitres (12, 13 et 14) ; d'autre part la difficulté d'y trouver une utilité.

La difficulté que rencontre Paul concernant la *genh gl wsswh* trouve son fondement dans le fait que cette manifestation qui touchait les facultés orales de l'homme était une langue incompréhensible de tous¹⁹³. L'expression *genh gl wsswh* ne se réfère pas à la capacité de parler des langues étrangères mais au fait de

¹⁹² C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 159.

¹⁹³ F.W. GROSHEIDE. *The first Epistle to the Corinthians*. NIC. p. 288s.

parler une langue divine dans un état extatique¹⁹⁴. Il faut dire que cette manifestation était particulièrement recherchée par les Corinthiens parce qu'elle était considérée comme la langue des anges. En effet dans 1Co 13.1 Paul même fait la distinction entre les langues des hommes, que tous pouvaient comprendre et la langue des anges, une langue incompréhensible aux hommes, mais qui cachait des messages mystérieux.

L'Apôtre Paul, connaissant la situation de la communauté corinthienne se trouve contraint de traiter le sujet qui lui pose problème : la glossolalie. Paul savait qu'au sein de l'Eglise ceux qui avaient ou qui étaient considérés comme les possesseurs de la glossolalie avaient beaucoup d'importance, tandis que ceux tenus à l'écart de la communauté désiraient avoir le même charisme. De plus, il faut souligner que les Corinthiens étaient probablement fiers de ce don pour plusieurs raisons : l'une était qu'il les différenciait de l'assemblée puisqu'au moment de l'inspiration glossolalique la personne était sujette à des expériences impossibles dans un langage ordinaire ; l'autre raison étant que la glossolalie était un signe de la présence de l'Esprit en celui qui parlait.

A un tel état de fierté il faut ajouter au moins deux problèmes pratiques majeurs : le moment liturgique se développait dans un état de confusion car le message était incompréhensible pour celui qui parlait comme pour celui qui écoutait ; deuxièmement, au moment de la manifestation la personne tombait dans un état de transe suivi par des moments d'enthousiasme¹⁹⁵ et d'extase¹⁹⁶, augmentant encore la confusion dans la communauté.

20. *ermhneia glwsswh*

C'est avec la formule *ermhneia glwsswh*, *interprétation des langues*, que s'achève la liste que l'Apôtre Paul dresse concernant les manifestations de l'Esprit. Cette expression complète sans doute, la formule précédente, la *genh glwsswh*. Du fait que pour les Corinthiens le charisme des langues était

¹⁹⁴ A. ROBERTSON - A. PLUMMER. *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*. CECNT. p. 267s.

¹⁹⁵ *ibidem*.

¹⁹⁶ Pour en savoir plus voir le débat autour de l'extase dans le phénomène de la glossolalie. BEHM. « *glwssa* ». In *TDNT*. p. 725s.

fondamental, Paul exprime avec la formule *er̄mhneia glwsswh*, la nécessité d'un charisme qui puisse éclairer le message au moment de sa manifestation glossolalique, c'est-à-dire la nécessité d'un don de l'interprétation des langues.

Le dernier aspect à analyser concernant cette 9^e manifestation ne se trouve pas dans son sens mais plutôt dans sa position. La formule *genh glwsswh* liée à la dernière manifestation, l'*er̄mhneia glwsswh*, marque le deuxième cycle qui a pour thème la glossolalie. Ce deuxième cycle partage les mêmes caractéristiques que le premier, c'est-à-dire que comme dans le premier cycle où la manifestation de la prophétie était suivie de son interprétation, de la même manière dans le deuxième cycle la manifestation de la glossolalie est suivie de son interprétation. Paul met en évidence deux cycles parallèles et deux thèmes qui seront traités de façon plus approfondie au chap.14. Ce n'est pas un hasard si Paul place la glossolalie à la fin de la liste des manifestations. De cette façon il met en évidence le problème fondamental des Corinthiens et introduit ainsi le thème du chap.14.

21. panta de. tauta

L'expression *panta de. tauta*, toutes ces choses, marque la conclusion de la péricope dédiée aux manifestations de l'Esprit. Il faut aussi souligner que cette expression, considérée comme emphatique¹⁹⁷, souligne ce que Paul avait déjà affirmé au v.7 ou même au cours des versets précédents, c'est-à-dire que la source de *toutes ces* manifestations est l'Esprit de Dieu qui agit en pleine liberté, comme il le veut, *boul etai*.

D. Evaluation de la péricope

Dans l'évaluation de la péricope nous ne nous attarderons pas sur sa structure, mais sur les liens existants entre les manifestations de l'Esprit et leur but. La présentation de cette partie s'appuie donc sur le passage partant du v.4 jusqu'à la fin de la péricope, v.11.

¹⁹⁷ G.D. FEE. *The first Epistle to the Corinthians*. NIC. p. 599.

La trilogie Esprit, Seigneur et Dieu, respectivement des v.4-6, présente paradoxalement, d'un côté l'unité de Dieu dans les trois personnes de la trinité, de l'autre l'existence d'une distribution quantitative et qualitative des dons, des services et des opérations de la part des trois personnes trinitaires. L'Apôtre Paul s'arrête dans la suite des versets sur l'Esprit comme distributeur des dons.

Le v.7 marque l'idée de l'Esprit comme distributeur, mais ajoute en même temps une donnée fondamentale à la compréhension du charisme. L'Apôtre Paul appelle les dons des manifestations (h' fanerwsij) de l'Esprit. Le concept du don conçu comme manifestation est l'idée fondamentale non seulement de la péricope que nous avons analysée, mais aussi du chap.12 dans son ensemble : le don n'est pas l'exclusivité d'un petit nombre de personnes et il ne sert surtout pas à l'exaltation de soi, au contraire il appartient à tout croyant de manifester comme il le peut sa foi en Dieu, dans l'Esprit et dans l'action.

En effet la liste des v.8-10 est à ce sujet révélatrice. L'Apôtre en exposant les manifestations de l'Esprit lance deux messages que nous pouvons distinguer à deux niveaux différents : dans la grammaire et dans le sens du discours. Au niveau grammatical le fait que toutes les manifestations soient présentées sans article leur donne un sens indéterminé. VANHOYE explique ainsi ce concept :

« L'absence de l'article est à noter. [...] Exprime donc occasionnels et limités de l'Esprit, plutôt qu'un don général et définitif. Cette observation vaut pour toute la liste : les expressions sont toujours indéterminées¹⁹⁸. »

Au niveau du sens du discours nous pouvons dire que Paul exprime deux dimensions de la manifestation de l'Esprit. Une dimension faisant surtout référence aux facultés nobles de l'intellect humain, comme les deux premiers dons, parole de sagesse et parole de connaissance (v.8) ; l'autre dimension étant au contraire pratique, puisqu'elle trouve sa racine dans la foi opérante. Ces manifestations sont appelées foi par Paul, dons de guérisons et d'opérer des miracles (v.9-10), charismes qui se développent dans l'action. Cela ne veut pas dire que les dons intellectuels ne peuvent pas se concrétiser dans la pratique ; au

¹⁹⁸ A. VANHOYE. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2^e éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. p. 66s. Version originale italienne : « L'assenza dell'articolo è da notarsi. [...] Esprime cioè doni occasionali e limitati dello Spirito, piuttosto che un dono generale e definitivo. Questa osservazione vale per tutta la serie : le espressioni sono sempre indeterminate. »

contraire Paul en utilisant ces deux dimensions exprime que toute action trouve sa racine dans l'esprit de l'homme qui a fait un chemin avec Dieu.

Par contre les quatre dernières manifestations ne semblent avoir été citées par Paul qu'à cause de leur importance dans la communauté. Il les reprendra en effet au chap.14 en les développant plus particulièrement.

Le v.11 marque la fin de la péricope et de la liste des manifestations. Ce verset qui dit : « Mais c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun en particulier comme il le décide. », est une déclaration quant à l'importance et à la valeur de l'Esprit. De façon assez critique l'Apôtre, en annonçant « c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses », exclut toute forme d'opposition ou de division sociale et ecclésiastique parce que, comme les manifestations de l'Esprit ont une source unique, l'Esprit, de la même façon l'Eglise doit être une et unie.

Malgré son évidence, cette réflexion ne tient pas compte d'un problème plus grand encore dans la communauté de Corinthe, et qui pourrait bien figurer parmi les causes de ses divisions : l'idée sur l'Esprit. La formule que Paul utilise, « c'est un seul et même Esprit qui opère ces choses », nous révèle que les Corinthiens croyaient que les gens pouvaient être touchés et bénis par des esprits divers, une idée païenne encore répandue chez les nouveaux chrétiens. Par contre, Paul affirme l'unicité de l'Esprit et par conséquent l'inexistence d'esprits de premier ou deuxième ordre qui donneraient une plus grande ou plus petite valeur à leurs manifestations¹⁹⁹.

Enfin ce verset met en évidence que le sujet du discours de Paul n'est pas l'homme, qui dans la communauté de Corinthe occupait déjà suffisamment le devant de la scène mais que c'est l'Esprit qui bouge et agit comme une personne. Seul un chemin fait avec Dieu peut amener un croyant à rendre sa foi active dans l'esprit et dans l'action en faveur des autres.

¹⁹⁹ Nous partageons l'avis de G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p.660.

Résumé de la deuxième partie

- Au début de ce chapitre nous avons vu que dans les divers contextes, comme déjà dans le contexte large, Paul traite le thème du charisme.
- Il est important maintenant de résumer la signification des mots clefs pour notre exposé. Les mots sont $\pi\nu\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\ \mu\alpha$, $\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha$ et $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$.
 1. Dans cette péricope le mot $\pi\nu\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\ \mu\alpha$ est conçu, comme dans d'autres textes du N.T. d'ailleurs, comme une personne qui a les facultés d'agir, d'écouter, de donner et surtout de vouloir (1Co 12.11). L'Apôtre Paul s'adresse à une communauté qui était fortement influencée par la pensée grecque qui considérait l'Esprit comme une substance immanente et impersonnelle à travers laquelle on pouvait faire toute sorte d'expérience avec le divin comme par engendrement, enthousiasme, magie, théurgie ou cosmogonie. Paul pousse les Corinthiens à considérer l'Esprit comme une personne avec laquelle faire une expérience de foi dans le chemin du croyant.
 2. Le mot charisme est sans doute l'un des exemples les plus signifiants du nouveau mode d'expression qu'offre le N.T. sous la plume de son plus remarquable artisan, l'Apôtre Paul. En effet, l'étude autour du mot charisme s'est développée en deux phases, historico-culturelle et étymologique. Les aspects les plus intéressants du concept de charisme apparaissent probablement dans la deuxième partie, c'est-à-dire au niveau étymologique et au niveau de leur utilisation biblique. Au niveau étymologique nous avons vu que le charisme trouve sa racine dans la $\kappa\alpha\rho\iota\varsigma$, avec pour particularité que le charisme exprime l'action de la $\kappa\alpha\rho\iota\varsigma$ même si leur relation ne peut pas être définie comme univoque mais qu'elle varie entre l'idée d'attestation de faveur, de bénéfice et enfin de don. Au niveau de l'utilisation biblique nous avons vu que le mot est utilisé en plusieurs circonstances mais toujours en assumant l'idée d'une grâce donnée de Dieu, jamais d'une caractéristique propre d'un homme.
 3. Par rapport à la foi, il faut souligner que l'Apôtre Paul ne fait aucune distinction de foi, c'est-à-dire entre une foi qui est donnée de Dieu et l'autre qui est développée par le croyant. Pour lui il n'y a pas une foi plus

digne que l'autre, une qui ait été développée par l'homme et l'autre qui ait été donnée par Dieu, soit l'une qui servirait à croire et l'autre à faire des gestes extraordinaires, mais toute foi est digne d'être instrument de Dieu pour se manifester. Paul veut exprimer simplement que tout ce qui se manifeste dans l'action est fruit de la foi d'un homme dans une intervention de grâce de la part de Dieu.

Le charisme est donc une grâce donnée ponctuellement par Dieu, la foi du v. 9 exprime comment peut se manifester la foi dans l'action : la foi de tout croyant est la base que Dieu utilise pour agir en faveur de la communauté.

TROISIEME CHAPITRE
RESULTATS DE LA RECHERCHE EXEGETIQUE

A. Traduction

Tout le travail que nous avons fait dans le 2^e chap. (nous faisons particulièrement référence à l'analyse sémantique) nous a permis de comprendre un peu mieux le sens des mots et donc la possibilité de traduire de façon plus correcte le texte grec.

1. Texte traduit²⁰⁰

12.4 Il y a une variété de dons de la grâce mais un même Esprit ;

12.5 et il y a une distribution de services et un même Jésus-Christ ;

12.6 et enfin il y a une division de missions mais un même Dieu, lequel opère tout en tous.

12.7 Mais la manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour le bien-être de la communauté.

12.8 En effet à l'un est donné à travers l'Esprit une parole de sagesse, mais à un autre une parole de connaissance selon le même Esprit ;

12.9 à l'un la foi dans le même Esprit, mais à un autre dons de guérisons dans l'unique Esprit ;

12.10 et encore à l'un opérations puissantes et à l'autre la prophétie, à l'un le discernement des esprits et à l'autre diverses langues et un autre encore l'interprétation de langues.

12.11 Mais toutes ces choses un seul et même Esprit les opère, distribuant à chacun singulièrement comme il le veut.

B. La terminologie paulinienne

Par rapport à la terminologie employée par Paul, il faut forcément prendre en considération la structure et l'analyse sémantique, ce que nous avons faite, dans le chapitre précédent. Nous proposons de présenter en deux parties la

²⁰⁰ La traduction n'appartient pas à la version biblique utilisée dans ce mémoire, la NBS, mais résulte de notre travail à l'aide d'ouvrages de référence (dictionnaires, grammaires etc.).

terminologie paulinienne : dans la première partie nous soulignerons la quasi-totale absence du mot charisme dans la péricope ; dans la deuxième partie nous soulignerons la centralité de la formule $\eta\ \text{fane}\rho\text{wsij}\ \text{tou/}\ \text{pneumatouj}$. Tous ces éléments en effet seront fondamentaux pour pouvoir donner une signification théologique.

1. Paul défavorise l'idée de carisma

Même si l'utilisation du mot carisma est assez présente dans toute première Epître aux Corinthiens et en général dans les écrits pauliniens, il est franchement étonnant que dans la péricope où l'Apôtre Paul devrait favoriser une Eglise charismatique, le mot carisma est quasi-totalement absent : dans la péricope entière il est utilisé seulement deux fois et dans la liste des manifestations de l'Esprit seulement une fois.

De plus il faut souligner que dans la liste des manifestations de l'Esprit, la pistij n'est pas conçue comme un carisma mais tout simplement comme une manifestation, c'est-à-dire qu'à côté de la pistij l'Apôtre Paul ne met rien, en laissant la pistij sous le titre plus général de manifestation. Il est donc inexact de présenter la foi comme un charisme particulier, mais il faut la considérer à juste titre comme une manifestation de l'Esprit.

Le débat désormais se focalise sur le charisme et sur la manifestation de l'Esprit. A notre avis, Paul veut probablement mettre en retrait un mot comme carisma et lancer un nouveau mode d'expression avec la formule $\eta\ \text{fane}\rho\text{wsij}\ \text{tou/}\ \text{pneumatouj}$. Nous pouvons repérer cette volonté non seulement dans le fait que Paul n'utilise pas souvent le mot charisme et qu'il place au centre de son discours $\eta\ \text{fane}\rho\text{wsij}\ \text{tou/}\ \text{pneumatouj}$, mais aussi dans le fait que tout au long des trois chap.12, 13 et 14 Paul lance une vraie polémique contre tous ceux qui se considéraient spirituels parce que touchés par l'Esprit avec des dons particuliers.

Dans le chap.12 Paul cherche à ne pas utiliser le mot charisme en favorisant l'idée de manifestation de l'Esprit. De plus Paul charge la manifestation de l'Esprit d'une qualité que les Corinthiens ne connaissaient pas par rapport au don, à savoir l'utilité commune. La manifestation de l'Esprit est conçue comme un

moyen fondamental pour la communauté et pour son développement, tandis que le charisme se concentrait sur celui qui pratiquait un don en particulier.

Ainsi le chap.13, le chapitre de l'amour, est fondamental pour comprendre la polémique de Paul contre la communauté corinthienne. Dans ce chapitre Paul affirme que le don le plus grand est l'amour. Il souligne que tout don mis en relation avec l'amour est inférieur à l'amour même. Avec ce chapitre Paul cherche à minimiser le concept de charisme comme une tâche particulière qu'un homme doit accomplir dans sa vie de chrétien ; au contraire il affirme l'universalité des dons et surtout celui du plus important, l'amour.

Le chap.14 est une polémique encore plus centrée sur la vie de la communauté de Corinthe. Paul parle de façon spécifique du problème fondamental de l'Eglise, le don de parler en langues. Tous ceux qui avaient ce don étaient considérés comme plus importants et avaient entre autres un rôle dominant au sein de la communauté. De façon explicite Paul affirme l'inutilité de ce don, en soulignant au contraire l'importance de la prophétie. Même dans ce cas, la prophétie n'est pas conçue comme un don particulier de quelques croyants, mais comme l'amour du chap.13, la prophétie doit appartenir à tout croyant. La prophétie conçue par Paul comme le fait de parler de Dieu ou de la part de Dieu aux autres est un élément unifiant pour la communauté, tandis que le fait de parler en langues était considéré par Paul comme une méthode pour engendrer uniquement la confusion au sein de l'Eglise. Le bilan est simple. Nous pouvons le résumer en trois observations :

- Chaque fois que l'Apôtre Paul parle de charisme il le fait pour en limiter son utilisation.
- Si au contraire il parle en faveur du charisme, il le présente comme un don pour tout le monde et non seulement pour quelques personnes.
- L'Apôtre Paul, pour favoriser un lien entre le Saint-Esprit et la communauté, utilise la formule manifestation de l'Esprit plutôt que charisme.

2. Paul favorise l'idée de h̄ fanerwsij tou/pneumatoj

Le v.7 est très important parce qu'il affirme qu'à *chaque homme est donnée une manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune* ; c'est-à-dire que tout

homme est impliqué dans l'œuvre de l'Esprit et que l'homme ne peut s'enorgueillir de ce qu'il reçoit de la part de l'Esprit, car sa tâche est de coopérer avec les autres, pour le bien de la communauté (même). A propos de ce verset les commentaires s'arrêtent généralement sur la formule « à chaque homme » et « utilité commune » en expliquant, entre autre, que Paul critique ainsi l'attitude aristocratique et élitiste qui prévalait dans la communauté de Corinthe du fait de ceux qui se considéraient spirituels ; nous soulignerons surtout un troisième aspect : la formule $\eta \text{ fanerwsij tou/pneumatou}$, *manifestation de l'Esprit*²⁰¹.

$\eta \text{ fanerwsij tou/pneumatou}$ est la formule fondamentale de toute la péricope pour deux raisons : nous pouvons repérer le premier indice dans la position, la formule $\eta \text{ fanerwsij tou/pneumatou}$ se place au milieu de la péricope, c'est-à-dire entre les v.4-6 et 8-11, constituant non seulement un lien entre ces deux parties mais aussi une introduction à la liste des v.8-10 ; le deuxième indice se situe au niveau grammatical, la formule $\eta \text{ fanerwsij tou/pneumatou}$ est le sujet non seulement du v.7 mais aussi de la liste des v.8-10.

Nous pouvons donc affirmer que pour Paul la phrase principale est réellement la formule $\eta \text{ fanerwsij tou/pneumatou}$ et qu'il construit tout son discours autour de cette même phrase en donnant probablement place à un nouveau concept, celui de manifestation, et en mettant de côté le concept de carisma cher à la communauté corinthienne.

3. Deux solutions possibles

L'étude exégétique de la péricope ne laisse pas de doutes : la volonté de Paul est de défavoriser le développement des charismatiques dans la communauté corinthienne. Mais il faut dire aussi que ce résultat nous met face à

²⁰¹ La majorité des commentaires que nous avons consultés, E.-B. ALLO. *Première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 324 ; G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 647s ; C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 157, s'arrêtent sur la formule « manifestation de l'Esprit ». Au contraire R. FABRIS. *La prima lettera ai Corinzi*. Milano : Paoline, 1999. p. 169 et F. GODET. *La première Epître aux Corinthiens*. Paris : Fischbacher, 1886. p. 202s mettent l'accent sur « chaque homme » et « utilité commune ». Il faut dire que HERING se distingue des autres commentateurs parce qu'il ne commente ni l'expression « manifestation de l'Esprit » ni les expressions « chaque homme » et « utilité commune ». J. HERING. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1949. p. 108s.

un autre problème que nous pouvons résumer par cette question : pourquoi Paul a-t-il forgé l'idée de charisme pour après la défavoriser²⁰²?

Il faut souligner que la réponse que nous donnerons à cette question ne se base pas sur le fait de savoir si Paul croyait ou non au don (il faudrait lui poser la question) mais qu'elle se basera plutôt sur deux données évidentes. D'un côté nous assistons à un changement ; Paul, au début, favorise le charisme et après il ne le favorise plus. De l'autre il faut forcément se souvenir que le message de Paul sur le charisme adressé à la communauté est conditionné par les problématiques auxquelles la communauté devait faire face.

Voilà deux solutions possibles à la question :

1. Il faut supposer que la pensée de l'Apôtre Paul au sujet du charisme était la même que celle de la communauté de Corinthe, c'est-à-dire que celle-ci avait compris ce que Paul réellement entendait par charisme quand il a forgé ce nouveau mode d'expression. Alors, dans ce cas, Paul défavorise l'idée de charisme parce qu'il se rend compte qu'il n'était pas utile pour le bien de la communauté. Le charisme était bien plus dangereux que bénéfique pour le bien-être de la communauté. Il est donc pour cette raison que Paul cherche à conduire la communauté vers une nouvelle idée de charisme, bien sûr moins élitiste et individualiste qu'avant.
2. Il faut supposer que la pensée de l'Apôtre Paul au sujet du charisme était bien différente de celle de la communauté de Corinthe, c'est-à-dire que ce que Paul entendait quand il a forgé ce nouveau mode d'expression était différent de ce que la communauté avait compris. Alors, dans ce cas Paul défavorise l'idée de charisme que la communauté de Corinthe avait comprise et pas la sienne. Donc finalement Paul défavorise l'idée de charisme de la communauté

²⁰² Il faut souligner que nous ne sommes pas les seuls à avoir compris la volonté de Paul de défavoriser le concept de charisme. WAMBACQ et PRAEM sont arrivés au même résultat à travers un autre chemin. A travers l'analyse de tous les textes qui contiennent le mot charisme ils ont observé que le terme n'a pas eu un grand succès dans l'Eglise primitive et que c'est seulement dans la communauté de Corinthe que le terme commença à prendre de la valeur. La réaction de Paul est celle d'employer le moins possible ce mot ; surtout en observant la deuxième Epître aux Corinthiens. Une dernière chose à dire est que dans l'Epître aux Ephésiens Paul remplacera le mot *carisma* par *edwken*. Pour certains ceci est une raison pour ne pas considérer l'Epître aux Ephésiens comme de la plume de Paul. B.N. WAMBACQ. – O. PRAEM « Le mot charisme ». In *NRTh* 97 (Janv.-Mai 1975), p. 354.

corinthienne en cherchant à présenter la version originelle, c'est-à-dire une vision communautaire et non individualiste du charisme en donnant place à l'idée de *manifestation de l'Esprit*.

Nous sommes favorables à cette deuxième solution parce que pour nous le but de Paul est de faire comprendre aux Corinthiens que le carisma doit être conçu à la lumière de la formule $\eta\ \text{fanerwsij}\ \text{tou}\ \text{pneumatou}$, c'est-à-dire comme une manifestation spirituelle pour le bien de la communauté. Le message paulinien entre donc dans l'ordre d'idée que ce n'est pas l'homme d'administrer *la manifestation de l'Esprit* mais c'est à l'Esprit même à administrer la grâce sur l'homme.

Dans la péricope de 1Co 12.4-11 le discours de Paul touche donc deux aspects fondamentaux : le carisma et le pneuà ma. Dans la partie suivante de ce chapitre nous développerons la conception de Paul de ces deux aspects, en cherchant à faire aussi une interprétation de la manifestation de la foi.

C. Théologie paulinienne

1. Concept de pneuà ma

a. Le Saint-Esprit : sujet du discours paulinien

En effet des nombreux indices semblent affirmer que Paul dans cette péricope donne beaucoup d'importance au pneuà ma. Le premier indice est sans doute le fait que la liste des v.8-10 n'est pas exhaustive, mais sert à mettre en évidence la possibilité qu'à l'Esprit de se révéler ou de se manifester de plusieurs manières. Si cette conclusion peut être déduite d'une lecture attentive des versets, deux indices au moins fournis par le texte-même restent encore à considérer.

Le deuxième indice est la répétition presque redondante du substantif pneuà ma. Dans la liste des v.8-10 seulement, il est cité quatre fois, mais si nous considérons aussi les v.7 et 11, nous avons au total six mentions de l'Esprit en cinq versets. Si cet indice est seulement numérique, le prochain indice trouve son fondement dans le rôle joué par le mot pneuà ma.

Par ces versets, l'Apôtre Paul cherche à mettre en évidence le fait que dans les manifestations spirituelles, l'Esprit est une entité active, toujours source

de nouveaux dons dispensés à l'homme pour le bien de la communauté. Paul développe ce concept surtout dans les v.8 et 9. Au v.8 il utilise la formule « selon le même Esprit », au v.9 « dans même Esprit » et toujours dans le même verset « dans un seul Esprit », pour aboutir, plus loin, au v.11, à l'utilisation des formules « même Esprit » et « seul Esprit » unies dans la même phrase « c'est un seul et même Esprit ». De cette façon, Paul affirme donc l'inexistence d'autres entités actives et affirme aussi l'inexistence d'autres esprits dispensateurs de manifestations particulières ; par contre il affirme l'existence d'une seule et même entité, dispensatrice de toutes sortes de manifestations.

Enfin le Saint-Esprit apparaît au v.11, comme une personne active et surtout libre d'agir selon sa volonté ; Paul caractérise et met ainsi en valeur l'Esprit lui-même, dans le but de faire comprendre aux Corinthiens que leur liberté dans la recherche d'une manifestation de l'Esprit reste toujours soumise à une liberté plus grande, celle du Saint-Esprit, le sujet dispensateur.

b. Le don du *pneûma* comme signe de l'avenir

Pour bien comprendre l'importance du don du *pneûma*, nous devons partir dans notre exposé d'un axiome fondamental : l'Apôtre Paul développe toute sa théologie autour de la croix. La mort et la résurrection du Christ sont un signe du fait que les derniers jours de l'histoire sont désormais devenus une réalité présente et que la seule méthode pour vivre cette réalité est la réception de l'Esprit. Paul donne un message concret aux communautés chrétiennes, si la croix est un événement décisif qui marque l'histoire, l'Esprit est le signe de ce qui est encore à venir. L'Apôtre donc ne fait rien d'autre que donner un élan eschatologique à ces communautés, en soulignant, entre autre, que le don de l'Esprit a un double but, celui du renouvellement du cœur et celui de rendre conscients les membres de l'actualité réelle du temps eschatologique²⁰³. Paul, à

²⁰³ E. SCHWEIZER explique le rôle fondamental de l'Esprit pour donner à la communauté une dimension réelle de ce qui doit encore venir, la résurrection et la parousie du Seigneur : « If the resurrection on the one side, the *parousia* with the resurrection of believers on the other, is the decisive event, then the Spirit, as in the primitive community, must be understood as a sign of that which is yet to come. Since the event of the resurrection of Jesus the resurrection at the end of the ages is no longer an indefinite hope ; the present reality of the Spirit is a pledge of the reality of what is to come. » E. SCHWEIZER. « *pneûma* ». In *TDNT*. p. 422.

plusieurs reprises, souligne cette pensée, mais dans deux cas il est vraiment explicite, dans 2Co 5.5 et dans Rm 8.10ss.

c. Le don du pneuma

Si d'un côté nous sommes sûrs que pour Paul l'Esprit, conçu sous une perspective christologique, donne toujours une valeur eschatologique à la vie de l'homme et à la communauté même, nous ne pouvons pas être absolument sûrs des circonstances de ses manifestations. Pour Paul, l'Esprit est présent dans la vie de l'homme au moment du baptême, dans les phénomènes exceptionnels et dans son comportement.

Tous les chrétiens lors du baptême reçoivent l'Esprit. Pour Paul, dans l'acte baptismal, les personnes ne font pas d'expérience pneumatique extraordinaire, mais entrent à part entière dans la communauté remplie de l'Esprit et caractérisée par ses dons opérants. En effet c'est la communauté remplie de l'Esprit qui administre le baptême²⁰⁴. L'aspect fondamental de la pratique du baptême n'est donc pas la manifestation en actes extraordinaires de l'Esprit au moment du baptême, mais la réception de l'Esprit par la communauté qui mène à un changement du cœur du baptisé.

Si c'est la communauté qui doit recevoir le don de l'Esprit, les effets de l'Esprit doivent se manifester dans un cadre ecclésiastique, dans la célébration liturgique. Tout ce qui est donné à la communauté est toujours vu comme un don de l'Esprit, à plus forte raison tous les phénomènes qui dépassent la sphère de la réalité quotidienne. Mais il faut dire que la tendance de Paul est de minimiser ces actes considérables et de mettre, en revanche, en évidence l'importance de l'Esprit dans un changement holistique de l'homme. En effet ce changement n'est

²⁰⁴ BULTMANN explique ainsi ce concept : « The view that all Christians receive the Spirit in baptism does not rest upon the idea that the individuals baptized have special spiritual or emotional experiences during the act of baptism, however much that may occasionally have been the case. Rather, it rests basically upon the fact that the Spirit is given to the Church, into which the individuals is received by baptism. Hence, the Spirit bestowed upon the Church is often dwelt upon, or the gifts that are at work in the Church. En effet BULTMANN n'écarte pas la possibilité de manifestations pneumatiques au moment du baptême, nous non plus. Notre but est de mettre en évidence, selon la pensée paulinienne, le rôle fondamental de la communauté au moment du baptême. R. BULTMANN. *Theology of the New Testament*. New York : Charles Scribner's Sons. p. 160.

pas soudain, mais s'inscrit dans le temps qui passe comme une force qui mène à une transformation de la volonté²⁰⁵, une force qui mène à vivre une vie chrétienne.

Par cette analyse nous avons souligné l'importance majeure de l'Esprit dans la vie de l'individu, tout en évoquant son importance au sein de la communauté. Mais Paul dans ses écrits, ainsi que Luc (auteur des Actes des Apôtres), décrit l'impact de l'Esprit dans la communauté de deux manières différentes ; nous chercherons à exposer cette différence dans le prochain paragraphe.

2. Le don de la foi

a. Interprétation de 1Co 12.8-9

Le fait d'avoir placé la foi parmi les manifestations de l'Esprit nous invite tout de suite à une considération : sans pouvoir déterminer comment ou sans pouvoir en établir les circonstances, la foi qu'a citée l'Apôtre Paul est une foi qui se manifeste dans la personne, pour le bien et l'unité de la communauté.

Avant d'aborder d'autres considérations, nous rapporterons ce que d'autres commentateurs ont écrit sur le sujet de la manifestation de la foi ; une liste nous permettra, en effet, de comparer leur pensée avant d'exposer la nôtre.

C. SENFT : « La pistij, la foi, dans cette énumération de dons particuliers, n'est sans doute pas la foi qui sauve, mais un pouvoir miraculeux²⁰⁶. »

De façon simple SENFT affirme que la foi citée dans cette liste est active, c'est-à-dire qu'elle n'est pas la foi que chaque homme développe pour son salut, mais une foi qui se manifeste au cours de circonstances particulières, comme par

²⁰⁵ BULTMANN souligne aussi l'intervention de l'Esprit et l'élan eschatologique qui survient dans la vie de l'homme avec les mots suivants : « For the statements which conceive the Spirit as a power given for the occasion and accomplishing extraordinary things are attempts to understand it as the power that determines Christian existence. In this contradiction it comes to light that the baptized Christian who, as such belonging to the world to come nevertheless determines his present existence. And in the contradiction that on the one hand the Spirit is the origin of a new attitude qualifies him for ever-new endowment with the Spirit and that he must strive after spiritual gifts, an expression is provided for the insight that the might of the Spirit is not a magically (mechanically) working power, but is one that equally demands and presupposes a transformation of the will-although this paradoxical situation is clearly recognized only by Paul (Ga 5.25). » R. BULTMANN. *Theology of the New Testament*. New York : Charles Scribner's Sons. p.163.

²⁰⁶ C. SENFT. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. p. 158.

exemple dans le cas d'un miracle. Dans ce cas, donc, la foi est l'absolue confiance en ce que Dieu répondra de façon positive à la demande de celui qui a été investi de cette foi.

E.-B. ALLO : « Cette « foi » n'est pas la vertu théologique, mais la confiance surnaturelle dans le secours de Dieu pour entreprendre des choses difficiles, pour « transporter des montagnes » [...] dit *Chrys.* [...] Il est possible que les « guérisons » surnaturelles et « les énergies » (c'est-à-dire tous les autres genres de prodiges) soient données comme les effets spéciaux de cette « foi » ; cependant celle-ci paraît plutôt être une première espèce distinguée des deux autres (guérisons et *energhmata*) ; ce serait plutôt le don de grandes initiatives qui ne sont pas spécifiquement surnaturelles²⁰⁷. »

Le professeur ALLO dans son exposé sur le don de la foi reprend ce qui a toujours été dit autour de cette manifestation de l'Esprit, c'est-à-dire de la foi active, qui peut entreprendre des choses difficiles, avec la certitude du secours de Dieu. Cependant ALLO ne s'arrête pas à cette pensée. Il dépasse l'interprétation classique sur l'intuition que la foi citée par Paul ne se réfère pas aux actes surnaturels, comme par exemple les guérisons parce que ces actes sont clairement cités après par l'Apôtre, mais qu'elle se réfère à des initiatives importantes qui restent toujours dans l'ordre du possible pour l'être humain.

F. GODET : « Par la foi, l'Apôtre n'entend certainement pas d'une manière générale la foi qui sauve ; car celle-ci n'est pas un don spécial, c'est l'apanage de tous les chrétiens. La foi est la racine de la vie chrétienne, non l'un de ses fruits. Nous voyons clairement par le passage XIII, 2²⁰⁸ que l'Apôtre distingue entre la foi en général et la foi en tant que don particulier²⁰⁹. »

Lisant 1Co 13. 2 GODET affirme que l'Apôtre Paul fait une distinction entre la foi que tout le monde développe pour croire et être sauvé, et la foi en tant que don particulier. Nous ne partageons pas totalement cet avis. Il est vraiment difficile de pouvoir affirmer, en référence à 1Co 13.2, que Paul parle de deux types différents de foi. Si la foi décrite par Paul est sans aucun doute une foi manifeste, une foi qui ne se cache pas et qui est utile pour le bien de la communauté, il n'est pas forcément nécessaire qu'elle soit un don, pour qu'il en soit ainsi. Cette foi que

²⁰⁷ E.-B. ALLO. *Première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. p. 325s.

²⁰⁸ 1Co 13:2 Et quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.

²⁰⁹F. GODET. *La Première Epître aux Corinthiens*. Paris : Fischbacher, 1886. p. 206.

peut n'être que celle que chaque homme se doit de développer et de mettre à disposition du Saint-Esprit.

Notre traduction du livre de G. BARBAGLIO :

« La foi (*pistis*), don de grâce particulier donné à l'un plutôt qu'à l'autre, doit être comprise comme foi thaumaturgique, comme semble dire le v.13.2 qui reprend sûrement les mots de Jésus : « si j'ai toute la foi ainsi de déplacer montagnes » (*hōste orē methistanai*) » ; cf. Mt 17.20 : « si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne: Transporte-toi (*metaba*) d'ici là, et elle se transporterait (*metabesetai*). La foi donc, rentre dans le genre plus grand des actions prodigieuses (*dynameis*) citées dans les v.10 et 29²¹⁰. »

Pour BARBAGLIO la foi citée par Paul est thaumaturgique, autrement dit une foi qui trouve sa place parmi les actions prodigieuses citées après, parmi les guérisons et les réalisations puissantes, donnée confirmée en 13.2 où la foi présentée est active et puissante. BARBAGLIO ne tient en effet pas compte de deux choses très importantes dans son analyse :

- La foi n'est pas citée par Paul comme un « don de grâce particulier » mais s'inscrit dans l'ordre de la manifestation de l'Esprit et reste donc une foi que la volonté de l'homme doit rendre active avec le concours de l'Esprit même.
- Il n'est pas possible d'affirmer, en utilisant 1Co 13.2, que la foi ait une valeur thaumaturgique, parce que le passage auquel BARBAGLIO fait référence, Mt 17.20, et que Paul cite peut-être, en référence à la tradition sur les discours de Jésus, ne se réfère pas à une foi particulière, mais à la foi que tout le monde devrait avoir pour être un chrétien et pour prêcher le *kérygme*.

J. HERING : « Il est évident qu'il ne peut s'agir ici de *la foi qui sauve*, comme dans l'Épître aux Romains ; car celle-ci est censée être la propriété de tous les chrétiens. Il faut donc donner à ce terme le sens éminent, que Marc 9.23 et Matthieu 17.20 peuvent nous aider à entrevoir : il ne s'agit pas de la foi qu'on a ou qu'on n'a pas, mais d'une foi qu'on peut posséder à un degré plus ou moins intense. Lorsqu'elle est animée d'une grande ferveur, on peut la considérer comme un

²¹⁰ Version originale italienne : « La fede (*pistis*), dono di grazia particolare dato a uno piuttosto che a un altro, deve essere intesa quale fede taumaturgica, come appare in 13.2 che riprende di certo un detto della tradizione gesuana: “se ho tutta la fede così da spostare monti (*hōste orē methistanai*)”; cf. Mt 17.20: “se avrete fede nella misura di un chicco di senape, potrete dire a questo monte: “Spostati (*metaba*) da qui a lì” ed esso si sposterà (*metabesetai*)”. Rientra dunque nel genere più vasto dei gesti prodigiosi (*dynameis*), menzionati ai v.10 e 29. » G. BARBAGLIO. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. p. 653

charisme particulier. Comment est-elle censée se manifester ? On peut penser que c'est surtout par des guérisons miraculeuses²¹¹. »

En effet HERING fait une analyse très intéressante parce que, en se fondant sur Mr 9.23 et Mt 17.20, il affirme l'intensité de la foi et non le fait de l'avoir ou de ne pas l'avoir. Il implique donc la volonté de l'homme dans sa mission en tant que chrétien. Pourtant son affirmation du début « ne peut s'agir ici de la foi qui sauve » reste encore à démontrer parce que sa distinction entre *foi qui sauve* et *guérisons miraculeuses* en tant que manifestations de la foi n'est pas certaine. En effet, la foi qui sauve est la même qui développée plus avant amène à sa manifestation. Enfin, la foi se manifeste déjà dans les possibilités humaines de tout individu et non forcément dans des actes miraculeux.

Notre traduction du livre de R. FABRIS : « La "foi" charismatique, qui s'exprime dans la prière confiante et efficace, avec une expression proverbiale est appelée foi capable de transporter les montagnes²¹². »

Pour FABRIS, la foi, qui fait partie des charismes d'action, s'exprime à travers la prière. Donc, pour lui, la prière confiante et efficace est l'expression de la foi en tant que don, c'est-à-dire une manière concrète de manifester sa foi. Cette pensée se distingue d'ailleurs de celle des autres commentateurs, sans pour autant s'opposer au cadre défini au début de ce chapitre, car la foi conçue comme une capacité de prier avec totale confiance en Dieu possède sans aucun doute la caractéristique fondamentale de servir pour le bien et l'unité de la communauté.

Ce qui ressort de cette analyse comparée de la foi en tant que manifestation de l'Esprit, c'est que la plupart des commentateurs sont favorables à une conception de la foi comme don aux pouvoirs miraculeux, c'est-à-dire dont les pouvoirs entrent dans l'ordre des manifestations surnaturelles. En outre, la foi charismatique apparaît comme différente de la foi normalement conçue, c'est-à-dire de la foi que tout le monde peut développer en tant que croyant. Il existe une autre foi directement donnée par l'Esprit à l'homme. La foi est donc différente du don de la foi.

²¹¹J. HERING. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1949. p. 109.

²¹² Version originale italienne : « La "fede" carismatica, che si esprime nella preghiera fiduciosa ed efficace, con un'espressione proverbiale è chiamata fede capace di trasportare montagne (13.2b; cf. Mt17.20). » R. FABRIS. *La prima lettera ai Corinzi*. Milano : Paoline, 1999. p. 170.

Parmi les commentateurs cités ci-dessus, ALLO, HERING et FABRIS développent les intuitions les plus intéressantes. ALLO pour qui la foi, se réfère à des initiatives non spécifiquement surnaturelles ; HERING pour le concept d'intensité de la foi et donc de volonté de l'homme à engager sa foi et enfin FABRIS pour la prière en tant qu'application de la foi vue comme manifestation.

Notre point de vue sur la manifestation de la foi n'est pas très éloigné de la pensée de ALLO et HERING. Le fait d'avoir divisé la liste des v.8-10 en deux parties, avec dans un premier temps la sagesse, la connaissance et la foi répertoriées comme manifestations générales, dont les applications restent non définies, et d'avoir répertorié dans un deuxième temps les six autres comme des manifestations d'action dont nous pouvons au contraire comprendre l'application, nous amène aux considérations suivantes.

Paul ne fait pas de distinction entre la foi et la foi en tant que manifestation. En premier lieu il place la foi parmi les manifestations générales, donc sans lui donner une application spécifique qui puisse nous obliger à la considérer comme particulière ou différente. Par ailleurs, le fait que dans le chap.13 la foi soit présentée comme une manifestation qui doit être le propre de tous les croyants, avec l' *el pij* (espérance, et l' *agaph*, amour, nous démontre que la foi dont parle Paul est la foi qui caractérise chaque croyant.

Pour Paul, la foi, en tant que manifestation de l'Esprit, se révèle dans des actions qui sont à la portée de tous les croyants non dans des actions surnaturelles, des guérisons etc.²¹³, sinon il aurait placé la foi dans la deuxième partie de la liste, la partie spécifique aux actions. Donc, la manifestation de la foi ainsi conçue fait référence à la volonté de l'homme²¹⁴, c'est-à-dire à la volonté de la part de l'homme de mettre à disposition du Saint-Esprit sa foi pour le bien et l'unité de la communauté.

²¹³ Ici notre pensée rejoint celle du professeur ALLO. Voir la citation dans notre mémoire à la p. 99. E.-B. ALLO. *Première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. pp. 325s.

²¹⁴ Ici, notre pensée rejoint celle d'HERING lorsqu'il parlait d'une foi avec un degré plus ou moins intense. C'est l'homme qui établit le degré de sa foi, et surtout s'il veut ou pas coopérer au bien de l'église, en acceptant l'aide du Saint-Esprit. Voir la citation dans notre mémoire p. 101. J. HERING. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1949. p. 109.

b. Une seule foi

Notre opinion sur le don de la foi tient compte de deux aspects fondamentaux : un aspect de base au niveau sémantique et l'autre au niveau de déduction.

Au niveau sémantique, la foi conçue comme un don est absente et dans la péricope et ailleurs dans le N.T. Dans la péricope le mot *pistij* est cité seul, sans *carisma* ; au contraire, nous avons vu à la p. 44s de notre mémoire que le mot *carisma* est cité seulement pour désigner *les dons de guérison*. Au niveau sémantique, il est donc impossible d'affirmer l'existence du don de la foi parce qu'il n'existe pas.

Par déduction il n'est pas possible de considérer *pistij* comme un don que Dieu élargit à certains et pas à des autres. La foi est une dimension qui touche la sphère privée de l'individu : l'homme est celui qui doit croire dans la mort et la résurrection du Christ et lui confier sa vie.

En plus dans le chap.13 de 1Corinthiens au v.13 Paul cite les dons plus grands qui doivent appartenir à tout croyant : la *pistij*, l' *el pij* et l' *agaph*. Bien sûr pour Paul l'*agaph*, l'*amour*, est le don le plus important parmi les trois cités, mais nous soulignons que tous les trois doivent être caractéristiques de tous les croyants. La *pistij* donc ne peut pas être conçue comme un don particulier mais doit être comme l' *el pij* et l' *agaph* présente en tous ceux qui ont choisi de vivre en relation avec Dieu.

Résumé de la troisième partie

- Grâce à la terminologie employée par Paul, nous avons vu que sa volonté est de contraster avec le développement des charismatiques au sein de la communauté de Corinthe. Au contraire, pour ne traumatiser l'ensemble de l'Eglise qui s'était organisée autour du charisme, l'Apôtre Paul lance une nouvelle méthode de concevoir le charisme à travers la formule *manifestation de l'Esprit*. Une méthode pour pouvoir freiner le développement de divisions et de phénomènes extatiques qui rendaient difficile la vie liturgique dans la communauté corinthienne.
- L'Esprit, qui est beaucoup cité par Paul, doit être conçu comme un signe de l'avenir. L'Esprit est le seul moyen pour donner la possibilité à la communauté de vivre dans le présent l'attente du retour de Jésus et de la résurrection des morts. L'esprit est donc celui qui donne l'espérance à la communauté parce qu'à travers son action l'Eglise peut sentir la présence et la bénédiction de Dieu de façon active. Au contraire, le Christ, qui est la base de la pensée paulinienne, donne une poussée missiologique à l'ensemble de la communauté.
- D'après l'analyse que nous avons faite autour de *carisma* nous pouvons affirmer qu'il n'est pas possible de considérer ce mot comme quelque chose qui désigne des qualités fixes d'un homme. Le *carisma* doit être conçu comme une grâce élargie par Dieu en faveur des hommes.
- Par rapport au don de la foi, nous avons vu qu'il n'est pas possible d'affirmer son existence. Notre exposé sur ce sujet s'est développé sur deux points : au niveau sémantique nous avons vérifié l'inexistence du mot *carisma* et *πιστις* et l'utilisation de *carisma* seulement pour désigner les dons de guérison ; en ce qui concerne l'aspect théologique, l'Apôtre Paul ne présente jamais *πιστις* comme un don qui pourrait être élargi à certains et pas à d'autres, au contraire en 1Co 13.13, la foi est présentée comme un don qui doit appartenir à tous les croyants, comme l'amour.

CONCLUSION GENERALE

La recherche exégétique effectuée jusqu'ici nous permet de faire une conclusion qui se développe à deux niveaux. D'abord, nous ferons des conclusions relatives à la péricope étudiée, c'est-à-dire au message que Paul adresse à la communauté de Corinthe. Puis, nous ferons une conclusion générale à propos du charisme selon l'Apôtre Paul et du don de la foi.

Le message de Paul, même s'il cherche à défavoriser le développement de charismatiques au sein de la communauté de Corinthe, est assez à faveur d'une organisation de la communauté sur la base des charismes. Paul a forcément dû agir de cette manière parce que la communauté était enracinée dans l'organisation charismatique que changer tout d'un coup aurait mis en difficulté l'existence même de la communauté. Paul établit quand même des bases pour améliorer la situation difficile des Corinthiens : premièrement, il développe le charisme autour de la formule *manifestation de l'Esprit*, en cherchant à faire de la fonction de l'Esprit un moyen pour unifier et non pour diviser la communauté ; deuxièmement, il incite les membres d'Eglise à rechercher d'autres charismes, comme la foi, l'espérance et l'amour qui sont communs à tous les croyants ; troisièmement Paul fait une polémique contre la glossolalie, cause de division et surtout de confusion dans la communauté.

Paul cherche donc de façon simple et progressive à donner une nouvelle organisation à la communauté sans la mettre encore plus en difficulté.

Disons en conclusions que la foi ne peut pas être considérée comme un don. Au contraire, dans le chap.13, Paul cherche à la présenter comme une caractéristique commune à tous les croyants. Paul combat la vision élitiste et individualiste du charisme. En plus, il faut souligner l'inexistence du mot charisme pour désigner la foi en tant que don.

Par rapport au charisme, nous affirmons que le but de Paul est de mettre en retrait un mot qui engendré plus de problèmes que de joies aux communautés de l'Eglise primitive. Nous sommes arrivés à cette conclusion grâce à trois observations :

- ce mot est peu utilisé dans la Bible entière. Dans l'A.T., il est pratiquement absent sauf une exception dans la LXX de Théodotion dans le Ps 30.22 ; dans

le N.T. il est utilisé seulement dix-sept fois et 16 fois dans les écrits pauliniens ou deutéropauliniens.

- Dans les écrits attribués à Paul, il faut souligner la tendance de l'Apôtre à ne pas trop utiliser ce mot. En effet, l'étude de WAMBACQ – PRAEM²¹⁵ nous démontre la volonté de l'Apôtre d'arriver à diminuer progressivement l'utilisation de charisme. Même dans la péricope que nous avons étudiée, Paul n'utilise que deux fois le mot et toujours de façon marginale
- Enfin en dehors du N.T., (nous faisons référence aux écrits deutérocanoniques, les pseudépigraphes de l'A.T. et Qumrân), le mot est pratiquement absent.

Nous pouvons donc conclure que la volonté de Paul est d'aller contre un développement du charisme et peut-être que la seule façon d'utiliser correctement ce mot est de l'attribuer à Jésus-Christ, le don de grâce par excellence.

²¹⁵ B.N. WAMBACQ – O. PRAEM « Le mot charisme ». In *NRTh* 97 (Janv.-Mai 1975), p. 345-355.

BIBLIOGRAPHIE

1. Les sources

- Bibles

ALAND B. et k., KARAVIDOPOULOS J., MARTINI C.M. *et al.* (éds.). *Novum Testamentum Graece*. 27^e éd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.

KITTEL R. (éd.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 7^{ème} éd. Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, 1973.

La Bibbia Interconfessionale. 2^e éd. (1^e éd. : 1985). Torino : LDC, Roma : ABU, 2000.

La Bible traduction œcuménique. (Édition intégrale). Paris : Cerf, Pierrefitte : Société Biblique Française, 1988.

La Bible. Ecrits intertestamentaires. (Bibliothèque de la Pléiade 337). Paris : Gallimard, 1987.

La Nouvelle Bible Segond. Paris : Alliance Biblique Universelle, 2002.

Novum Testamentum Latine, textum vaticanum. Stuttgart : Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1936.

The Septuagint with Apocrypha Greek and English. Grand Rapids : Zondervan, 1980.

- Auteurs classiques

Grecs :

PAUSANIA. *Guida della Grecia, la Corinzia e l'Argolide*. Traduzione Domenico Musti. Vicenza : Mondadori, 1986. Livre II.

PLATON. *La république*. Paris : Librairie Générale Française, 1995. 495 p.

SAVIGNAC J.-P. *Oracles de Delphes, choix, traduction du grec et présentation* (Les Essais 22). Paris : La différence, 2002. 216 p.

Latins :

DION CASSIUS. *Dio's roman history*. T.E. PAGE, E. CAPPS, L.A. POST et al. (éds.). Translation by Earnest Cary. 2^e éd. (1^e éd. : 1916). London : William, Heinemann Massachusetts : Havard University Press, 1954. Vol. IV.

HORACE. *Odes*. Traduction de François Villeneuve. Paris : Belles lettres, 1997. 384 p.

SENEQUE. *Lettres à Lucilius*. Traduction de Henri Noblot. Paris : Les Belles Lettres, 1999. Tome IV.

STRABON. *Géographie*. Traduction de Raoul Bladié. Paris : Les Belles Lettres, 1978. Tome V, livre VIII.

SUETONE. *Vie des douze Césars*. Traduction de Jacques Gascou. Paris : GF Flammarion, 1990. 408 p.

2. Les instruments de travail

ABEGG M.G., BOWLEY E.J., COOK E et in consultation with TOV E. *The Dead Sea Scrolls concordance*. Leiden-Boston : Brill, 2003. Vol. 1 et 2.

BAILLY A. *Dictionnaire Grec-Français*. 26^e éd. (1^e éd. : 1894). Paris : Hachette, 1963.

BAUER W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4^e éd. revue et augmentée. Cambridge : University Press, Chicago : University press, 1957.

BAUMGARTNER W. – STAMM J.J. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Leiden : E.J. Brill, 1996. Vol. III.

BROWN F. *Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. (1^{ère} éd. : 1907). Oxford : Clarendon Press, 1977.

CARREZ M. - MOREL F. *Dictionnaire Grec-français du Nouveau Testament*. 4^e éd. revue et corrigée. Genève : Labor et Fides, Villiers-le-Bel : Société biblique française, 1998.

CHANTRAINE P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Klincksieck, 1984.

DENIS A.-M. *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Avec la collaboration d'Yvonne JANSSENS et le concours du CETEDOC. Louvain-la-Neuve : Institut orientaliste, 1987.

GAFFIOT F. *Dictionnaire Latin-Français*. 52^e éd. (1^e éd. : 1934). Paris : Hachette, 1998.

HATCH E. – REDPATH A.H. *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*. Oxford : Clarendon Press, 1897. Vol 1-2.

Le petit Larousse illustré. Paris : Larousse, 2000.

LIDDEL H.G.-SCOTT R. *A Greek-English Lexicon*. 9^e éd. (1^e éd. : 1843). Oxford : Clarendon Press, 1966.

LOUW J.P. et NIDA E.A (éds.). *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*. New York : United Bible Societies, 1988.

METZGER B.M. (éd.). *A textual commentary on the Greek New Testament*. 3^e éd. corrected (1^e éd. : 1971). London-New York : United Bible Societies, 1975. 563 p.

REYMOND P. *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*. Paris : Cerf – Société Biblique Française, 1999.

RÖMER Th. – MACCHI J.-D. *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Genève : Labor et Fides, 1994. 76 p.

SCHWERTNER S.M. IATG² *Index international des abréviations pour la théologie et domaines apparentés*. WdeG : Berlin-New York, 1992.

SPICQ C. *Lexique théologique du Nouveau Testament*. 2^e éd. (1^e éd. : 1978). Fribourg : Cerf – E.U.F., 1991.

SPICQ C. *Notes de lexicographie néo-testamentaire*. (Orbis biblicus et orientalis 22/1 ; 22/2 ; 22/3) Fribourg : Editions Universitaires, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

- Les introductions

BROWN R.E. *Introduzione al Nuovo Testamento*. Brescia : Queriniana, 2001. 1130 p.

CHIARAZZO R. *Introduzione al Nuovo Testamento*. 5^e éd. (1^e éd. : 1991). Casale Monferrato : Piemme, 1991. 208 p.

CONZELMANN H. - LINDEMANN A. *Guide à l'étude du Nouveau Testament*. Genève : Labor et Fides, 2001. 603 p.

CORSANI B. *Introduzione al Nuovo Testamento*. Torino : Claudiana, 1991. vol. 2, 313 p.

GODET F. *Introduction au Nouveau Testament*. Paris : Fischbacher, 1893. 737 p.

JAY B. *Introduction au Nouveau Testament*. 2^e éd. Yaoundé : CLE, 1978. 286 p.

MARGUERAT D. (éd.). *Introduction au Nouveau Testament*. 2^e éd. Genève : Labor et Fides, 2001. 511 p.

RENDTORFF R. *Introduction à l'Ancien Testament*. Paris : Cerf, 1989. 521 p.

SOGGIN A. J. *Introduzione all'Antico Testamento*. 4^e éd. (1^e éd. : 1968). Brescia : Paideia, 1987. 615 p.

WIKENAUER A. - SCHIMD J. *Introduzione al Nuovo Testamento*. Brescia : Paideia, 1981. 734 p.

3. Les commentaires bibliques

ALLO E.B. *La première Epître aux Corinthiens*. Edité par J. Gabalda et C. 2^e éd. Paris : Lecoffre, 1934. 515 p.

BARBAGLIO G. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna : EDB, 1996. 931 p.

CARREZ M. « La première Epître aux Corinthiens ». In *Cahiers Evangile* 66 (1998) Paris : Cerf. 60 p.

FABRIS R. *La prima lettera ai Corinzi*. Milano : Paoline, 1999. 294 p.

FEE G.D. « The first Epistle to the Corinthians ». In *The New International Commentary on the New Testament*. Bruce F.F. (éd.). Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989. p. 584-601.

GODET F. *La première Epître aux Corinthiens*. Paris : Fischbacher, 1886. 366 p.

GROSHEIDE F.W. « The first Epistle to the Corinthians ». In *The New International Commentary on the New Testament*. Bruce F.F. (éd.). Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983. p. 282-289.

HERING J. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1949. 155 p.

ROBERTSON A. - PLUMMER A. « A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians ». In *The International Critical Commentary*. Edité par S.R. Driver., A. Plummer., C. A. Briggs. 2^e éd. Edinburgh : T. & T. CLARK, 1978. p. 265-269.

SENF C. *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1979. 227 p.

4. Monographies

ABBAGNANO N. *Storia della Filosofia*. Torino : UTET, 2003. vol.1, 732 p.

BARDY G. *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Unam Sanctam 13). Paris : Cerf, 1945. 223 p.

BARTH K. *L'Eglise*. Genève : Labor et Fides, 1964. 271 p.

BONHOEFFER D. *La Nature de l'Eglise*. Genève : Labor et Fides, 1972. 100 p.

BULTMANN R. *Theology of the New Testament*. New York : Charles Scribner's Sons. 278 p.

CHEVALLIER M.-A. *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1966. 245 p.

CHEVALLIER M.-A. *L'exégèse du N.T.* Genève : Labor et Fides, 1984. 124 p.

CONZELMANN H. *Le origini del cristianesimo*. Torino : Claudiana, 1976. 269 p.

DOMENICO G. *I carismi nella chiesa. Teologia e Storia*. Brescia : Queriniana, 1985. 200 p.

DUHAIME J. - MAINVILLE O. *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétation et pratique actuelle de la Bible*. Montreal : Médiaspaul, 1994. 365 p.

DUNN J.D.G. *La teologia dell'apostolo Paolo*. Brescia : Paideia, 1999. 751 p.

ELIADE M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard, 1969. 187 p.

ELIADE M. *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot, 1964. 395 p.

KÄSEMANN E. *Prospettive paoline*. Brescia : Paideia, 1972. 234 p.

- KÜNG H. *L'Eglise*. 3^e éd. Bruges : Desclée De Brouwer, 1969. 357 p.
- L'EPLATTENIER C. *Les Actes de Apôtres*. Genève : Labor et Fides, 1987. 276 p.
- McGRATH A.E. *Teologia cristiana*. Torino : Claudiana, 1999. 626 p.
- MILLON G. *Les grâces de service*. Mulhouse : Centre de Culture Chrétienne, 1976. 175 p.
- MOLTMANN J. *L'Eglise dans la force de l'Esprit*. Paris : Cerf. 1980. 464 p.
- MOLTMANN J. *L'Esprit qui donne la vie*. Paris : Cerf. 1999. 446 p.
- MURPHY– O'CONNOR J. *Corinthe au temps de Saint Paul*. Paris : Cerf, 1986. 289 p.
- PATTE D. *Paul, sa foi et la puissance de l'évangile*. Paris : Cerf, 1985. 284 p.
- PENNA R. *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*. 4^e éd. (1^e éd. : 1984). Bologna : EDB, 2000. 344 p.
- PRAT F. *La théologie de Saint Paul*. Paris : Gabriel Beauchsne, 1913. 598 p.
- RAHNER K. *Eglise et sacrements*. Paris : Desclée De Brouwer, 1970. 178 p.
- RAKOTOHARINTSIFA A. *Conflits à Corinthe, Eglise et société selon 1 Corinthiens*. Genève : Labor et Fides, 1998. 349 p.
- SCHLOSSER J. (éd.). *Paul de Tarse (Lectio Divina 165)*. Paris : Cerf, 1996. 373 p.
- SCHNACKENBURG R. – THIEME K. *La Bible et le Mystère de l'Eglise*. Tournai : Desclee & Co, 1964. 200 p.
- SCHWEITZER A. *La mystique de l'Apotre Paul*. Paris : Albin Michel, 1962. 330 p.
- THEISSEN G. *Histoire sociale du christianisme primitif*. Genève : Labor et Fides, 1996. 295 p.
- THEISSEN G. *La religion des premiers chrétiens*. Paris : Cerf, Genève : Labor et Fides, 2000. 521 p.
- THOMAS d'AQUIN. *Somme Théologique*. 2^e éd. (1^e éd. : 1984). Paris : Cerf, 1997. I II^{ae} q. 111, art. 1. 834 p.
- VANHOYE A. *I carismi nel Nuovo Testamento*. 2^e éd. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 2002. 131 p.

VOUGA F. *Les premiers pas du christianisme*. Genève : Labor et Fides, 1997. 256 p.

5. Les articles

BARRUFFO A. « Charismatiques ». In *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Paris : Cerf, 2001. p. 117-129.

BEHM. « *glwssa* ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. I (1974). p. 719-727.

BULTMANN R. « *ginwskw* ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. I (1974). p. 689-719.

CAZENAVE M. « Ville ». In *Encyclopédie des symboles*. Paris : France loisirs, 1996. p. 718.

CONZELMANN H. « *χαρισμα* ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. IX (1973). p. 402-406.

GRUNDMANN. « *duanamai* ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. II (1973). p. 284-317.

MEYER R. « *profhthc* ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. VI (1975). p. 812-828.

SCHWEIZER A. « *pneua ma* ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. VI (1975). p. 389-451.

KITTEL G. « *λογος* ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. IV (1975). p. 69-143.

A. KLEINKNECHT. « πνεῦμα ἄγιον ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. VI (1975). p. 332-359.

KRÄMER H. « προφηθῆς ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. VI (1975). p. 781-796.

WAMBACQ B.N. – PRAEM O. « Le mot charisme ». In *Nouvelle Revue de Théologie* 97 (Janv.–Mai 1975), p. 345-355.

WILCKENS. « σοφία ». In *the theological Dictionary of the New Testament*. Edité par G. Kittel. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co. VII (1975). p. 496-528.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	2
INTRODUCTION.....	4
PREMIER CHAPITRE.....	7
PROBLEMES D'INTRODUCTION	7
A. La ville de Corinthe	8
1. Géographie	8
2. Les origines mythiques	9
3. Eléments historiques.....	11
4. La vie à Corinthe	12
B. Paul à Corinthe	14
C. L'Eglise de Corinthe.....	16
1. Naissance et développement.....	16
2. Une communauté problématique	17
D. La première lettre aux Corinthiens	20
1. Unité ou pluralité ?	20
2. Lieu et date de composition	23
3. Genre littéraire de l'Epître	23
4. Structure de l'Epître	24
Résumé de la première partie	25
DEUXIEME CHAPITRE	27
EXEGESE	27
A. Contexte littéraire	28
1. Contexte large : les grands thèmes de la première Epître aux Corinthiens	28

2. Contexte étroit, à propos des dons	29
3. Contexte immédiat, le chapitre 12.....	30
B. Critique textuelle	34
1. Texte grec	35
2. Structure	35
C. Analyse sémantique.....	40
1. diaireseij de carismaṭwn.....	41
a. diaireseij	41
b. carismaṭwn.....	42
(1) Etymologie	43
(2) carisma dans 1Corinthiens 12	43
(3) De la diversité des sens de carisma dans le N.T.	44
(a) Le charisme conçu comme vocation chrétienne	45
(b) Délivrance d'un danger mortel	45
(c) Le message du ministère conçu comme don	45
(d) Paul communique le don.....	46
(e) Le charisme conçu comme office	46
(f) Dieu vu comme donateur	47
(g) Jésus-Christ conçu comme don	47
(h) Le don conçu comme vie éternelle.....	47
(4) A la Pentecôte	48
(5) carisma dans la LXX	50
(6) carisma dans les textes de Qumrân	51
(7) carisma dans les livres deutérocanoniques.....	51
(8) carisma dans les pseudépigraphes de l'A.T.	52
(9) La tradition hébraïco-judaïque	53

(10) Les oracles divins dans la société grecque.....	55
2. pneuĥa	58
3. diakoniwh	61
4. kurioj	62
5. energhmatwn.....	63
6. o' de. autoj qeoj.....	63
7. ekaŝtw	63
8. didotai	64
9. h' fanerwsij	65
10. proj tosumferon.....	66
11. a lw et eterw	66
12. logoj sofiaj	67
13. logoj gnwsewj.....	68
14. pistij	70
15. carismata iamawwn.....	71
16. energhmata dunamewn	72
17. profhteia	72
18. diakriseij pneumatwn	73
19. genh glwsswh	74
20. ermĥneia glwsswh.....	75
21. panta de. tauta.....	76
D. Evaluation de la péricope.....	76
Résumé de la deuxième partie.....	79
TROISIEME CHAPITRE	81
RESULTATS DE LA RECHERCHE EXEGETIQUE.....	81
A. Traduction	82

1. Texte traduit	82
B. La terminologie paulinienne	82
1. Paul défavorise l'idée de <i>carisma</i>	83
2. Paul favorise l'idée de <i>h' fanerwsij tou/ pneumatoj</i>	84
3. Deux solutions possibles.....	85
C. Théologie paulinienne.....	87
1. Concept de <i>pneuà ma</i>	87
a. Le Saint-Esprit : sujet du discours paulinien	87
b. Le don du <i>pneuà ma</i> comme signe de l'avenir.....	88
c. Le don du <i>pneuà ma</i>	89
2. Le don de la foi.....	90
a. Interprétation de 1Co 12.8-9.....	90
b. Une seule foi.....	95
Résumé de la troisième partie.....	96
CONCLUSION GENERALE.....	97
BIBLIOGRAPHIE	99
TABLE DES MATIERES	107