

Université de Montréal

Corps du Christ en croissance

**Un modèle d'édification ecclésiale à la lumière d'une
analyse rhétorique de 1 Corinthiens 12–14 et d'Éphésiens 4,1-16**

par

Koffi Badjagbo, M.A.Th., Ph.D.Chm.

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie – option études bibliques

Mai, 2016

© Koffi Badjagbo, 2016

Résumé

L'Église est encore désignée « corps du Christ », surtout dans les épîtres pauliniennes. Elle est pour ainsi dire analogue à un organisme vivant. Par conséquent, sa croissance devrait résulter naturellement de sa santé. Mais l'Église en Occident est confrontée à une stagnation numérique et même à une érosion démographique. Ce qui est fondamentalement en cause, c'est la vitalité ecclésiale et la capacité non seulement de garder les fidèles, mais aussi d'attirer de nouveaux membres. La question du ministère ecclésial, fort populaire en exégèse et en histoire du christianisme dans les décennies 1970 et 1980, est délaissée depuis 20 ans. Elle mérite d'être reprise pour des raisons qui ne sont pas uniquement conjoncturelles, mais bien d'ordre théologique et ecclésiologique. De nos jours, la pluralité ministérielle largement présente dans l'Église primitive est réduite à un monolithisme pastoral.

La présente thèse entend remettre à l'avant-plan la question du ministère ecclésial par un angle nouveau inspiré à la fois de l'approche herméneutique et de la méthode d'analyse rhétorique. Dans le but d'offrir des pistes pour l'identification et la mise en valeur des mécanismes de la croissance intégrale de l'Église, nous avons repéré, à la lumière d'une analyse rhétorique de deux textes majeurs du corpus paulinien (1 Co 12–14 et Ép 4,1-16), les besoins fonctionnels vitaux du corps ecclésial et les principes fondamentaux qui s'incarnent dans l'édification des églises du Nouveau Testament et que les apôtres ont cautionnés eux-mêmes. Il ressort globalement de notre étude que : (1) l'Église est dotée d'une structure organique et que sa croissance résulte de la mise en œuvre efficace et efficiente des divers dons spirituels ; (2) l'Église est dotée d'un mécanisme d'édification fonctionnel par lequel les ministres de la Parole forment tous les croyants pour les mettre en état d'accomplir le ministère ecclésial et de

contribuer à l'édification de l'ensemble de la communauté ecclésiale ; (3) l'édification ecclésiale se fait en professant continûment la vérité évangélique, en s'efforçant dans l'amour de garder l'unité et en faisant toutes choses pour l'édification de la communauté et pour la seule gloire du Christ Seigneur ; (4) l'édification ecclésiale passe par quatre objectifs de croissance : l'unité de la foi, l'unité de la connaissance du Fils de Dieu, l'état d'homme accompli, la mesure de la stature parfaite du Christ. Nous avons construit, à partir des intuitions repérées, un modèle paulinien de l'édification ecclésiale.

Mots-clés : Corps du Christ, Église, ministère, croissance, édification, ecclésiologie, théologie des ministères, maturité, modèle paulinien

Abstract

The Church is also referred to as “body of Christ”, especially in Pauline epistles. It is almost analogous to a living organism. Therefore, its growth should naturally result from its health. But the Church in the West is facing a numerical stagnation and even a demographic decrease. What is fundamentally at issue is the ecclesial vitality and the ability to keep followers, but also to attract new members. The question of ecclesial ministry, which was very popular in the domains of exegesis and history of the Christianity in the 1970s and 1980s, was abandoned for 20 years. This question deserves to be retaken for reasons that are not only cyclical, but theological and ecclesiological. Nowadays the widely present ministerial plurality in the early Church is reduced to a pastoral monolithic.

This thesis intends to put the question of ecclesial ministry foreground with a new perspective inspired from the hermeneutic approach and the method of rhetorical analysis. In order to provide avenues for the identification and development of mechanisms for the integral growth of the Church, we spotted in the light of a rhetorical analysis of two major texts of the Pauline corpus (1 Cor 12-14 and Ep 4:1-16), the vital functional needs of the ecclesial body and the fundamental principles that are embodied in the edification of the New Testament churches and that the apostles endorsed themselves. The general conclusions from this study are: (1) the Church has an organic structure and its growth is due to the effective and efficient implementation of various spiritual gifts; (2) the Church has a functional edification mechanism by which the ministers of the Word equippe all believers to make them able to accomplish ecclesial ministry and to edify the entire ecclesial community; (3) the edification of the Church is doing by continuously professing the evangelical truth in love, endeavoring to

keep the unity and doing all things for the edification of the community and for the sole glory of Christ the Lord; (4) the edification of the Church goes through four growth targets: the unity of the faith, the unity of the knowledge of the Son of God, the accomplished statesman, the measure of the fullness of Christ. We build, from the intuitions spotted, a Pauline model for Church edification.

Keywords: Body of Christ, Church, ministry, growth, edification, ecclesiology, theology of ministries, maturity, Pauline model

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	iii
Table des matières.....	v
Liste des tableaux.....	viii
Liste des figures.....	x
Chapitre I – Introduction générale	1
1.1. Enracinement de la thèse	1
1.2. Problématique	2
1.3. État de la question	4
1.3.1. Charismes ou institutions ?	4
1.3.2. Sacerdoce ou ministère ?	11
1.3.3. Ministère ou ministères ?	18
1.4. Hypothèse et objectifs de recherche	27
1.5. Cadre conceptuel de la recherche	29
1.5.1. Le concept de corps du Christ.....	29
1.5.2. L’herméneutique.....	30
1.6. Stratégies méthodologiques	32
1.6.1. Choix du corpus	32
1.6.2. Analyse rhétorique	33
1.7. Plan de la thèse.....	35
PREMIÈRE PARTIE. ANALYSE EXÉGÉTIQUE DE 1 CORINTHIENS 12–14	36
Chapitre II – Contexte et situation rhétorique de 1 Co.....	37
2.1. Le contexte rédactionnel de 1 Co.....	37
2.2. Le contexte socioculturel de 1 Co.....	39
2.3. La situation rhétorique – L’image encodée de l’auditoire de 1 Co.....	42
2.3.1. L’impératif rhétorique de 1 Co	42
2.3.2. Les entraves en 1 Co.....	50
2.3.3. L’objet et la structure argumentative de 1 Co.....	52
2.4. La situation rhétorique – Les attentes de l’auditoire de 1 Co	66
2.5. La situation rhétorique – Les intentions de l’orateur de 1 Co.....	68
Chapitre III - Analyse de la péricope 1 Co 12–14.....	71
3.1. Unité rhétorique de 1 Co 12–14.....	71
3.2. Structure littéraire de 1 Co 12–14.....	72
3.2.1. Observations littéraires à propos de 1 Co 12	73
3.2.2. Observations littéraires à propos de 1 Co 13	78
3.2.3. Observations littéraires à propos de 1 Co 14	80

3.2.4. Résumé des observations littéraires	85
3.3. Analyse rhétorique de 1 Co 12–14.....	87
3.3.1. <i>Exordium</i> (1 Co 12,1-3)	87
3.3.2. <i>Narratio</i> (1 Co 12,4-6).....	95
3.3.3. <i>Propositio</i> (1 Co 12,7)	102
3.3.4. <i>Probatio</i> 1 (1 Co 12,8-11).....	106
3.3.5. <i>Probatio</i> 2 (1 Co 12,12-27).....	112
3.3.6. <i>Probatio</i> 3 (1 Co 12,28-30).....	121
Conclusion	137
3.3.7. <i>Subpropositio</i> 1 (1 Co 12,31).....	139
3.3.8. <i>Probatio</i> 4 (1 Co 13,1-3).....	141
3.3.9. <i>Probatio</i> 5 (1 Co 13,4-7).....	145
3.3.10. <i>Probatio</i> 6 (1 Co 13,8-13).....	148
Conclusion	153
3.3.11. <i>Subpropositio</i> 2 (1 Co 14,1).....	153
3.3.12. <i>Probatio</i> 7 (1 Co 14,2-19).....	155
3.3.13. <i>Probatio</i> 8 (1 Co 14,20-25).....	163
3.3.14. <i>Probatio</i> 9 (1 Co 14,26-35).....	167
Conclusion	176
3.3.15. <i>Peroratio</i> (1 Co 14,36-40)	178
3.3.16. Récapitulatif de la structure rhétorique de 1 Co 12–14	182
3.3.17. Genre rhétorique de 1 Co 12–14.....	184
3.4. Dons spirituels et édification ecclésiale en 1 Co 12–14 : une synthèse	186
DEUXIÈME PARTIE. ANALYSE EXÉGÉTIQUE D'ÉPHÉSIENS 4,1-16.....	189
Chapitre IV - Contexte et situation rhétorique d'Ép	190
4.1. Le contexte rédactionnel d'Ép	190
4.2. Le contexte socioculturel d'Ép	193
4.3. La situation rhétorique - L'image encodée de l'auditoire d'Ép.....	195
4.3.1. L'impératif rhétorique d'Ép.....	195
4.3.2. Les entraves en Ép et les intentions de l'orateur	199
4.3.3. L'objet et la structure argumentative d'Ép	200
Chapitre V - Analyse de la péricope Ép 4,1-16	207
5.1. Unité rhétorique d'Ép 4,1-16	207
5.2. Structure littéraire d'Ép 4,1-16	208
5.2.1. Observations littéraires à propos d'Ép 4,1-16	208
5.2.2. Résumé des observations littéraires	212
5.3. Analyse rhétorique d'Ép 4,1-16.....	213
5.3.1. <i>Exordium</i> (Ép 4,1-3)	214
5.3.2. <i>Narratio</i> (Ép 4,4-6).....	219
5.3.3. <i>Propositio</i> (Ép 4,7)	221
5.3.4. <i>Probatio</i> 1 (Ép 4,8-11).....	225
Conclusion	228
5.3.5. <i>Probatio</i> 2 (Ép 4,12-13).....	229

Conclusion.....	243
5.3.6. <i>Peroratio</i> (Ép 4,14-16)	244
5.3.7. Récapitulatif de la structure rhétorique d'Ép 4,1-16.....	251
5.3.8. Genre rhétorique d'Ép 4,1-16	253
5.4. Dons spirituels et édification ecclésiale en Ép 4,1-16 : une synthèse.....	256
TROISIÈME PARTIE. MODÈLE PAULINIEN DE L'ÉDIFICATION ECCLÉSIALE.....	260
Chapitre VI – Ecclésiologie de la croissance chez Paul.....	261
6.1. Comparaison entre 1 Co 12–14 et Ép 4,1-16.....	261
6.2. Le modèle de l'édification ecclésiale selon Paul	264
6.2.1. Les fondements de la vie dans le corps ecclésial.....	264
6.2.2. Une structure ecclésiologique organique	266
6.2.3. Un mécanisme d'édification fonctionnel.....	268
6.3. Le modèle paulinien de l'édification des églises du I ^{er} siècle est-il un modèle pour les églises du 21 ^{ème} siècle ?	272
Chapitre VII – Analogie critique avec quelques modèles de croissance ecclésiale proposés aux églises.....	277
7.1. Modèle managérial de la croissance	277
7.2. Modèle dit de la croissance naturelle.....	286
7.3. Modèle dit de la croissance intégrale.....	291
7.4. Modèle dit de la croissance organique.....	298
7.5. Modèle charismatique de la croissance.....	304
7.6. Conclusion	307
Chapitre VIII – Conclusion générale	308
Bibliographie	313

Liste des tableaux

Tableau 1. Structure de 1 Co selon Mitchell.....	52
Tableau 2. Structure de 1 Co selon Malcolm.....	59
Tableau 3. Structure argumentative de 1 Co selon Badjagbo (nous).....	65
Tableau 4. Champs lexicaux dominants en 1 Co 12.....	73
Tableau 5. Structure littéraire de 1 Co 12.....	77
Tableau 6. Champs lexicaux dominants en 1 Co 13.....	78
Tableau 7. Structure littéraire de 1 Co 13.....	80
Tableau 8. Champs lexicaux dominants en 1 Co 14.....	80
Tableau 9. Structure littéraire de 1 Co 14.....	85
Tableau 10. Structure littéraire de 1 Co 12–14.....	86
Tableau 11. Structure argumentative de 1 Co 12,1-3.....	95
Tableau 12. Structure argumentative de 1 Co 12,4-6.....	102
Tableau 13. Structure argumentative de 1 Co 12,7.....	105
Tableau 14. Structure argumentative de 1 Co 12,8-11.....	112
Tableau 15. Structure argumentative de 1 Co 12,12-27.....	121
Tableau 16. Structure argumentative de 1 Co 12,28-30.....	137
Tableau 17. Structure argumentative de 1 Co 12,31.....	141
Tableau 18. Structure argumentative de 1 Co 13,1-3.....	145
Tableau 19. Structure argumentative de 1 Co 13,4-7.....	147
Tableau 20. Structure argumentative de 1 Co 13,8-13.....	152
Tableau 21. Structure argumentative de 1 Co 14,1.....	155
Tableau 22. Structure argumentative de 1 Co 14,2-19.....	162
Tableau 23. Structure argumentative de 1 Co 14,20-25.....	166
Tableau 24. Structure argumentative de 1 Co 14,26-35.....	175
Tableau 25. Structure argumentative de 1 Co 14,36-40.....	182
Tableau 26. Structure rhétorique de 1 Co 12–14.....	182
Tableau 27. Structure argumentative d'Ép selon Cameron.....	201
Tableau 28. Structure argumentative d'Ép selon Witherington.....	202

Tableau 29. Structure argumentative d'Ép selon Badjagbo (nous)	206
Tableau 30. Champs lexicaux dominants en Ép 4,1-16.....	208
Tableau 31. Structure littéraire d'Ép 4,1-16	212
Tableau 32. Structure argumentative d'Ép 4,1-3	218
Tableau 33. Structure argumentative d'Ép 4,4-6.....	221
Tableau 34. Structure argumentative d'Ép 4,7	224
Tableau 35. Structure argumentative d'Ép 4,8-11	229
Tableau 36. Structure argumentative d'Ép 4,12-13	243
Tableau 37. Structure argumentative d'Ép 4,14-16	251
Tableau 38. Structure argumentative d'Ép 4,14-16.....	251
Tableau 39. Résumé du mouvement de la péricope Ép 4,1-16.....	252

Liste des figures

Figure 1. Structuration de 1 Co 12,1-3	74
Figure 2. Structuration de 1 Co 12,4-6	74
Figure 3. Structuration de 1 Co 12,8-11	74
Figure 4. Structuration de 1 Co 12,12-27	75
Figure 5. Structuration de 1 Co 12,28-30	76
Figure 6. Structuration de 1 Co 12,4-31	76
Figure 7. Structuration de 1 Co 13,1-3	78
Figure 8. Structuration de 1 Co 13,4-7	79
Figure 9. Structuration de 1 Co 13,8-13	79
Figure 10. Structuration de 1 Co 12,3–13,13.....	79
Figure 11. Structuration de 1 Co 14,2-19	82
Figure 12. Structuration de 1 Co 14,20-25	82
Figure 13. Structuration de 1 Co 14,26-35 ... 36-40	83
Figure 14. Structuration de 1 Co 14,1-40	84
Figure 15. Structuration de 1 Co 14,36-40	84
Figure 16. Structuration de 1 Co 12–14.....	85
Figure 17. Construction de l'unité argumentative 1 Co 12–14.....	142
Figure 18. Circulation de la parole lorsque l'Église se réunit selon 1 Co 12–14	178
Figure 19. Structuration d'Ép 4,4-6	209
Figure 20. Structuration d'Ép 4,8-11	209
Figure 21. Structuration d'Ép 4,12-16.....	210
Figure 22. Structuration d'Ép 4,12-13	210
Figure 23. Structuration d'Ép 4,1-16	211
Figure 24. Structuration d'Ép 4,7-16	211
Figure 25. Les fondements de la vie dans le corps ecclésial	266
Figure 26. Structure organique de l'Église	268
Figure 27. Mécanisme d'édification fonctionnel de l'Église.....	270
Figure 28. Cheminement spirituel de croissance du chrétien	272

Chapitre I – Introduction générale

1.1. Enracinement de la thèse

Cette thèse s'inscrit dans une démarche visant à comprendre un écart singulier que j'ai observé entre les textes néotestamentaires et les pratiques ministérielles dans l'Église du XXI^e siècle et à offrir des pistes de solution à cet écart. En effet, il ressort de mon étude du livre des Actes que des apôtres et des évangélistes prêchaient partout l'Évangile, avec puissance, et enseignaient aux chrétiens dans les temples et maisons (Ac 2,14.42. 43 ; 8,5.6.12.25 ; 20,20 ; etc.). Des docteurs et des prophètes enseignaient aux croyants et les exhortaient dans les communautés locales (Ac 11,22-27 ; 13,1 ; 15,32 ; etc.). Les chrétiens se rassemblaient pour persévérer dans l'enseignement, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières (Ac 2,42-46), sous le leadership collégial et la garde des presbytres/épiscopos¹ (Ac 11,30 ; 15,4-6 ; 20,17.28). Les disciples ainsi formés étaient capables d'annoncer l'Évangile partout où ils se trouvaient (Ac 8,4 ; 11,19-21). Le résultat a été, selon Luc, une croissance ecclésiale régulière (Ac 2,41.47 ; 4,4 ; 5,14 ; 6,7 ; 16,5). Tout en tenant compte du fait que certains auteurs attribuent un caractère idéalisé au tableau brossé par les Actes, force est de constater l'écart avec la situation actuelle. Les Églises d'aujourd'hui sont généralement dépourvues d'apôtres, de prophètes, d'évangélistes, de docteurs et même de charismes. Nombre de théologiens affirment que les ministères dont il est écrit que « Dieu a disposé dans l'Église premièrement des apôtres,

¹ Le Nouveau Testament ne fait pas vraiment de distinction entre « presbytres » et « épiscopos », termes souvent retrouvés au pluriel sauf en 1 Tm 3,2 et Tit 1,7 où le générique singulier est utilisé pour décrire la qualité d'un dirigeant ecclésial.

secondement des prophètes, troisièmement des docteurs [...] » (1 Co 12,28) auraient pris fin avec la clôture du canon chrétien². Seulement, aucun texte biblique ne fait allusion à l'abolition de certaines fonctions ministérielles advenant la clôture du canon des Écritures. Et Ép 4,13 suggère que les ministères d'apôtres, de prophètes, d'évangélistes, de pasteurs et de docteurs demeurent tous essentiels « jusqu'à ce que » (μέχρι) l'Église parvienne à la maturité parfaite.

1.2. Problématique

L'Occident, domaine traditionnel de la chrétienté et base d'un vaste mouvement missionnaire (XVI^e-XVII^e et XIX^e siècles), s'est fortement déchristianisé. En dehors de quelques communautés chrétiennes locales de dénomination évangélique³, l'Église en Amérique du Nord et en Europe est confrontée à une stagnation numérique et, pire encore, à une érosion démographique. Même les « megachurches » américaines, considérées populaires en vertu de la taille de leurs bâtiments et du nombre de personnes qu'elles accueillent chaque dimanche, paraissent elles aussi ne remplir la mission chrétienne que partiellement. Leurs membres ne témoignent pas d'une réelle profondeur en Christ et ils ne sont pas suffisamment outillés pour entrer pleinement dans leur appel missionnaire. Il est difficile d'attribuer cet état de fait aux seules forces de la sécularisation et du pluralisme qui caractérisent la société contemporaine. Ce qui est fondamentalement en cause, c'est la vitalité ecclésiale et la capacité non seulement de garder les membres connus, mais aussi d'en attirer de nouveaux.

² Par exemple, A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2000, p. 1062. Voir également A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris, Cerf, 1971, p. 106-107.

³ P.-A. GIFFARD, *La croissance de l'Église : Outils et réflexions pour dynamiser nos paroisses*, Nouan-Le-Fuzelier, Béatitudes, 2012, p. 13-35.

Le problème de la croissance ecclésiale mérite de retenir l'attention pour des raisons qui ne sont pas uniquement conjoncturelles, mais bien d'ordre théologique et ecclésiologique. De nos jours, la diversité des fonctions ministérielles largement présente dans l'Église primitive jusqu'à la fin du II^e siècle⁴, est réduite à la triple hiérarchie « évêque-prêtres-diacres », dans les confessions catholique et orthodoxe⁵, et à la triade « pasteur-anciens-diacres » dans les traditions protestantes⁶. Dans les faits, le ministère des pasteurs a éclipsé la pluralité ministérielle énoncée dans le Nouveau Testament :

Et lui, il a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs ou docteurs, pour le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme accompli, à la mesure de la taille de la plénitude du Christ, de sorte que nous ne soyons plus des enfants [...], mais que, confessant la vérité dans l'amour, nous croissions en toutes choses jusqu'à celui qui est la tête, Christ, de qui, tout le corps encadré et maintenu ensemble grâce à chaque articulation de support, tire [...] l'a croissance du corps en vue de sa propre édification dans l'amour (Ép 4,11-16).

L'analogie de corps du Christ implique que l'Église est analogue à un organisme vivant, et que sa croissance devrait résulter naturellement de sa santé. Mais peut-on s'attendre à une pleine croissance lorsque le corps ecclésial est amputé de certaines de ses fonctions ministérielles ? Pourquoi donc un tel décalage entre le langage du Nouveau Testament et les pratiques ministérielles dans les communautés chrétiennes d'aujourd'hui ? Qu'en est-il exactement des fonctions ministérielles dans l'Église primitive au I^{er} siècle ?

⁴ H. DENIS, « Nouveau Testament, Église et ministères ». In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 437.

⁵ A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, Mayenne, Centurion, 1974, p. 53-54.

⁶ G. CRESPIY, *Les ministères de la réforme et la réforme des ministères*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 17-38.

1.3. État de la question

Depuis les travaux de Dix, sur « le ministère dans l'Église ancienne » (1946)⁷, et de von Campenhausen, sur « l'autorité ecclésiale et le pouvoir spirituel dans l'Église des trois premiers siècles » (1953)⁸, une série d'études exégétiques et historiques ont été publiées sur le ministère dans l'Église du Nouveau Testament⁹. Mais le débat semble parfois se cristalliser dans une bipolarisation autour de quelques problématiques : charismes ou institutions, sacerdoce ou ministère, ministère ou ministères, etc. Le tour d'horizon de l'état de la question vise à regrouper certaines des contributions les plus significatives, selon leurs objets, et à mettre en lumière la tendance actuelle ainsi que l'évolution du débat dans l'exégèse.

1.3.1. Charismes ou institutions ?

Dans une certaine mesure, la rupture entre catholicisme et protestantisme au XVI^e siècle peut être comprise comme la conséquence d'une tension entre ministères charismatiques et ministères institutionnels. L'Église médiévale avait, en effet, mis en place un système imposant d'institutions religieuses. Les modèles sociopolitiques d'autorité communs à l'espace culturel romain sont repris par l'organisation chrétienne en passe de devenir puissante. Ces modèles ont inspiré une structure hiérarchique pyramidale dans l'Église. Les ministères ecclésiaux sont hiérarchisés en une suite de degrés de dignité : lecteur, sous-diacre, acolyte, exorciste, diacre,

⁷ G. DIX, « The Ministry in the Early Church, c. A.D. 90-410 », In: *The Apostolic Ministry: Essays on the History and Doctrine of Episcopacy*, London, Hodder & Stoughton, 1947, p. 183-303.

⁸ H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1969 (1953), 308 p.

⁹ Pour une bibliographie extensive, voir A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, 1971, p. 219-236. Voir J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1998, p. 565-566. Voir également C. PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Atelier, 2000, p. 263-267.

prêtre et évêque, constituant des étapes qu'il faut normalement franchir pour accéder aux ordres supérieurs¹⁰. « Le degré supérieur de la hiérarchie contient tous les pouvoirs du degré inférieur, alors qu'il est impossible aux inférieurs d'empiéter sur les fonctions des supérieurs¹¹. » L'Église était devenue une institution d'autorité¹² dont le développement a peu à peu étouffé les charismes des premiers temps. La Réforme luthérienne réagit contre cette prolifération en s'opposant à la structure hiérarchique. Depuis lors, on considère chez les protestants, du moins en théorie, que l'Église chrétienne est dirigée « by the individual members acting in free association. Apostles, prophets, and teachers were functions rather than offices¹³ ». Du côté catholique, le concile de Trente (1545-1563), puis celui de Vatican I (1869-1870) soulignent la nécessité pour l'Église d'être structurée et renforcent les pouvoirs de la hiérarchie.

Dans le domaine théologique, une tendance à réaffirmer les aspects charismatiques de l'Église comme contre-distingués de son caractère institutionnel réapparaît au début du XX^e siècle, après que Harnack eût suggéré une tension entre charisme et institution, « the tension between “Spirit” and office, charisma and legislative regulation, the tension between the inspired men and the officials¹⁴ ». D'un côté, il place par exemple, les hommes spirituels, les prophètes, les docteurs, les théologiens, qu'il considère charismatiques, et de l'autre, les presbytres, les évêques, les surintendants, les papes. À sa suite, les exégètes se sont alors mis à distinguer et à opposer ministères charismatiques et ministères institutionnels.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*. Paris, Cerf, 1987, p. 177-179.

¹¹ A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 172-180.

¹² A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, Fischbacher, 1904, p. 15.

¹³ Une déclaration du chercheur U. Brockhaus citée par J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 1998, p. 566.

¹⁴ A. HARNACK, *The Constitution and Law of the Church in the First two Centuries*, Eugene, Wipf & Stock, 2004 (1910), p. 42.

Par exemple, von Campenhausen soutient que, selon Paul, le ministère ecclésial ne repose pas sur une organisation humaine, mais sur l'Esprit qui demeure le principe organisateur de l'Église. Pour lui, Paul conçoit la structure ecclésiale « as one of free fellowship, developing through the living interplay of spiritual gifts and ministries, without benefit of official authority or responsible elders¹⁵ ». Dans la même veine, Schweizer insiste qu'il y a dans l'ecclésiologie de Paul « no fundamental organization of superior or subordinate ranks, because the gift of the Spirit is adapted to every Church member¹⁶ ». Pour lui aussi, c'est l'action continue de l'Esprit qui fait de l'Église, une communauté ecclésiale, et non la tradition. Les contributions de von Campenhausen et Schweizer éclairent admirablement bien l'importance de valoriser dans l'Église un leadership de service, basé sur les charismes de tous, plutôt qu'un leadership hiérarchique. Toutefois, leur rejet de toute forme d'organisation humaine ne résiste pas à l'épreuve de la réalité. En tant que corps social, l'Église ne peut pas plus se passer de règles de fonctionnement qu'un corps physique. Nier l'existence de la dimension structurelle de l'Église fait courir le risque de se laisser entraîner par un dirigeant charismatique abusif. Puisque dans ce cas de figure les structures sont censées ne pas exister, elles échappent à tout contrôle et sont d'autant plus difficiles à contester.

Contrairement à von Campenhausen et Schweizer, Schnackenburg met l'accent sur la hiérarchie et l'autorité chez Paul par rapport aux charismes et à la liberté de l'Esprit. Il soutient qu'il existe dans l'Église un ordre qui est « a fundamental constitution of the Church determined by God and obligatory from the start and followed from the "mission from on

¹⁵ H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church*, 1969 (1953), p. 68-123.

¹⁶ E. SCHWEIZER, *Church Order in the New Testament*, London, SCM Press, 1961, p. 98-103.

high”¹⁷ ». Son point est que l’Église primitive était dotée d’un ordre qui n’a pas besoin d’être créé à chaque moment par l’Esprit, mais qui doit être reconnu et accepté par la communauté. Schnackenburg souligne également dans le Nouveau Testament la place centrale de la proclamation de la Parole partagée par les apôtres, les évangélistes et les prophètes. Toutefois, il argue que, puisqu’il n’y a aucune mention de rivalité entre ces derniers et le ministère institué, le ministère appartient à l’institution, et non à une quelconque fonction de proclamation de la Parole. Schnackenburg contribue au développement de la théologie des ministères car, par rapport à Harnack, Campenhausen et Schweizer – qui sont protestants –, il est un catholique qui entre dans le débat en adhérant à certaines vérités fondamentales. Quoiqu’il ait mis l’accent sur la hiérarchie, il a accordé une attention minutieuse à la complexité du dossier des ministères dans le Nouveau Testament. Un point négatif majeur chez lui est la minimalisation du rôle de la communauté qu’il réduit à un troupeau du Christ « ruled and guided by pastors ». La communauté chrétienne n’est pas juste un troupeau, elle aussi le corps du Christ pénétré de l’Esprit de Dieu et à travers lequel s’exprime la vie du Ressuscité.

Parallèlement à ce débat entre savants, on note des développements à la base. Vers la fin du XIX^e siècle, un « Mouvement pentecôtiste » commença à s’affirmer, dans certains milieux, dans une perspective anti-institutionnelle. Des groupes chrétiens en appelèrent à l’aspect charismatique pour justifier une attitude d’indépendance à l’égard de la hiérarchie et des traditions de l’Église. On observe la réapparition de charismes tels que le parler en langues, la prophétie et les guérisons. Le mouvement obtint droit de cité au sein d’Églises protestantes

¹⁷ R. SCHNACKENBURG, *The Church in the New Testament*, New York, Herder and Herder, 1965, p. 22-36.

aux structures traditionnelles comme les églises épiscopaliennes, luthériennes et presbytériennes, tandis que les églises méthodistes et baptistes lui restèrent relativement fermées. On note particulièrement l'émergence des Christian Brethren en Grande Bretagne, au milieu du XIX^e siècle, et d'églises pentecôtistes classiques au début du XX^e siècle. Dans l'église catholique, le renouveau charismatique trouve un fervent accueil à partir des années 1960¹⁸. Mais beaucoup de communautés formées se sont séparées de leur église d'origine.

Cette situation explosive suscite encore d'autres observations exégétiques qui éclairent les problèmes soulevés par la tension charisme-institution. Küng donne le ton en développant des positions théologiques intéressantes dans ses travaux sur l'Église.

Il est évident qu'on a considéré uniquement la structure « hiérarchique » de l'Église, et plus du tout en même temps sa structure pneumatique et charismatique. La redécouverte des charismes est une redécouverte de l'ecclésiologie spécifiquement paulinienne¹⁹.

Küng définit le charisme comme étant l'appel que Dieu adresse à l'individu en vue d'un service déterminé dans la communauté, et qui en même temps le rend capable de ce service. Dans son analyse des « services dans l'Église », il distingue le « sacerdoce universel de tous les chrétiens », en tant que prêtres, et le « ministère ecclésiastique comme service ». D'une part, tous les croyants ont un accès direct à Dieu et lui offrent des sacrifices d'actions de grâce et des prières. Ils participent tous au même baptême et à la même table du Seigneur. Ils sont tous appelés au ministère ecclésial. Ils sont tous appelés à présenter le monde à Dieu, par les prières, et à présenter Dieu au monde par le témoignage. D'autre part, Küng se base sur le

¹⁸ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 1998, p. 569.

¹⁹ H. KÜNG, *L'Église*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968 (1967), p. 250-259, 363-387, 503-655.

nouveau langage de *διακονία* employé par le Nouveau Testament et soutient que l'institution chrétienne est fondée, non pas sur la loi ou le pouvoir, mais sur le service. Il souligne que tous les services ecclésiaux sont enracinés dans les charismes de l'Esprit. De cette perspective, Küng argue que l'ordination charismatique exclut le système monarchique et que les dons de gouvernement n'entraînent pas l'existence d'une « classe dirigeante », détentrice de l'Esprit, qui se distingue de la communauté et s'élève au-dessus d'elle pour la dominer. Küng ajoute des perspectives importantes à la théologie des ministères. Il a analysé les textes bibliques d'une manière similaire aux chercheurs protestants qui précèdent, mais avec une sensibilité catholique. Sa contribution n'est pas que la communauté ecclésiale est au-dessus de l'institution ecclésiastique, mais qu'elle est tout autant importante.

À la suite de Küng, un consensus s'établit parmi les experts sur le fait que : « ministry and charism are not in opposition²⁰ ». Davies, par exemple, observe que « the primitive Church appears in the New Testament as an ordered or disciplined community²¹ ». Les fidèles y exercent certes leurs charismes, mais cette Église n'est pas celle de l'anarchie ou du désordre. Davies ne voit guère d'opposition entre les charismes et les ministères dont les serviteurs sont, eux, reconnus et établis par la communauté. De son côté, Jenson souligne que l'Église est un mouvement de l'Esprit, précisément dans ses structures. Pour lui, la foi dans l'Église « is faith in the Spirit's presence and rule in and by the structures of the historical continuity²² ». Jenson récuse alors cette opposition entre une Église charismatique et une Église institutionnalisée.

²⁰ A. LEMAIRE, « The Ministries in the New Testament: Recent Research », *Biblical Theology Bulletin*, 1973, 3, p. 133-166.

²¹ W. D. DAVIES, *Christian Origins and Judaism*, London, Arno Press, 1962, p. 229.

²² R. W. JENSON, *Systematic Theology: The Triune God*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 191.

Dans un plus récent article visant à établir un dialogue entre la théologie pentecôtiste et le travail de Jenson, Green souligne que « the Church is both a movement and a structure, and the charismatic and the institutional are not inherently at odds²³ ». Ce chercheur explique que l'Esprit qui est descendu à la Pentecôte est l'Esprit ecclésial et que, par conséquent, les institutions de l'Église sont dans un certain sens de l'Esprit, tout comme le sont les charismes des fidèles. Quant à Meeks, il ajoute que la plupart des communautés du Nouveau Testament étaient des églises domestiques (κατ' οἶκον ἐκκλησία). Il note que l'οἶκος du I^{er} siècle avait une structure dans laquelle « the male was always superior to the female, as surely as parents to children and masters to slaves²⁴ ». Selon lui, les associations culturelles, comme l'Église, étaient dirigées par une structure hiérarchique qui reproduit largement celle de la famille. Meeks observe dans l'Église « a very free charismatic order, but an order nonetheless ». Autrement dit, charisme et structure coexistent dans l'Église.

De ce rapide survol de la position de chercheurs choisis sur la question de « ministères ou institutions », il ressort que l'Église est à la fois communauté de charismes et communauté de ministères et que « charisme » et « ministère » sont des notions corrélatives. Les deux dimensions sont essentielles à l'Église. La structure institutionnelle lui assure unité, ordre et efficacité, alors que l'inspiration de l'Esprit lui communique vie et dynamisme.

²³ C. E. GREEN, « The Body of Christ, the Spirit of Communion », *Journal of Pentecostal Theology*, 2011, 20, p. 15-26.

²⁴ W. A. MEEKS, *The First Urban Christians*, New Haven, Yale University Press, 2003 (1983), p. 23, 75, 150. Meeks a été critiqué par Ascough qui soutient que le ménage familial n'est pas un modèle viable pour caractériser les églises pauliennes d'autant plus que dans l'antiquité, la famille servait de base pour la plupart des petits groupes, incluant les synagogues. Voir R. S. ASCOUGH, *The Formation of Pauline Churches*, New York, Paulist Press, 1998, p. 21.

1.3.2. Sacerdoce ou ministère ?

La sacerdotalisation du ministère chrétien – c'est-à-dire l'assimilation des ministres de l'Église aux prêtres des temples païens ou juifs, au sens sacrificiel²⁵ – a d'abord été questionnée par la Réforme protestante. En effet, le début du XVI^e siècle est marqué dans l'Église par un clivage accentué entre clercs et laïcs (cléricalisation)²⁶. Toute responsabilité était concentrée entre les mains des clercs (les évêques et les prêtres) considérés comme sacrificateurs et « médiateurs » entre Dieu et les fidèles. Les autres chrétiens (les laïcs) étaient réduits au rôle de bénéficiaires passifs de l'action des clercs. Cette situation s'accompagne évidemment d'une dévaluation de la vocation collective des chrétiens²⁷. En 1517, Martin Luther reproche au catholicisme romain de son temps des abus tels que la vente de charges ecclésiastiques et l'achat des indulgences. Avec d'autres réformateurs, ils s'opposent à la conception sacerdotale du ministère ecclésial. Amené à préciser sa doctrine ecclésiologique, Luther, se situant sur un registre interprétatif autre que celui soutenant l'idée d'une hiérarchie traditionnelle d'un corps sacerdotal, idée dont il ne trouve pas trace dans les textes évangéliques, formule son appréciation comme suit :

On a inventé que le pape, les évêques, les prêtres, les gens des monastères seraient appelés état ecclésiastique, les princes, les seigneurs, les artisans et les paysans l'état laïque, ce qui est certes une fine subtilité et une belle hypocrisie [...] En conséquence, nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême²⁸.

²⁵ J.-P. ROCHE, *Prêtres-laïc : un couple à dépasser*, Paris, Atelier, 1999, p. 33.

²⁶ Le phénomène par lequel les ministres chrétiens sont devenus des clercs, formant un clergé séparé des autres chrétiens est appelé cléricalisation. Voir J.-P. ROCHE, *Prêtres-laïc : un couple à dépasser*, 1999, p. 33.

²⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, 1987, p. 82, 133-192, 230.

²⁸ M. LUTHER, « À la noblesse chrétienne de la Nation allemande », In : *Œuvres tome II*, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 84-85.

En arrière plan de cette lecture de Luther apparaît l'idée que c'est fondamentalement le baptême qui fait la prêtrise et qui confère à tous les chrétiens, dignité égale et même pouvoir (1 Pi 2,9). Le Christ, unique médiateur et seul grand-prêtre, associe pleinement toute l'Église à lui et à son sacerdoce. Cette affirmation christologique peut évidemment avoir des conséquences au plan ecclésiologique, notamment en ce qui concerne la compréhension des ministères. Que signifie le fait d'être associé au sacerdoce du Christ ? Qu'est ce qu'il en ressort pour les ministères ecclésiaux ? Si tous les croyants forment un seul corps, tous les membres du corps n'exercent pas la même fonction. Tous ne prêchent pas la Parole. Le Réformateur développera alors la notion de ministre de la prédication, choisi par l'Église, plutôt que par l'évêque, et confirmé par la liturgie d'ordination et d'imposition des mains. Il dit :

Étant donné qu'il ne peut y avoir de communauté chrétienne sans la Parole de Dieu, il en découle avec suffisamment de force qu'il faut avoir des docteurs et des prédicateurs qui s'adonnent à la parole²⁹.

Le recadrage conceptuel qui est opéré par Luther est le passage d'un paradigme de prêtre-sacrificateur, offrant la messe et les prières pour les fidèles, à une compréhension de prêtre-prédicateur, prêchant la Parole de Dieu, à laquelle lui-même, avec toute l'Église, se soumettent³⁰. Depuis la Réforme, il y a consensus parmi les théologiens protestants sur la conception du ministre chrétien en tant que serviteur ecclésial « chargé de la prédication et de l'administration des sacrements³¹ » et d'autres services communautaires. Mais le concile de

²⁹ M. LUTHER, « De l'autorité temporelle », In: *Œuvres tome IV*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 84.

³⁰ D. OLIVIER ; A. PATIN, *Luther et la Réforme*, Paris, Atelier, 1997, p. 59.

³¹ J.-M. NICOLE, *Précis de l'histoire de l'Église*, Nogent-sur-Marne, Institut Biblique, 2005, p. 151.

Trente (1545-1563) rejette les propositions des Réformateurs et renforce la perception du prêtre catholique en tant que sacrificateur et médiateur entre les fidèles et Dieu.

La problématique de la sacerdotalisation des ministères resurgit dans la tradition catholique dans les années 1970 lorsque Brown³², Mohler³³ et Féret³⁴ critiquent le fait que les ministres catholiques sont considérés comme des hommes du sacré. Pour ce groupe de chercheurs, « cette image du prêtre diffère clairement de celle [des presbytres] du I^{er} et du II^e siècles³⁵ », et « le Nouveau Testament évite de manière constante le vocabulaire sacerdotal pour désigner les ministres de la Nouvelle Alliance³⁶ ». Mais bien d'autres auteurs comme Colson³⁷, Thurian³⁸ et Coppens³⁹ justifient le ministère sacerdotal. Ils le situent généralement en se référant d'abord à la prêtrise du Christ puis au sacerdoce du peuple de Dieu. L'affirmation suivante de Grelot illustre à suffisance ce genre de raisonnement :

Le vocabulaire sacerdotal n'est alors appliqué qu'au Christ, dont le « souverain sacerdoce » est corrélatif à son offrande de lui-même en sacrifice pour notre salut, et au « sacerdoce royal » qui définit la dignité du peuple chrétien, parce qu'il fait l'offrande de lui-même avec le Christ. Mais le parallèle entre les ministères du N.T. et les degrés du sacerdoce ancien conduisent, dès la fin du II^e siècle, à reprendre l'ancien vocabulaire pour le leur appliquer, parce que la liturgie eucharistique assure la présence de l'unique sacrifice du Christ dans l'Église. Il y a donc une dimension sacerdotale du ministère chez l'évêque et le prêtre, conjointement à ses dimensions prophétique et pastorale⁴⁰.

³² R. E. BROWN, *Priest and Bishop: Biblical Reflexions*, New York, Paulist Press, 1970, 86 p.

³³ J. A. MOHLER, *The Origin and Evolution of the Priesthood: A Return to the Sources*, New York, Alba House, 1970, 137 p.

³⁴ H.-M. FÉRET, *Sacerdoce du Christ et ministères apostoliques*, Paris, Couvent St. Jacques, 1971, 149 p.

³⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, 1987, p. 173.

³⁶ B. SESBOÛÉ, « Ministère et sacerdoce », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 476.

³⁷ J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*, Paris, Beauchesne, 1966, 391 p. Voir également J. COLSON, *Prêtres et peuple sacerdotal*, Paris, Beauchesne, 1969, 165 p.

³⁸ M. THURIAN, *Sacerdoce et ministère. Recherche œcuménique*, Taizé, Presses de Taizé, 1970, 285 p.

³⁹ J. COPPENS, « Le sacerdoce chrétien : origines et développement », *Nouvelle Revue Théologique*, 1970, p. 225-224.

⁴⁰ P. GRELOT, « Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale », *Nouvelle Revue Théologique*, 1990, p. 161-182.

Cependant, cette justification se confronte à un obstacle majeur. Comme l'a, en effet, souligné Lemaire à propos de la prêtrise du Christ et de celle du peuple ecclésial, « these two priesthoods are explicitly affirmed in the N.T., while the third priesthood, the *sacerdotium* of the ministry, no longer corresponds to the N.T. language⁴¹ ». Tous les auteurs, Colson, Thurian et Grelot y compris, reconnaissent unanimement que le mot « prêtre » est étranger au vocabulaire ministériel du Nouveau Testament. C'est bien au III^e siècle de notre ère qu'on a récupéré le vocabulaire sacré en parlant de *sacerdos*, le titre vétérotestamentaire des « prêtres » juifs, pour désigner en premier lieu l'évêque⁴². Ce dernier était présenté comme celui qui préside le culte, et à ce titre, il joue un rôle analogue à celui du sacerdoce souverain de l'Ancien Testament et à celui du sacerdoce païen. Et puisqu'à la longue, les presbytres, devenus de fait présidents locaux de petites communautés, présidaient normalement l'eucharistie, ils seront eux aussi appelés « prêtres ». C'est à partir de cette époque que les ministres chrétiens sont considérés comme des hommes du sacré, chargés d'accueillir avec ménagement les pécheurs et d'offrir la messe et des sacrifices pour la rémission de leurs péchés. « Not till the second and third centuries do we find priestly analogies applied to the Christian officers, first to the bishops, then to presbyters and deacons⁴³. »

En fait, le Nouveau Testament tout entier évite intentionnellement les termes profanes de fonction sacerdotale pour désigner les ministères chrétiens, car ils impliquent, selon Küng, une

⁴¹ A. LEMAIRE, « The Ministries in the New Testament: Recent research », *Biblical Theology Bulletin*, 1973. 3, p. 133-166.

⁴² E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981, p. 78-79.

⁴³ J. A. MOHLER, *The Origin and Evolution of the Priesthood: a Return to the Sources*, 1970, p. 31.

relation de domination⁴⁴. Contrairement à la LXX, qui utilise les termes λειτουργία/λειτουργός pour exprimer l'idée d'un ministère professionnel ou sacerdotal sous l'ancienne alliance, les mots caractéristiques dans le Nouveau Testament sont διακονία (service)/διάκονος (serviteur). Ce changement de langage « correspond à un changement doctrinal, puisque dans le N.T., le ministère n'est plus le privilège exclusif de la caste sacerdotale⁴⁵ ». C'est à juste titre que Kraemer insiste sur le fait que « dans l'Église primitive, toute activité ou fonction contribuant à l'édification de la communauté chrétienne était placée dans la catégorie de la *diakonia*⁴⁶ ». C'est bien dans le sens de service que doit se faire la conception évangélique des fonctions ecclésiales. Ceci est d'autant plus important que les écrits néotestamentaires utilisent en parallèle, sans différence de sens majeure, les termes δοῦλος/δουλεύω (serviteur-esclave) et διάκονος/διακονέω (serviteur-ministre) pour représenter l'apostolat comme un service de Jésus-Christ⁴⁷, le modèle par excellence du ministère ecclésial. Le ministre chrétien est au service de Dieu et des autres ; il doit avoir particulièrement l'esprit de service. Congar a raison d'affirmer que la dimension diaconale du ministère chrétien est essentielle⁴⁸. C'est la base même de toute théologie biblique des ministères.

Mais cela dit, peut-on vraiment affirmer que le ministère ecclésial est dépourvu de toute valeur sacerdotale ? Cette fonction n'est pas l'émanation des humains, mais de Dieu. Le ministre chrétien sert la communauté dans un horizon qui dépasse les limites de l'homme. Il

⁴⁴ H. KÜNG, *L'Église*, 1968, p. 259.

⁴⁵ G. S. M. WALKER; R. T. BECKWITH, « Ministère », In : *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 1052-1054.

⁴⁶ H. KRAEMER, *Théologie du laïcat*, Genève, Labor & Fides, 1966, p. 108

⁴⁷ P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, Cerf, 1967, p. 74-80.

⁴⁸ Y. CONGAR, « Le sacerdoce du Nouveau Testament : mission et culte », In : *Les prêtres, décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius*, Paris, Cerf, 1968, p. 233-256.

porte un Évangile qui n'est pas de lui, mais de Dieu. On peut dire, avec l'apôtre Paul, qu'il a reçu la grâce de Dieu d'être « ministre » (λειτουργός) de Jésus-Christ, « exerçant le service sacré [ἱεουργοῦντα] [de l'Évangile de Dieu] afin que les païens lui soient une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit-Saint » (Rm 15.16). Certes, le ministre chrétien n'est pas un intermédiaire entre Dieu et les fidèles, mais dans un sens il se tient devant Dieu pour eux.

Il convient de mentionner ici les travaux de Collins qui font le procès d'une tradition d'interprétation du mot διακονία dans la théologie et la pastorale des églises contemporaines. Collins s'appuie sur le sens de ce terme dans la culture grecque de l'époque néotestamentaire et montre, de manière concluante, que le lexique de διακον- (ια, ος, ειν) dans le Nouveau Testament n'a pas la signification qu'on lui attribue spontanément, à savoir celle de « service du frère, des petits ou des pauvres », c'est-à-dire un « service humble » enraciné dans la charité et la bienveillance.

Nor are the terms inherently part of servile or slavish usage and thus designations of essentially lowly, humble service. Related to the last is the fact that the words never express or connote benevolence towards the recipient of an activity⁴⁹.

Par une revue systématique des usages du terme en grec classique, Collins montre que la notion de διακονία implique toujours un mandat de la part d'une personne ou d'une institution. Au niveau le plus simple, et très marginalement, ce mandat peut être le cas d'un « serviteur de table⁵⁰ ». À plusieurs occasions, il s'agit d'agents de rang social très élevé tels les officiers supérieurs dans le système impérial. Il y a aussi eu de nombreux cas où l'agent est mandaté

⁴⁹ J. N. COLLINS, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 64-65.

⁵⁰ Seulement comme « service des personnes » dans le sens de l'attention qu'un hôte peut avoir envers ses invités et non pas de « servir à table » comme un serveur de restaurant pourrait apporter les aliments aux clients.

pour mener un processus de médiation⁵¹. Fort de ce cadre de significations, Collins propose pour l'utilisation de διάκονος dans un contexte ecclésial les sens suivants : porte-parole du ciel, émissaire dans ou de l'Église, envoyé de la part de Dieu. Collins insiste : « Usage of this colour and subtlety would seem to have rich implications within today's Christian churches for the construction of a ministry of the Word⁵². » C'est la même position que soutient Avis lorsque dans sa réflexion sur le diaconat, il affirme que le mot διακονία comporte des connotations de service, d'autorité et de mission, et est « a God-given, Christ-centred, gospel-focused ministry of proclamation⁵³ ». Cependant, quoique cette révision de la compréhension de διακονία « soit largement acceptée par les biblistes et malgré l'inflexion en ce sens de nombreux articles théologiques, elle n'arrive tout simplement pas à être reçue en pastorale⁵⁴ ». Collins exhorte néanmoins les églises à revenir au sens premier.

If churches today would like to be confident that their ministry is conformable to – not a mirror image of – what the New Testament has to say about it, perhaps their theology of ministry could attempt to re-start from where the Reformers left off⁵⁵.

Le moins que l'on puisse dire, après quarante cinq ans de débats, c'est que les positions demeurent fermement campées. Pour les protestants, le ministre chrétien, donné à l'Église par le seul Médiateur, n'est absolument pas un médiateur sacerdotal entre Dieu et les hommes. Chez les catholiques, en dépit de l'ecclésiologie du peuple de Dieu (*Lumen gentium*) du

⁵¹ J. N. COLLINS, « The Mediatorial Aspect of Paul's Role as *Diakonos* », *Australian Biblical Review*, 1992, 40, p. 34-44. On entend par médiation, une action réalisée au nom d'un autre, pour un autre (homme, ami, roi, maître, dieu).

⁵² J. N. COLLINS, « Theology of Ministry in the Twentieth Century: Ongoing Problems or New Orientations? », *Ecclesiology*, 2012, 8, p. 11-32.

⁵³ P. AVIS, «The Diaconate: a Flagship Ministry? », *Theology and Ministry*, 2013, 2, p. 2.1–2.14.

⁵⁴ M. NEBEL, « La notion néotestamentaire de diakonia. Une difficile reconnaissance », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2012, 1, p. 79-102.

⁵⁵ J. N. COLLINS, « Theology of Ministry in the Twentieth Century », *Ecclesiology*, 2012, 8, p. 11-32.

concile de Vatican II, on continue d'associer la conception « ministérielle » de la prêtrise avec la conception « sacerdotale », au sens de sacrificiel (*Presbyterorum ordinis*, ch. II, 5). Comme l'a noté Lemaire, il faut se rendre à l'évidence que la question sacerdotale est apparemment déplacée par une autre problématique – celle de la diversité ministérielle.

The sacerdotal problematic, which had predominated until recently in the Catholic formulation, tends to be replaced today by a problematic which is more faithful to the N.T. language, that of the ministry or of the ministries⁵⁶.

1.3.3. Ministère ou ministères ?

La question du ministère chrétien et des divers ministères dans l'Église, réglée, du moins théoriquement, dans le protestantisme depuis la Réforme, s'est posée avec persistance dans la tradition catholique à partir des années 1960-1970, « après des siècles de cléricalisme, où les prêtres avaient monopolisé toutes les responsabilités et tous les ministères dans l'Église⁵⁷ ». Du côté des chercheurs catholiques, relevons quatre études significatives.

Premièrement, un travail historique a été réalisé par Lemaire, qui demeure encore une référence. Selon ce chercheur, les pratiques ministérielles dans l'Église reflétaient à peu près le vécu des premières communautés de l'ère apostolique jusqu'à la fin du I^{er} siècle. Mais au II^e siècle, l'Église est passée de la diversité des ministères et de la direction collégiale des presbytres à la forme sociologique de la triple hiérarchie ecclésiale qui s'est conservée pour l'essentiel jusqu'à nos jours⁵⁸. Durant cette période, le mot « évêque », qui se retrouve

⁵⁶ A. LEMAIRE, « The Ministries in the New Testament: Recent Research », *Biblical Theology Bulletin*, 1973, 3, p. 133-166.

⁵⁷ J.-P. ROCHE, *Prêtres-laïcs : un couple à dépasser*, Paris, Atelier, 1999, p. 9.

⁵⁸ A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, 1974, p. 52-56.

souvent au pluriel (ἐπίσκοποι) dans le Nouveau Testament⁵⁹, et qui indique le rôle de surveillance des presbytres, est devenu le titre de président du collège presbytéral. Peu à peu, il se dégage ainsi du collège des presbytres un président qui gardera bientôt seul le titre d'évêque (traduit plus tard par « évêque »), et qui se détachera nettement du collège. Cet évêque va devenir le chef et le représentant de l'Église locale. Une nouvelle catégorie de διάκονος a vu le jour durant cette période : le « diacre ». Ce dernier sera affecté à un ministère social et directement au service de l'évêque⁶⁰. « Les prophètes vont bientôt disparaître à l'occasion des excès de la crise montaniste⁶¹. »

Deuxièmement, dans une œuvre collective entreprise sous la direction de Delorme, une équipe d'exégètes et de théologiens a mené une enquête exégétique suivie d'une réflexion théologique sur tous les textes du Nouveau Testament. Au terme de leur recherche, Delorme et *al.* concluent que tous les écrits néotestamentaires attestent que les premières communautés chrétiennes étaient munies d'une diversité de ministres qui assuraient deux services fondamentaux : celui de la Parole de Dieu et celui de la communion fraternelle. Ils rapportent par ailleurs que « l'institution et la théologie ministérielles qui sont devenues familières dans le catholicisme résultent d'une évolution dont le sens apparaît à l'étude des textes qui en

⁵⁹ Le Nouveau Testament ne fait pas vraiment de distinction entre « presbytres » et « évêques », termes souvent retrouvés au pluriel sauf en 1 Tm 3,2 et Tit 1,7 où le générique singulier est utilisé pour décrire la qualité d'un dirigeant ecclésial.

⁶⁰ A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, 1971, p. 31-35, 96-102.

⁶¹ Le montanisme est un mouvement inspiré par le prophète Montanus, vers l'an 172 AD en Phrygie, qui exalte l'exercice des dons spirituels par les « simples fidèles ». Il fut tout d'abord indistinct de l'Église d'Ignace d'Antioche, mais les évêques ayant perçu ce mouvement comme une menace pour leur autorité montante, le condamnèrent et excommunièrent ses adeptes, dont certains ont même subi le martyre. A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris, Cerf, 1971, p. 52-53.

jalonnent le cours postérieurement au Nouveau Testament⁶². » Néanmoins, ils tiennent au respect des changements considérables du ministère, après l'époque néotestamentaire, dans la répartition et l'articulation des services de l'Église. Ils arguent que ce développement témoigne d'une créativité qui ne peut être mise simplement au compte des tâtonnements inévitables de toute institution sociale à ses débuts, mais qui signale, au plan sociologique, la vitalité profonde et durable d'un organisme qui se définit comme le corps du Christ animé par l'Esprit. Nous sommes d'accord avec eux que « la multiplicité des figures ministérielles dans le Nouveau Testament est un signe de vitalité : les fonctions vitales d'un organisme se manifestent par la variété de ses organes⁶³. » Delorme et *al.* apportent un éclairage sur l'unité dans la diversité des ministères ecclésiaux au I^{er} siècle. Cependant, s'il est vrai que la diversité ministérielle n'est que le reflet de la vitalité du corps du Christ, il est tout aussi certain que la suppression de cette variété d'organes fonctionnels n'est pas sans effet sur la vitalité ecclésiale et qu'elle doit plutôt être perçue comme le signe d'une « asthénie⁶⁴ ». L'œuvre de Delorme et *al.* invite donc à poursuivre les efforts en relisant les expériences présentes et l'histoire passée dans le cadre d'une ecclésiologie qui valorise l'analogie corporelle de l'Église.

Troisièmement, Schillebeeckx observe dans ses recherches que le développement des ministères dans l'Église ne fut pas tant un glissement historique du charisme vers l'institution, mais bien un glissement du charisme de tous vers un charisme spécialisé de quelques-uns. Il

⁶² J. DELORME, « Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 343, 513-514.

⁶³ J. DELORME, « Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 343.

⁶⁴ « Asthénie » vient du grec ἀσθενής qui signifie « faible, malade ». C'est un état de faiblesse générale de l'organisme qui se caractérise par une diminution du pouvoir de fonctionnement. Voir B. COUSTET, *Sémiologie médicale : Apprentissage pratique de l'examen clinique*, Paris, De Boeck Secundair, 2008, p. 28.

concède, d'une manière critique, que la structure hiérarchique en place, telle que la tradition l'a vue s'établir et telle que l'autorité ecclésiastique de l'époque l'a confirmée juridiquement par des canons, se trouve idéologiquement fondée en théologie, mais :

Que l'on situe les lettres d'Ignace dans la première moitié ou dans la seconde moitié du siècle, il faut bien reconnaître que le ministère à trois degrés, évêque-presbytres-diacres, quoique inconnu du Nouveau Testament, est devenu une réalité historique, dès avant la canonisation officielle du Nouveau Testament, mais sans légitimation néotestamentaire. Il relève de décisions historiques⁶⁵.

Le travail de Schillebeeckx apporte la lumière sur le caractère historique, mais extrabiblique de la hiérarchisation ecclésiastique, et invite à relire les pratiques ministérielles dans l'histoire passée et dans le contexte actuel de l'Église à la lumière du Nouveau Testament.

Enfin quatrièmement, Perrot observe, pour sa part, que le vocabulaire ministériel a largement évolué dès son départ. « Qu'il s'agisse des apôtres, des prophètes, des docteurs, des évêques, des serveurs ou des presbytres, chacun de ces mots a évolué selon les lieux et les temps⁶⁶. » Venues d'horizons communautaires différents, ces fonctions ministérielles se sont vite agglutinées ensemble, dès la première période patristique, dans un ministère à trois degrés. Perrot suggère comme raison principale de cette rapide unification des ministères chrétiens le nécessaire souci de l'unité ecclésiale. « Le ministère pastoral institué a pris le relais des apôtres dans la charge de toute l'Église⁶⁷. » Les prophètes s'effaceront dès l'époque de la *Didachè* (fin du I^{er} siècle) environ. Les docteurs verront leur tâche d'enseignant reprise par les

⁶⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, 1987, p. 82, 133-192, 230.

⁶⁶ C. PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, 2000, p. 254-255.

⁶⁷ Voir l'œuvre collective à laquelle Perrot a participé : J. DELORME, « Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 343.

épiscopos et les presbytres-épiscopos. Si Perrot semble s'accommoder de la situation, devant une évolution aussi rapide, il se pose également de nombreuses questions qui plaident en faveur d'une reprise du problème des ministères chrétiens de la Parole. Il s'intéresse plus particulièrement au rôle des docteurs, c'est-à-dire, selon lui, les théologiens et les exégètes dans l'Église :

L'insistance portée désormais sur une nécessaire directivité des églises n'a-t-elle pas quelque peu éclipsé l'annonce de la Parole ? [...] Depuis les Pères de l'Église au moins [...] tout se passe parfois comme si l'ouvrage théologique relevait seulement du pasteur ou de l'évêque, quitte à reléguer les théologiens parmi des experts occasionnels. Là encore, l'office doctoral, connu à l'époque de Paul, mériterait d'être davantage mis en relief selon sa spécificité propre, qui n'est pas directement celle d'un pasteur⁶⁸.

La question légitime est maintenant : si les docteurs (dont fait partie Perrot) ont une spécificité propre qui n'est pas celle d'un pasteur, la même remarque n'est-elle pas vraie *mutatis mutandis* pour les apôtres, les prophètes et les évangélistes ? Chaque ministre assume une fonction vitale qui représente une part unique de la totalité fonctionnelle. Si les διδάσκαλοι méritent d'être davantage valorisés dans l'Église, pourquoi les autres ministères de la Parole attestés par le Nouveau Testament ne mériteraient-ils pas le même traitement ? Les réflexions de Perrot montrent qu'il y a aussi besoin de développer davantage sur le sens premier des termes ἀπόστολος, προφήτης, εὐαγγελιστής et leurs implications aujourd'hui, afin de mieux saisir la place des apôtres, des prophètes et des évangélistes contemporains dans le corps ecclésial. L'essentiel est que ces fonctions soient judicieusement remplies.

⁶⁸ C. PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, 2000, p. 257-258.

En somme, la problématique du « ministère ou ministères » a connu beaucoup de progrès chez les catholiques surtout après le concile de Vatican II (1962-1965) qui avait repris le thème du sacerdoce commun de tous les baptisés développé au XVI^e siècle par Luther⁶⁹. Depuis lors, il y a de plus en plus consensus dans la réflexion théologique catholique sur les ministères par la double participation au sacerdoce du Christ⁷⁰. La première établit, en vertu de l'ordination sacramentelle, les ministères ordonnés d'évêques, de prêtres et de diacres. La deuxième, qui s'enracine dans le baptême, et qui habilite à annoncer l'Évangile du Christ, prépose les ministères laïcs. Cela fait maintenant consensus avec la position protestante selon laquelle tout baptisé est « consacré prêtre » par son baptême et « a sa part de responsabilité dans la mission commune de l'Église au service du Christ⁷¹ ». Les laïcs catholiques peuvent désormais assumer des fonctions ecclésiales, tout en restant dans leur situation séculière⁷². Si dans les faits, plusieurs églises catholiques locales confient des charges pastorales à des laïcs, il n'y a pas encore à proprement parler de ministres laïcs. Très récemment, le théologien québécois Faubert écrit :

Le catholicisme québécois est fortement marqué par la figure du curé, présent à tous les aspects de la vie de sa paroisse. Alors que nous cherchons à mettre en place des équipes pastorales aux charismes diversifiés, dans une responsabilité partagée de l'animation des communautés, on observe encore la tendance à tout faire reposer sur lui et à comprendre l'apport des autres agents et ministres comme aide à son ministère. On peine à voir émerger une figure d'Église véritablement pluri-ministérielle⁷³.

Il n'y a pas vraiment de valorisation de ministères laïcs. « Les expressions utilisées dans les mandats désignent davantage la fonction [...] et un champ de travail assez précis, qu'elles

⁶⁹ M. LUTHER, *À la noblesse chrétienne de la Nation allemande*, In : *Œuvres tome II*, 1966, p. 84-85.

⁷⁰ M. PELCHAT, « Empirisme des pratiques et normativité de la théologie : le cas des laïcs en responsabilité pastorale », In : *Les approches empiriques en théologie*, Québec, Collection Théologies pratiques, 1992, p. 33-49.

⁷¹ S. GAMBAROTTO, *Pour une croissance de l'Église locale : démarches et enjeux*, Lyon, Olivétan, 2001, p. 34.

⁷² B. SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p.115-131.

⁷³ A. FAUBERT, « Montréal : Vivre l'Église en ses transformations », *Lumen Vitae*, 2012, 1, p. 93-100.

ne portent sur un statut personnel bien défini⁷⁴. » Certains experts, comme Sesboüé, plaident pour la reconnaissance des ministres laïcs catholiques, car « ils sont devenus de fait des coopérateurs des évêques, à côté des prêtres⁷⁵ ». Récemment, Theobald a proposé de remettre en valeur le vocabulaire paulinien des « collaborateurs », selon le mot grec συνεργός⁷⁶. Autrement dit, du côté catholique, malgré le consensus théologico-exégétique, il existe un écart entre théorie et pratique. En théorie, il y a des ministères, au pluriel, mais en pratique on retourne constamment vers le ministère, au singulier.

Cette situation se rapproche de ce que l'on observe dans les églises protestantes où on utilise également les termes de pasteur, d'évêque, d'ancien, de diacre, sans toutefois leur donner le même sens. On y insiste sur le ministère commun des fidèles et sur la diversité ministérielle, mais la réalité de la charge ecclésiale repose sur le pasteur. Les chercheurs protestants sont d'accord pour affirmer que la distinction prêtres-laïcs appartient à l'ancienne alliance, mais dans la pratique, les églises protestantes aussi sont cléricales.

Le malheur du protestantisme allemand vient de ce que, dès la Réformation, il soit devenu une Église de pasteurs. L'Église qui avait pourtant découvert le sacerdoce de tous les croyants, n'a jamais réussi à faire de ses laïcs des collaborateurs spontanés et conscients de leurs responsabilités [...] En gros, elle est restée cléricale, une Église de pasteurs⁷⁷.

De ce côté, relevons deux études significatives. Premièrement, les recherches de Crespy ont montré que sur le plan de la pratique des ministères ecclésiastiques, la Réforme du XVI^e siècle

⁷⁴ M. PELCHAT, D. ROBITAILLE, *Ni curés ni poètes : les laïques en animation pastorale*, Montréal, Médiaspaul, 1993, p. 133.

⁷⁵ B. SESBOÛÉ, « Les animateurs pastoraux laïcs. Une prospective théologique », *Études*, 1992, p. 253-265.

⁷⁶ C. THEOBALD, *Présence d'Évangile II*, Paris, Atelier, 2011, p. 193.

⁷⁷ E. BRUNNER, « La situation de l'Église et sa mission présente », In : *Redressements. Voix de la Suisse alémanique sur les problèmes actuels de la foi et de la vie dans l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1943, p. 13.

n'a pas encore tenu ses promesses. Ce chercheur observe que même si les quatre ministères – pasteurs, docteurs, anciens, diacres – proposés par Calvin existent encore théoriquement aujourd'hui, il faut se rendre à l'évidence que le mythe du retour à une Église primitive a joué comme une sorte de tabou pour freiner les tentatives de redistribution des fonctions. Le ministère du docteur ne s'est pas développé et s'est pratiquement réduit à la profession d'enseignant dans les instituts bibliques et les facultés de théologie. La fonction doctorale ecclésiale sera même abandonnée ultérieurement pour en confier le rôle aux pasteurs. Quant aux anciens et aux diacres, ils s'occupent plus de services administratifs et communautaires. Manifestement, dira Crespy, le pasteur protestant d'aujourd'hui n'a pas plus de rapports avec ce que le Nouveau Testament entend sous ce nom, qu'un évêque catholique, orthodoxe ou anglican d'aujourd'hui n'en a avec l'ἐπίσκοπος du I^{er} siècle. Il est le seul ministre de l'église, à la fois pasteur, docteur, évangéliste, revivaliste, etc. Devant l'ampleur de la situation, qu'il qualifie d'explosive pour les pasteurs, Crespy s'exclame :

Un pasteur ne peut plus être un docteur au courant de la culture et des méthodes pédagogiques, un diacre connaissant tout ce qui concerne la santé physique, sociale et psychique des hommes, un ancien apte à suivre chaque paroissien dans sa vie professionnelle et familiale et, en plus, un pasteur averti de la théologie d'aujourd'hui⁷⁸.

Les fonctions ministérielles de la Parole sont différentes les unes des autres, et chacune d'elles fait l'objet d'une désignation qui en délimite l'essence. Le travail de Crespy met en évidence les limites de la triade ministérielle dans les traditions protestantes, aussi, et montre que la Réforme du XVI^e siècle n'a pas tant réformé les ministères dans l'Église. Sa réflexion

⁷⁸ G. CRESPIY, *Les ministères de la réforme et la réforme des ministères*, 1968, p. 10-11, 31-39, 63.

mérite d'être poursuivie dans le but d'élucider l'importance de la diversité et de la complémentarité des ministères dans la dynamique ecclésiale.

Deuxièmement, Kuen, dans sa réflexion sur les ministères dans l'Église, constate que la distinction entre clergé et laïcs est une réalité présente dans les églises protestantes aussi. Il s'accorde avec Mehl pour parler d'une opposition entre pasteurs et laïcs que le protestantisme s'est efforcé de réduire, sans toujours y parvenir pleinement. Kuen souligne que cet état de fait contraste fortement avec « le Nouveau Testament [qui] envisage les ministères dans la perspective de corps, c'est-à-dire d'une pluralité de fonctions diverses et complémentaires⁷⁹ ». Selon lui, l'image du corps montre très clairement la présence d'une pluralité de ministères principaux et d'une grande multiplicité de fonctions et de services dans l'Église. Il soutient que Christ n'a pas établi un chef unique pour diriger chaque communauté locale, mais un groupe d'hommes collectivement responsables. Kuen plaide qu'une révision du fonctionnement des ministères est une question de vie ou de mort pour l'Église, d'autant plus que la vie ecclésiale ne peut se développer selon les lignes bibliques que lorsque le cadre communautaire dans lequel elle s'épanouit est, lui aussi, conforme au modèle biblique. Les travaux de Kuen apportent des éléments importants et invitent à poursuivre les efforts en relisant les pratiques ministérielles dans l'histoire passée de l'Église à la lumière du Nouveau Testament et dans le cadre d'une ecclésiologie qui prend en compte l'analogie corporelle de l'Église.

En tout état de cause, il résulte de ce tour d'horizon de la question de « ministère ou ministères » que les communautés chrétiennes du I^{er} siècle étaient dotées d'une diversité de

⁷⁹ A. KUEN, *Ministères dans l'Église*, Saint-Légier, Emmaüs, 1983, p. 205.

ministères qui assuraient fondamentalement le service de la Parole et celui de la communion fraternelle. À la fin du II^e siècle, l'Église est passée de la diversité ministérielle et de la direction collégiale des presbytres à une hiérarchie ministérielle à trois degrés. Malgré la redécouverte du thème du sacerdoce commun de tous les baptisés par la Réforme de Luther, au XVI^e siècle, et sa reprise par le concile de Vatican II, au XX^e siècle, la réalité de la charge ecclésiale repose encore sur le pasteur protestant tout comme elle repose sur le prêtre-curé catholique. On peine à voir émerger dans les églises une figure véritablement pluri-ministérielle, quoiqu'on insiste beaucoup sur le ministère commun des fidèles et sur la diversité ministérielle dans l'Église. Si on valide cette prémisse de la nécessité d'une pluralité ministérielle, il devient urgent de caractériser de manière plus fine ces ministères pluriels à promouvoir.

1.4. Hypothèse et objectifs de recherche

L'exploration du traitement du thème des ministères ecclésiaux dans le monde de la recherche permet de dégager deux constats dans lesquels s'enracinera notre hypothèse de recherche. *Primo*, il y a depuis peu consensus que charismes et institutions sont nécessaires à l'Église. La santé du corps ecclésial réclame non point qu'on supprime la tension entre ces deux dimensions, mais qu'on la maintienne dans un équilibre vivant. Toutefois, à travers les débats sur « charisme ou institution », très peu de chercheurs posent la question de l'articulation entre ministères charismatiques et ministères institutionnels. Comment articuler la multitude des charismes individuels avec les ministères particuliers pour une vitalité ecclésiale optimale ? *Secundo*, les chercheurs sont unanimes sur le fait que l'Église chrétienne était, à l'origine, munie d'une diversité de ministères de la Parole et de ministères de direction. Toutefois, dans

les débats autour de « ministère ou ministères », la question de l'importance de la diversité des ministères de la Parole pour la vitalité ecclésiale n'a pas été, ou peu, abordée.

Notre hypothèse est que le modèle d'édification ecclésiale esquissé en 1 Co 12–14 et développé en Ép 4,1-16, et dans lequel la dynamique ecclésiale repose sur la diversité des dons spirituels et sur la pluralité des fonctions ministérielles, n'aurait jamais été vraiment compris et testé, et qu'il pourrait devenir une clé pour instiller une nouvelle dynamique de croissance aux églises. Comme pour tout organisme vivant, la croissance de l'Église devrait être un résultat naturel de la bonne santé fonctionnelle du corps ecclésial. L'état de la question a montré que la problématique du ministère ecclésial était fort populaire en exégèse et en histoire du christianisme dans les décennies 1970 et 1980, mais qu'elle est délaissée depuis 20 ans. La présente thèse entend la remettre à l'avant-plan, par un angle nouveau inspiré à la fois de l'approche herméneutique et de la méthode d'analyse rhétorique. Il s'agira de faire, à la lumière du Nouveau Testament, une analyse des besoins fonctionnels vitaux du corps ecclésial en vue d'offrir des pistes pour l'identification et la mise en valeur des mécanismes de la croissance intégrale de l'Église. Le sujet est pertinent autant pour les communautés chrétiennes plus traditionnelles que pour les communautés évangéliques qui sont toutes à la recherche de meilleures façons de faire pour accomplir leur mission.

L'objectif général de ce travail est de construire un modèle d'édification ecclésiale qui prend en compte l'analogie corporelle d'unité dans la diversité de l'Église, présentée dans le Nouveau Testament. Plus spécifiquement cette recherche vise à :

a) Élucider, à partir de 1 Co 12–14 et Ép 4,1-16, d'une part, l'importance de la diversité des charismes et des ministères dans la dynamique ecclésiale, et d'autre part, la nécessité d'une

bonne coordination entre les actions des divers ministres et celles des membres du corps ecclésial, pour une croissance intégrale autant spirituelle que numérique.

b) Construire un modèle d'édification ecclésiale qui respecte les intuitions ministérielles trouvées dans le Nouveau Testament et chez Paul en particulier.

c) Faire une analogie critique avec certains modèles de croissance ecclésiale trouvés dans la littérature scientifique.

1.5. Cadre conceptuel de la recherche

1.5.1. Le concept de corps du Christ

Notre réflexion se fonde sur le concept de corps du Christ largement utilisé dans le Nouveau Testament pour désigner l'Église chrétienne. Nous en faisons ici seulement un traitement très sommaire qui sera repris au paragraphe 2.3.1 et au cours de l'analyse des textes de 1 Co 12–14 et d'Ép 4,1-16. Selon Dunn, « this in fact is the dominant theological image in Pauline ecclesiology⁸⁰ ». L'apôtre Paul explique qu'en obtenant le pouvoir de devenir enfants de Dieu et ainsi, participants au « corps eucharistique » du Christ, les croyants chrétiens sont incorporés au « corps ecclésial » du Christ (1 Co 10,16-17). Il enseigne que c'est l'Esprit qui intègre tous les chrétiens au « corps pascal » du Christ comme ses propres membres unis au Christ (1 Co 12,12-13.27). Paul parle également de la communauté ecclésiale comme étant le corps (σῶμα) du Christ, dans lequel les croyants sont membres les uns des autres, chacun

⁸⁰ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1998, p. 548.

opérant une fonction qui lui est propre (Rm 12,4-8)⁸¹. Christ lui-même est inclus dans cette analogie organique comme étant la tête (κεφαλή) de l'Église, qui est son corps (Col 1,18), et dont il est aussi la source de développement (Ép 4,16 ; Col 2,19).

1.5.2. L'herméneutique

L'herméneutique est définie comme la « théorie de l'interprétation⁸² » et de la « compréhension d'un discours étranger⁸³ ». Cette approche croit que la compréhension d'un texte n'est pas une activité atomique et que la lecture même d'un texte ne se fait jamais de façon objective ou neutre. Et puisque « le lecteur est absent à l'écriture et que l'auteur est absent à la lecture⁸⁴ », il faut réfléchir à la façon de comprendre, à ce qu'on comprend et aux différentes conditions de la compréhension. Une des finalités de toute herméneutique est la lutte contre la distance culturelle. En ce sens, le travail interprétatif rapproche le lecteur de l'auteur, l'amène à « se comprendre devant le texte » et à s'appropriier le sens du texte, non pas comme l'appropriation d'une proposition du monde derrière le texte, comme le serait une intention cachée à reconstituer, mais une proposition qui se situe devant lui et qui l'interpelle, comme ce que l'œuvre découvre et révèle. Ou mieux encore, « dans le récit, et non à côté, ni en deçà, au devant du texte certes, mais par le texte⁸⁵ ». On peut accéder à la compréhension du texte par de multiples outils méthodologiques tels que l'analyse historico-critique, l'analyse structurelle,

⁸¹ A. KUEN, *Ministères dans l'Église*, 1983, p. 21.

⁸² W. G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris, Cerf, 1995, p. 7-8.

⁸³ F. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 170.

⁸⁴ P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 116-117, 139, 153.

⁸⁵ A. FORTIN-MELKEVIK, « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie », *Laval théologique et philosophique*, 1993, 49, p. 223-231.

la sémiotique, l'analyse narratologique, l'analyse discursive, l'analyse rhétorique, etc. « La coordination de ces multiples instruments au cœur de l'interprétation sera formalisée dans l'arc herméneutique⁸⁶ » sur lequel Ricœur situe d'abord la précompréhension, ensuite l'explication du texte et enfin le moment de la compréhension médiatisée.

Une perspective résolument herméneutique pourra donc nous permettre de faire le rapprochement entre l'importance de la diversité des ministères dans la croissance ecclésiale aujourd'hui, d'une part, et les textes bibliques d'hier, d'autre part, ces textes étant lus et actualisés aujourd'hui, de manière à activer notre réflexion. En effet, la croissance de l'Église renvoie aux personnes, aux relations entre elles et avec leur environnement social. Or, les personnes et les organisations évoluent et leurs besoins changent constamment. Dans de telles circonstances, « comprendre », à partir du Nouveau Testament, comment chaque ministère contribuait de manière unique à la croissance du corps ecclésial au I^{er} siècle semble davantage pertinent lorsqu'on cherche à savoir comment outiller l'Église aujourd'hui, au XXI^e siècle, afin de lui permettre de mieux faire face à des besoins analogues, mais pas nécessairement identiques. Mieux expliquer et donc comprendre les textes (en pastichant le leitmotiv de Ricœur) nous permettra de mieux nous comprendre nous-mêmes (rejoignant ainsi le même Ricœur).

Autrement dit, nous nous situons dans la ligne du courant qu'on a nommé *théologie herméneutique* (Geffré, Schillebeeckx). En faisant « une corrélation critique entre l'expérience

⁸⁶ A. FORTIN-MELKEVIK, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *Laval théologique et philosophique*, 1996, 52, p. 327-338.

de la communauté chrétienne primitive et notre expérience historique d'aujourd'hui⁸⁷ », et en voulant construire cette analogie de manière conséquente et nuancée, nous prenons en compte l'historicité de la théologie paulinienne au I^{er} siècle et l'historicité de notre propre discours, au XXI^e siècle, avec la conscience de la distance historique et de la nécessité d'opérer une traduction du langage et de la praxis du I^{er} siècle, incarnés dans une culture spécifique distincte de la nôtre, dans un langage et une praxis pertinents pour notre époque et notre culture. Pour ce faire, nous allons essayer de pratiquer un discernement entre le message paulino-chrétien comme signifié permanent – c'est-à-dire la structure constante de l'expérience chrétienne fondamentale – et les schèmes culturels dans lesquels ce message a été livré.

1.6. Stratégies méthodologiques

1.6.1. Choix du corpus

Deux péricopes importantes du corpus paulinien (1 Co 12–14 et Ép 4,1-16) sont retenues pour construire le modèle d'édification ecclésiale. Remarquons que Rm 12 aurait pu constituer une troisième péricope clé. Nous estimons, à la suite de Schillebeeckx⁸⁸, que ces textes sont les plus riches et les plus profonds sur la croissance du corps du Christ. Les deux passages choisis seront interprétés dans cette thèse suivant la méthode d'analyse rhétorique.

⁸⁷ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 8, 20.

⁸⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, 1981, p. 27-28.

1.6.2. Analyse rhétorique

Tandis que la rhétorique « se définit comme l'art de la persuasion⁸⁹ », l'analyse rhétorique est quant à elle une approche méthodologique qui étudie le contenu d'un discours écrit ou oral en tenant compte de sa situation socioculturelle, puisque celle-ci en conditionne l'argumentation. Cette approche suppose que pour comprendre un discours il est important de mettre au jour sa composition. Dans notre thèse, nous étudierons, pour chacune des deux péripécies, la situation rhétorique, c'est-à-dire « the type of the situation in which the text appears to be aimed to function as appeal or argument⁹⁰ ». Elle se compose de l'image que l'auteur du discours semble présupposer de l'auditoire (*reality*), des attentes de l'auditoire (*audience*) et des intentions de l'orateur (*rhetor*). Comme l'a noté Gorrell, « the fitting response to any given rhetorical situation results from the interactions of all its components – rhetor, audience, and reality⁹¹ ». Nous examinerons également l'arrangement du matériel dans les textes, les hypothèses, les subdivisions, l'effet persuasif de chaque partie et la manière dont ces parties agissent ensemble pour répondre à la situation rhétorique.

Pour retracer comment Paul amène ses auditeurs à reconnaître leur situation, à la définir et à la modifier comme il le souhaite, nous procéderons à un examen détaillé de la manière dont l'apôtre utilise l'*inventio*, la *dispositio* et l'*elocutio* en 1 Co 12–14 puis en Ép 4,1-16. L'*inventio* consiste à trouver les arguments propres à rendre la cause convaincante et la

⁸⁹ J. DUHAIME et O. MAINVILLE, *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 163.

⁹⁰ L. THURÉN, *Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield, Sheffield Academic, 1995, p. 32-71.

⁹¹ D. GORRELL, « The Rhetorical Situation Again: Linked Components in a Venn Diagram », *Philosophy and Rhetoric*, 1997, 30, p. 395-412.

dispositio ordonne et répartit ces arguments. Quant à l'*elocutio*, elle correspond au style qui adapte des mots et des phrases appropriés à ce que l'*inventio* fournit⁹². La *dispositio* ou l'arrangement du discours peut, selon le genre rhétorique (juridique, délibératif, épideictique)⁹³, comporter jusqu'à cinq parties : l'*exordium* (exorde), la *narratio* (narration), la *propositio* (proposition), la *probatio* (preuve) et la *peroratio* (péroraison).

On a souvent reproché à ceux qui ont adopté l'analyse rhétorique la trop grande rigidité de l'application du modèle rhétorique aux épîtres pauliniennes. Pour Aletti, l'erreur de la plupart de ces études consiste à croire que l'argumentation de Paul respecte littéralement la *dispositio* des manuels de rhétorique. Cet auteur soutient qu'à l'intérieur de la macrostructure des lettres de Paul, il est possible de repérer plusieurs unités rhétoriques régies par différentes thèses. Aletti est d'avis que la voie la plus sûre pour effectuer l'analyse rhétorique d'une épître paulinienne n'est pas de chercher à faire coïncider le texte avec un modèle rhétorique qu'il est censé reproduire fidèlement, « mais de déterminer les micro-unités argumentatives et les thèses ou *propositiones* qui les régissent et que les faits, puis les preuves ont pour fonction de soutenir⁹⁴ ». Méthodologiquement, dit-il, il est plus avantageux de démontrer la *dispositio* du texte et les mécanismes de son argumentation avant de se prononcer sur le genre rhétorique que de faire l'inverse. Nous devons avouer que là-dessus nous nous situons assez près d'Aletti. Il nous semble tout à fait juste que si l'on peut montrer qu'un discours de Paul se déroule à la

⁹² O. MAINVILLE, « La rhétorique gréco-romaine », In : *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 163-164.

⁹³ Le genre judiciaire porte sur un litige, le genre délibératif sur une discussion à teneur persuasive ou dissuasive relativement à une décision à prendre et le genre épideictique vise à faire un éloge ou à formuler un blâme.

⁹⁴ J.-N. ALETTI, « La présence d'un modèle rhétorique en Romains : Son rôle et son importance », *Biblica*, 1990, 71, 1, p. 1-24. Aussi J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991, p. 33-34.

manière d'une argumentation rhétorique et en suit les règles, il faut d'abord repérer les unités argumentatives et déterminer la logique de leur succession. Certes, dans leurs directives sur la composition d'un discours, les manuels anciens de rhétorique traitent successivement de l'*inventio*, de la *dispositio* puis de l'*elocutio*. Cependant, dans l'analyse d'un texte donné, il vaut mieux suivre l'ordre inverse. Pour facilement repérer les raisons de son écriture et le genre choisi par l'auteur afin de rendre la cause convaincante, il faut d'abord déterminer les unités argumentatives en voyant comment elles s'enchaînent et s'articulent.

1.7. Plan de la thèse

Cette thèse comporte huit chapitres. Le présent chapitre I introduit la thèse par son enracinement, la problématique traitée, un état de la question, l'hypothèse et les objectifs de recherche, le cadre conceptuel ainsi que les stratégies méthodologiques. Le chapitre II est consacré au contexte rédactionnel, au contexte socioculturel et à la situation rhétorique de la lettre de 1 Co. Dans le chapitre III, consacré à l'analyse de la péricope 1 Co 12–14, nous procédons à une analyse structurelle du texte puis à son analyse rhétorique. Le chapitre IV est consacré aux contextes rédactionnel, socioculturel et à la situation rhétorique d'Ép. Dans le chapitre V, consacré à l'analyse d'Ép 4,1-16, nous effectuons une analyse structurelle du texte suivie de son analyse rhétorique. Dans le chapitre VI, les enseignements tirés de l'analyse des deux textes pauliniens sont utilisés pour construire un modèle d'édification ecclésiale. Au chapitre VII, nous proposons une analogie critique entre ce modèle et des modèles de croissance proposés aux églises. Le chapitre VIII récapitule les principales conclusions de cette étude et identifie les futures perspectives de recherche.

PREMIÈRE PARTIE.

ANALYSE EXÉGÉTIQUE DE 1 CORINTHIENS 12–14

Cette première partie présente d'abord une discussion sur le contexte et la situation rhétorique de 1 Co – afin de nous faire une tête sur le problème auquel le discours rhétorique de 1 Co répond – et ensuite, une analyse rhétorique de la péricope 1 Co 12–14.

Chapitre II – Contexte et situation rhétorique de 1 Co

2.1. Le contexte rédactionnel de 1 Co

1 Co est attribuée à Paul dès ses premiers versets. Peu de commentateurs contestent son authenticité¹. Paul annonça l'Évangile pour la première fois à Corinthe au cours de son deuxième voyage missionnaire, probablement en 50 ou 51 apr. J.-C.². Tel que rapporté par Luc en Ac 18,1-18, il s'était installé dans la ville, en s'associant avec Aquilas et Priscille, des fabricants de tentes comme lui. Il s'adonnait à son métier au cours de la semaine et prêchait les jours de sabbat dans la synagogue. Lorsque Silas et Timothée l'eurent rejoint, Paul se consacra à la prédication et à l'enseignement de la Parole de Dieu à plein temps, cherchant à persuader Juifs et Grecs que Jésus était le Messie promis. Il subit de la part des Juifs une telle opposition qu'il dut se déplacer dans la maison de Justus, contiguë à la synagogue. Plusieurs Corinthiens crurent en Jésus, incluant Crispus, le chef de la synagogue, et toute sa famille. Paul demeura sur place un an et demi, enseignant la Parole aux Corinthiens, et posant le fondement unique, Jésus-Christ (1 Co 3,10-11). En ce moment, des Juifs se soulevèrent contre lui et le menèrent devant le tribunal du proconsul romain Gallion, mais leur manœuvre échoua.

Une fois l'Église établie, Paul quitta Corinthe, avec Aquilas et Priscille, pour Éphèse. Là, il laissa ses compagnons et se rendit d'abord à Jérusalem, ensuite à Antioche, puis revint à Éphèse. Pendant ce temps, d'autres ministres étaient venus à Corinthe bâtir sur le fondement

¹ Voir un état de la question chez R. F. COLLINS, *First Corinthians*, Collegeville, Liturgical Press, 1999, p. 10-14.

² J. H. HAROP, « Corinthe », In : *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 357.

que Paul avait posé. À partir des données de 1 Co et des Actes, on déduit qu'un certain Apollos, qu'on peut qualifier de « docteur », y avait œuvré (1 Co 3,6 ; Ac 18,24–19,1), et probablement l'apôtre Pierre aussi, puisque 1 Co 1,12 mentionne des partisans de Céphas aux côtés de ceux d'Apollos et de Paul à Corinthe. À Éphèse, Paul entreprit un très fructueux ministère de deux ans et demi³. C'est au cours de ce séjour à Éphèse qu'il correspond avec la communauté de Corinthe (1 Co 16,8). Depuis la fin du XIX^e siècle, les péripéties de cette correspondance sont reconstituées de manière hypothétique à travers des allusions glanées en 1–2 Co. Diverses théories de compilation ont ainsi vu le jour⁴. Paul aurait écrit aux Corinthiens d'abord une lettre aujourd'hui disparue, mentionnée en 1 Co 5,9-11, apparemment en réponse à des informations venant de la communauté de Corinthe (1 Co 5,13b). L'Église lui aurait répondu en envoyant une lettre comportant des questions (1 Co 7,1), probablement portée par les délégués Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus (1 Co 16,17). De façon concomitante, Paul aurait reçu également des informations des gens de la maison de Chloé à propos de divisions intestines dans la communauté (1 Co 1,11). D'autres passages suggèrent que Paul a eu encore d'autres sources d'information (1 Co 5,1 ; 11,18 ; 15,12). La lettre que Paul a écrite à l'Église de Corinthe, pour répondre à leurs questions et pour régler les situations qui lui sont rapportées, est celle que nous appelons 1 Corinthiens. Pour sa datation, on dispose d'une inscription adressée aux habitants de Delphes, portant un rescrit de l'empereur Claude, et mentionnant le proconsulat de Gallion en Achaïe au cours d'une période qui couvre les sept

³ D. A. CARSON, D. J. MOO, *Introduction au Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2007, p. 387.

⁴ Voir un résumé des hypothèses de Hagge, Clemen, Weiss, Goguel et autres chez C. JACON, *La sagesse du discours : analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 7.

premiers mois de l'an 52 apr. J.-C.⁵. Gallion serait probablement entré en fonction le 1^{er} juillet 51 ou 52. Sa mention permet de situer Ac 18,12 entre le milieu de l'an 51 et l'an 52 apr. J.-C., et la rédaction de 1 Co durant le séjour de deux ans de Paul à Éphèse (Ac 19,10), probablement en l'an 53 ou 54 apr. J.-C. À cette époque, Paul a sans doute entretenu avec les Corinthiens une correspondance soutenue et régulière. « Dans sa presque totalité, le contenu de 1 Co est déterminé par des questions directes des Corinthiens ou par des nouvelles que l'apôtre a reçues de Corinthe⁶. » Nombre de sections commencent par περί (au sujet de), se référant aux questions des Corinthiens (7,1.25 ; 8,1 ; 12,1 ; 16,1.12).

En somme, nous considérons que 1 Co est une épître authentique de Paul. Son occasion est la rédaction d'une lettre que Paul adresse aux Corinthiens pour répondre à leurs questions et pour réagir à des informations qui lui sont parvenues de diverses sources sur l'existence de divisions intestines et de problèmes éthiques dans la communauté.

2.2. Le contexte socioculturel de 1 Co

La ville de Corinthe, détruite en 146 av. J.-C. par le général romain Mummius, fut reconstruite en 46 av. J.-C. par Jules César en tant que colonie romaine sous le nom de *Laus Iulia Corinthensis*. Constituée donc à l'origine d'un noyau de colons romains, la nouvelle ville ressemblait plus à une ville romaine qu'à une cité grecque. Comme le résume si bien Garland, « when Paul visited, the city was geographically in Greece but culturally in Rome⁷ ».

⁵ D. A. CARSON, D. J. MOO, *Introduction au Nouveau Testament*, 2007, p. 413.

⁶ F. VOUGA, « La première épître aux Corinthiens », In : *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 210.

⁷ D. E. GARLAND, *1 Corinthians*, Grand Rapids, Baker, 2003, p. 3.

L'influence romaine est manifeste par le fait que des noms romains, tels que Crispus, Gaius, Titius Justus, Fortunatus et Achaicus, sont associés avec Corinthe dans le Nouveau Testament (1 Co 1,14 ; 16,17). En raison de sa position stratégique, au carrefour des routes terrestres, reliant le nord de la Grèce au sud, et des principales routes maritimes allant de l'est à l'ouest, la ville a rapidement regagné en importance. En 27 av. J.-C., Auguste en fit la capitale de la nouvelle province romaine d'Achaïe. Elle offrait la possibilité d'y faire fortune et d'y acquérir le pouvoir⁸. Il s'y installa, comme répandu dans tout l'Empire, un système de relation patron-client qui attirait les arrivistes. Corinthe devint ainsi un pôle d'attraction des individus qui avaient de l'ambition sociale. De puissants patrons fournissaient argent, contacts et moyens d'intégration à leurs clients, en échange de leur loyauté et de leur engagement à promouvoir la réputation des patrons. À cette structure d'arrivisme et de quête de statut, s'était mêlée la longue tradition rhétorique du monde grec, pour faire des rhéteurs, des héros et de leurs auditoires, des admirateurs. Un ensemble d'attentes liées à cette tradition rhétorique déterminait la réponse d'un auditoire à un orateur. Selon Winter :

Perspective audiences noted whether the structure of a particular oration conformed to the canons laid down in the rhetorical handbooks. It was also their expectation that an orator would have a charismatic presence, including a striking physique, a well-resonated voice, an impressive wardrobe, and a commanding presence⁹.

Il est manifeste dans la lettre de Paul que les Corinthiens, dont la foi n'avait pas encore transformé la vision du monde reçue de la culture environnante, se laissaient encore façonner par ces différentes pressions sociales. À maintes reprises, Paul a évalué les divisions et les

⁸ D. A. CARSON, D. J. MOO, *Introduction au Nouveau Testament*, 2007, p. 393.

⁹ B. W. WINTER, « Is Paul Among the Sophists? », *Reformed Theological Review*, 1994, 53, p. 28-38.

rivalités parmi les Corinthiens comme étant un reflet du modèle social et de l'orientation culturelle du monde environnant (1 Co 1,20 ; 2,12 ; 3,3.4.18.19.20).

Par ailleurs, la ville antique de Corinthe avait la réputation d'être le centre de tous les vices. D'une part, on y pratiquait la prostitution cultuelle en l'honneur d'Aphrodite, la déesse de l'amour¹⁰. Le culte du temple d'Aphrodite avait donné naissance à la proverbiale immoralité de Corinthe¹¹. Selon Kittel, « the main cause of prostitution is the Greek view of life which regards sexual intercourse as just as natural, necessary and justifiable as eating and drinking¹² ». Les Grecs ne voyaient aucun mal à la liberté sexuelle. Les immoralités sexuelles étaient généralement acceptées dans la culture grecque antique. Ces mœurs illustrent les situations de débauche, d'inceste, d'adultère, de prostitution et d'homosexualité dénoncées par Paul en 1 Co 5,1-12 et 6,9b-10. D'autre part, il y avait une longue tradition du divorce dans le monde grec. Lorsque Paul, citant Jésus, recommandait que la femme ne se sépare pas de son mari, et que le mari ne répudie pas sa femme (1 Co 7,10-11), il enseignait quelque chose de nouveau aux croyants corinthiens, encore immatures, et à la société grecque.

En résumé, nous retenons que le contexte socioculturel de 1 Co est celui d'un environnement dominé par l'arrivisme, l'autopromotion, la sagesse du monde, les vices sexuels et les valeurs rhétoriques.

¹⁰ D. R. de LACEY, « Corinthiens, Épîtres », In : *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 358-363.

¹¹ J. MORGAN-WYNNE, « Introduction to I Corinthians », *The Southwestern Journal of Theology*, 1983, p. 26, 4-15.

¹² G. KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1968, p. 582.

2.3. La situation rhétorique – L'image encodée de l'auditoire de 1 Co

La prise de parole rhétorique est avancée au nom d'une urgence et met en scène un réel à transformer. L'à-propos et la pertinence d'un discours rhétorique s'évaluent donc par rapport à l'image de l'auditoire que l'orateur semble présupposer¹³. Cette situation communautaire encodée relève du *logos* de la rhétorique, c'est-à-dire son argumentation logique en termes de force de persuasion. Selon Gorrell, le réel rhétorique « consists of exigence, constraints, and subject matter¹⁴. » L'impératif (*exigence*) correspond à l'imperfection de la situation marquée par l'urgence d'être modifiée positivement ; autrement dit, le problème qui exige une intervention. Les entraves (*constraints*) sont constituées de l'ensemble des obstacles qui peuvent restreindre la décision et l'action nécessaires pour modifier la situation problématique. L'objet (*subject matter*) du discours rhétorique est en corrélation avec l'impératif et les entraves, et peut être cerné à travers les thèmes développés dans le discours.

2.3.1. L'impératif rhétorique de 1 Co

Immédiatement après les formules de salutation (1,1-3) et d'action de grâce (1,4-9), Paul commence à exhorter les Corinthiens à tenir tous un même langage et à être parfaitement unis dans un même esprit et un même sentiment (1,10). Il souligne aussi qu'il est informé de la situation de divisions (*σχίσματα*) et de rivalités (*ἔριδες*) qui sévit au milieu d'eux (1,10-11). Cet appel à l'unité dans la formule d'introduction du corps de la lettre soulève la question de savoir comment il se rapporte à l'impératif rhétorique de 1 Co.

¹³ L. THURÉN, *Argument and Theology in 1 Peter*, 1995, p. 71.

¹⁴ D. GORRELL, « The Rhetorical Situation Again », *Philosophy and Rhetoric*, 1997, 30, p. 395-412.

Les exégètes s'accordent à dire que le problème corinthien est essentiellement interne et résulte en divisions, mais ils divergent sur la situation ecclésiale ayant poussé Paul à écrire la lettre de 1 Co. En deçà du symptôme des divisions, qu'est-ce qui suscite ces dernières ? Certains auteurs comme Schüssler-Fiorenza, Fee et Snyman pensent que la crise résulte du fait que certains Corinthiens contestent la compétence spirituelle de Paul et caractérisent en conséquence le discours de 1 Co en tant qu'apologétique¹⁵. Selon eux, Paul aurait ressenti le besoin de persuader ses destinataires d'accepter son autorité apostolique et de recevoir ses enseignements. Plus précisément, Schüssler-Fiorenza affirme que la situation des Corinthiens résulte d'un processus de consultation qu'ils auraient entrepris en vue de définir la façon dont ils devront désormais mener leur nouvelle vie chrétienne au milieu d'une société enracinée dans les divisions entre Grecs et Juifs, hommes et femmes, esclaves et hommes libres, pauvres et riches, etc.¹⁶ En raison des interprétations divergentes au cours des débats, ils auraient décidé de demander conseil à différents missionnaires, incluant Paul. Mais certains croyants corinthiens auraient prétendu que Paul n'était pas bien qualifié en termes de compétence spirituelle. Paul aurait eu connaissance de ces critiques à son égard et, afin de convaincre les Corinthiens d'accepter son interprétation pour la réalisation de leur vie nouvelle en Christ, il a dû leur adresser la lettre de 1 Co pour leur expliquer pourquoi ils doivent suivre ses instructions, et non pas celles des autres. De même, Fee soutient que le plus grand problème en 1 Co était le conflit entre Paul, comme fondateur de la communauté de Corinthe, et certains

¹⁵ Voir un résumé critique de la recherche sur la relation de Paul avec la situation de l'Église de Corinthe chez O. Y. KWON, « A Critical Review of Recent Scholarship on the Pauline Opposition and the Nature of its Wisdom (σοφία) in 1 Corinthians 1-4 », *Currents in Biblical Research* 8.3, 2010, p. 386-427.

¹⁶ E. SCHÜSSLER-FIORENZA, « Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians », *Cambridge University Press*, 1987, p. 386-403.

prédicateurs influents qui menaient les Corinthiens dans une direction anti-paulinienne¹⁷. Paul aurait considéré ce grand conflit comme une crise envers son autorité apostolique et envers la vérité de son message, et aurait cherché à le résoudre. Pour sa part, Snyman affirme que le problème entre Paul et son auditoire réside dans leur compréhension de la « spiritualité »¹⁸. Selon lui, les Corinthiens font des glossolalies le critère de base de la spiritualité, ils pensent que leur intérêt pour la σοφία (sagesse) et la gnose leur confèrent une sagesse particulière et une connaissance supérieure. Toutes ces choses, opposées à Paul et à son Évangile, ont des répercussions sur son autorité apostolique. Paul aurait donc écrit 1 Co pour persuader les Corinthiens d'accepter son autorité ainsi que la vérité de l'Évangile qu'il prêche.

Cependant, plusieurs déclarations de Paul montrent qu'il est conscient de son autorité sur les Corinthiens et qu'il s'engage simplement dans le domaine strict de la persuasion discursive. Tantôt Paul annonce d'emblée son point de vue sur une question puis il laisse à la communauté le soin de délibérer (1 Co 5,3-4 avec ἐγώ en position emphatique), tantôt il aligne une série d'arguments et conclut par un argument d'autorité (1 Co 4,14 ; 7,40 ; 11,16 ; 14,36), tantôt il insinue que les Corinthiens sont conscients qu'il peut les traiter avec une verge ou avec amour (1 Co 4,21), tantôt encore Paul s'érige en modèle à imiter (1 Co 4,16 ; 9,1-26 ; 11,1) et il loue même les Corinthiens de ce qu'ils se souviennent de lui à tous égards et retiennent ses instructions avec exactitude (1 Co 11,2). Apparemment, l'apôtre se fonde sur son autorité unique sur les Corinthiens pour les persuader de changer la situation qui prévaut au milieu d'eux. Autrement dit, bien que certains Corinthiens questionnent sérieusement l'autorité de

¹⁷ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2014 (1988), p. 5-7.

¹⁸ A. H. SNYMAN, « 1 Corinthians 1:18-31 from a Rhetorical Perspective », *Acta Theologica*, 2009, 29, 1, p. 130-144.

Paul (1 Co 4,3 ; 9,2-3), comme l'ont si bien relevé Schüssler-Fiorenza, Fee et Snyman, ce fait ne constitue pas en lui-même l'urgence à laquelle Paul cherche à répondre par son discours de 1 Co. Il en sera bien sûr autrement en 2 Co où Paul sera contraint de faire son apologie. Mais il convient de ne pas rétrojeter la situation de 2 Co sur 1 Co. Il faut plutôt chercher ailleurs une définition plus satisfaisante du problème tel que Paul l'envisage.

D'autres auteurs comme Mitchell, Scobie et Malcolm pensent que la crise de l'Église de Corinthe résulte de l'infiltration des valeurs sociales gréco-romaines dans cette communauté chrétienne urbaine. Pour Mitchell, 1 Co doit être compris « as Paul's response to Corinthian factions, not [to Paul's] opponents¹⁹ ». Cette affirmation est juste car c'est ainsi que Paul a diagnostiqué et a traité lui-même le problème. La division corinthienne ne résulte pas tant d'une contestation de l'autorité de Paul, mais plus de l'ancrage socioculturel problématique de la communauté. Mitchell explique que « la sagesse du monde » que Paul dénonce en 1 Co réfère non pas à des spéculations religieuses, c'est-à-dire à des opinions théologiques qui diviseraient la communauté, mais aux valeurs de la politique humaine. Elle fait valoir que la « diversité ethnique » est le facteur principal qui a causé les divisions dans le « corps politique » de la communauté chrétienne plurielle de Corinthe. À ce facteur lié à l'influence d'une culture ambiante dominée par les divisions entre Grecs et Juifs, il faut aussi ajouter les hiérarchies sociales, les valeurs rhétoriques, les relations patron-client, etc. Mitchell considère ainsi l'exhortation en 1,10 comme la clé de lecture de 1 Co en tant qu'une *rhétorique délibérative* de Paul contre le sectarisme et en faveur de l'unité :

¹⁹ M. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 63-94, 302.

Je vous exhorte, frères, par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à tenir tous un même langage, et à ne point avoir de divisions parmi vous, mais à être parfaitement unis dans un même esprit et dans un même sentiment (1 Co 1,10).

Dans une autre veine, Scobie avance que « while unity is seen as a significant issue, reading 1 Corinthians as deliberative rhetoric will demonstrate that unity is in submission to sanctification²⁰ ». Cet auteur soutient que le problème que Paul cherche à résoudre chez les Corinthiens est le fait qu'ils ne vivaient pas comme des saints. Or, explique-t-il, l'œuvre de Christ dans la vie du croyant est reflétée par la triple réalité justice-sanctification-rédemption. La justice, qui est « an objective past », référerait au fait d'avoir été pardonné. La rédemption, « a future event », signifierait l'état final de salut complet. Alors que la sanctification, « the here and now » du salut en Christ, serait un processus du présent qui mène de la justification à la rédemption. Cependant, les Corinthiens vivaient encore comme les païens du monde. Scobie considère alors que la déclaration en 1,30 est la clé de lecture de 1 Co comme une *rhétorique délibérative* de Paul contre l'immaturation et pour la sanctification :

Or, c'est par lui que vous êtes en Jésus-Christ, qui par la volonté de Dieu, a été fait pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption (1 Co 1,30).

Plus récemment, Malcolm a soutenu que 1 Co « may be heard as expressing the fundamentality of identification with Christ in his death and resurrection²¹ ». Selon lui, les divisions parmi les Corinthiens étaient l'expression d'une orientation basée sur l'« autonomie humaine » au sens du monde. Ces croyants avaient, semble-t-il, une trop haute opinion d'eux-mêmes. Les rivalités seraient nées du fait que chacun voulait atteindre une position semblable

²⁰ C. J. SCOBIE, « A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians », *Bogoslovni vestnik*, 2011, 71, p. 411-424.

²¹ M. R. MALCOLM, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 5-56.

à celle des puissants dirigeants du monde. Et ce serait pour cette raison que Paul a tenté de les persuader de s'identifier plutôt au Christ crucifié. Malcolm considère donc que Paul a évalué les divisions dans la communauté de Corinthe comme une expression de l'autonomie humaine et y répond par une *rhétorique kérygmatisque d'inversion* de l'orgueil en l'humilité.

L'argument de Mitchell selon lequel la crise de l'Église de Corinthe résulte du fait que cette communauté était composée d'une diversité de groupes ethniques tels que les Grecs, les Juifs et les Romains est juste. Ce fut certainement l'un des facteurs qui ont contribué aux divisions. Scobie a aussi raison de faire remarquer que l'unité résulte de la sanctification des croyants. Les désordres mondains dans l'Église constituent sans doute des freins à l'harmonie et à la vie de la communauté. C'est également à juste titre que Malcolm insiste sur le fait que l'humilité de la croix est essentielle aux interactions dans le corps ecclésial. Le désir effréné de certains Corinthiens d'impressionner les autres et de grimper plus haut sur l'échelle de l'approbation sociale a pu générer diverses formes de rivalités parmi eux. Toutefois, si l'on considère l'intensité de l'appel de Paul : « Je vous exhorte, frères, par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à tenir tous un même langage [...] » (1 Co 1,10), de même que le dessein de Dieu qui a placé les croyants en Jésus-Christ, qu'il a « fait pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption » (1 Co 1,30), il appert que l'apôtre vise chez les Corinthiens un objectif plus grand que d'avoir simplement à vivre en harmonie. Unité, sanctification et humilité semblent justement être des conditions *sine qua non* pour atteindre cet objectif.

Cela dit, peut-on préciser les choses ? Nous postulons que la vision que Paul avait de la communauté de Corinthe est celle d'un corps dont l'édification était déficiente. D'une part, le terme *σῶμα* (corps) est utilisé 46 fois en 1 Co, soit plus de la moitié des occurrences dans tout

le corpus paulinien²². Par exemple, Paul affirme que son esprit est uni avec les croyants de Corinthe de sorte que même absent de corps, il est présent d'esprit dans cette communauté (5,3-4). D'un point de vue individuel, il explique que le corps du croyant est pour le Seigneur qui est lui-même pour le corps du croyant (6,13), de la même manière que le mari et la femme, liés par une relation d'appartenance, disposent du corps l'un de l'autre (7,4). Les corps des croyants sont des membres de Christ (6,15). Le corps du croyant devient donc le temple de l'Esprit Saint (6,19). C'est pourquoi quiconque, au lieu de s'attacher au Seigneur et de glorifier ainsi Dieu dans son corps (6,20), forme un seul corps avec une prostituée en entretenant un rapport du corps avec elle (6,16), commet de la débauche et pèche contre son propre corps (6,18). D'un point de vue collectif, Paul déclare que les croyants sont en communion avec le corps de Christ par le pain de la sainte cène (10,16). Jésus a déclaré lui-même que le pain que les croyants partagent est son corps qui est rompu pour eux (11,24). Par conséquent, quiconque mange le pain indignement se rend coupable envers le corps du Seigneur (11,27) et celui qui mange sans discerner le corps du Seigneur mange un jugement contre lui-même (11,29). Paul précise que les croyants forment un seul corps puisqu'ils participent tous à un même pain (10,17). Les croyants sont immergés dans un seul corps par l'Esprit (12,13). Tous forment le corps du Christ, ils en sont membres, chacun pour sa part (12,27). Et comme tous les membres d'un corps, malgré leur nombre, forment un seul corps, il en est de même du Christ (12,12). Le corps n'est pas constitué d'un seul membre, mais de plusieurs membres (12,14-17). Dieu a disposé les membres dans le corps selon sa volonté afin

²² Le mot *σῶμα* est utilisé 142 fois dans le Nouveau Testament et 91 fois par Paul, y compris Colossiens et Éphésiens. Voir V. GUÉNEL, « Tableau des emplois de *sōma* dans la 1^{re} lettre aux Corinthiens », In : *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983, p. 71.

qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres prennent soin les uns des autres (12,18-26). Enfin, dans un autre registre, Paul aborde la question de la résurrection des morts. Certains se demandaient avec quel corps ils vont revenir (15,35). Il leur répond qu'il y aura une transformation du corps (15,37-44).

D'autre part, la notion d'édification (οικοδομή) est proéminente à travers la lettre de Paul. Le terme οικοδομή et ses dérivés sont utilisés plus de 15 fois en 1 Co, soit plus de la moitié des occurrences dans tout le corpus paulinien²³. Paul insiste sur le fait que l'Église de Corinthe est un édifice (οικοδομή) de Dieu (3,9). Il en a posé lui-même le fondement et un autre édifie (ἐποικοδομεῖ) dessus (3,10). En tant qu'un sage architecte, il donne les instructions pour que chacun prenne garde à la manière dont il édifie et aux matériaux avec lesquels il édifie sur le fondement (3,10.12). Car celui dont l'œuvre édifiée résistera aux épreuves sera récompensé (3,14). Paul précise que l'amour édifie alors que la connaissance enfle (8,1). Il insiste que tout est permis, mais tout n'édifie pas (10,23). Celui qui prophétise parle de choses qui édifient les hommes (14,3) ; il édifie ainsi la communauté (14,4), mais celui qui parle en langue parle à Dieu et s'édifie lui-même (14,4). Si ce dernier interprète, il procure également l'édification à l'Église (14,5). Paul exhorte les croyants à aspirer aux dons spirituels pour l'édification de l'Église (14,12). Il instruit celui qui parle en langue de prier pour le don d'interpréter parce que l'autre n'est pas édifié si on rend grâces uniquement avec l'esprit (14,17). Enfin, Paul recommande que toutes choses se fassent pour l'édification de l'Église (14,26). Cette insistance sur l'οικοδομή τῆς ἐκκλησίας est unique à 1 Co.

²³ Le mot οικοδομή et ses dérivés sont utilisés plus de 59 fois dans le Nouveau Testament et 27 fois par Paul, y compris Colossiens et Éphésiens. Statistiques faites par nous avec BibleWorks 9.

Un emploi aussi massif du mot σῶμα – culminant avec l’assertion de Paul selon laquelle les croyants forment le corps du Christ (σῶμα χριστοῦ, 12,13.27) – et du mot οἰκοδομή – qu’il conclut par une exhortation à ce que toutes choses se fassent pour l’édification de l’Église (οἰκοδομή τῆς ἐκκλησίας, 14,26.40) – nous laisse supposer l’importance de l’édification du corps ecclésial pour 1 Co. En clair, l’impératif rhétorique qui a interpellé Paul dans la communauté de Corinthe est la déficience de l’édification du corps ecclésial. Le problème est lié à la participation de chaque membre à la construction de l’édifice communautaire (3,9-17). Les divisions (Mitchell), l’immaturité (Scobie), l’orgueil (Snyman) ne sont que des manifestations de cette situation qui a commandé le discours de Paul.

2.3.2. Les entraves en 1 Co

Pour pouvoir résoudre efficacement les problèmes liés à l’édification de la communauté chrétienne de Corinthe, Paul doit faire face à un grand défi, à savoir celui de faire valoir son autorité pour parler de ces sujets aux Corinthiens.

Une première entrave concerne la division parmi les Corinthiens à propos du statut apostolique de Paul. Ceci se reflète dans les slogans partisans auxquels Paul fait allusion dans sa lettre en 1,12 et 3,4 : « moi je suis d’Apollon », « moi je suis de Céphas », « moi je suis de Christ », en opposition à ceux qui clament : « moi je suis de Paul ». Cette division est aussi apparente en 9,2-6 où Paul se réfère à une juxtaposition entre « les autres apôtres, les frères du Seigneur, et Céphas », d’une part, lui et Barnabas, d’autre part. Comme le note Fee, ces déclarations des Corinthiens « are not simply a matter of playing favorites with regard to their

various teachers. They are at the same time decidedly over against Paul²⁴ ». Paul parle également « d'être jugé par vous, ou par un tribunal humain » (4,3) et ajoute :

Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? [...] N'êtes-vous pas mon œuvre [...] ? Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, je le suis au moins pour vous ; car vous êtes le seau de mon apostolat dans le Seigneur. C'est là ma défense contre ceux qui m'accusent (1 Co 9,2-3).

Une autre entrave concerne des critiques sur les habiletés oratoires de Paul. Il appert dans la lettre que certains Corinthiens, qui ont certainement reçu une éducation pédagogique assez avancée, faisaient preuve d'une arrogance en émettant des objections philosophiques (φιλοσοφία) contre l'Évangile de Paul. Ils ont probablement observé chez Paul un manque d'éloquence qui aurait entraîné chez eux des doutes sur sa crédibilité. Ceci se perçoit lorsque l'apôtre insinue que certains s'abusent eux-mêmes en pensant « être sage [σοφός] selon ce siècle [...] Car la sagesse [σοφία] de ce monde est une folie devant Dieu » (3,18-19). Certaines justifications de Paul comme celle en 2,4 : « ma parole et ma prédication ne reposaient pas sur les discours persuasifs de la sagesse, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance », ou celle en 2,13 : « Et nous en parlons, non avec des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, employant un langage spirituel pour les choses spirituelles », suggèrent qu'il répond à des critiques sur son éloquence discursive. Un défi lancé par Paul est également révélateur : « Mais j'irai bientôt chez vous... et je connaîtrai, non les paroles, mais la puissance de ceux qui se sont enflés » (4,18-20).

En bref, Paul devra élaborer son discours en tenant compte de la mise en question de son statut apostolique par certains Corinthiens et des critiques sur ses habiletés oratoires.

²⁴ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 9-10.

2.3.3. L'objet et la structure argumentative de 1 Co

La thèse, l'unité et la structure de 1 Co ont fait l'objet de beaucoup de débats, mais aucun consensus clair n'a réussi à émerger. Murphy-O'Connor a éprouvé beaucoup de difficulté à en dégager une structure globale. Il suggère alors que « the salient feature of 1 Corinthians is the absence of any detectable logic in the arrangement of its contents²⁵ ». Cependant, nombre de commentateurs ont proposé différentes structures de l'argumentation de 1 Co²⁶.

A. La structure argumentative de 1 Co proposée par Mitchell

Mitchell a réalisé une étude rhétorique approfondie de 1 Co. Elle affirme qu'il s'agit d'une *rhétorique délibérative* dont la thèse est celle d'une exhortation à l'« unité », et qui est énoncée en 1,10²⁷. Mitchell propose la structure ci-après.

Tableau 1. Structure de 1 Co selon Mitchell

1:1-3	<i>Epistolary prescript</i>
1:4-9	<i>Epistolary thanksgiving</i>
1:10	<i>Thesis statement</i> to the argument: The call for unity and end to factionalism
1:11-17	<i>Statement of facts</i> : Description of the present situation...
1:18-15:57	<i>Proofs</i> : Advice for seeking and maintaining concord in the church
1:18-4:21	<i>First section of proof</i> : Censure of Corinthian factionalism...
5:1-11:1	<i>Second section of proof</i> : The integrity of the Corinthian community against outside defilement. Advice on divisive issues within the group
11:2-14:40	<i>Third section of proof</i> : Manifestations of Corinthian factionalism when "coming together"
15:1-57	<i>Fourth section of proof</i> : The resurrection and the final goal
15:58	<i>Conclusion/Summation</i> to the argument in the body of the letter
16:1-24	<i>Epistolary closing</i> with customary business, travel plans... and greetings

²⁵ J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul: A Critical Life*, Oxford and New York, Oxford University, 1996, p. 253.

²⁶ Voir une revue des différentes approches proposées dans l'article récent de M. R. MALCOLM, « The Structure and Theme of First Corinthians in Recent Scholarship », *Currents in Biblical Research*, 2016, 14, p. 256-269.

²⁷ M. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991, p. 184-185.

Comme l'a aussi reconnu Porter, la position de Mitchell a dominé l'analyse des stratégies argumentatives de 1 Co²⁸. Beaucoup de commentateurs l'ont suivie en soutenant que l'objectif principal de Paul en écrivant 1 Co c'est l'« unité » de la communauté. Nous sommes d'accord avec Mitchell que l'unité de l'Église est un enjeu majeur de 1 Co et que Paul a exhorté les Corinthiens à former un assemblage uni. Il est toutefois difficile d'accepter son argument selon lequel 1,10 est la thèse principale de toute la lettre, d'autant plus que 1 Co ne dépend pas entièrement de cette exhortation (1,10). Par exemple, les thèmes de 5,1-13 (l'inceste), de 6,9b-20 (la prostitution), de 7,1-40 (les contraintes éthiques du mariage), de 15,1-58 (la résurrection), de 16,1-4 (projet de collecte de dons) et de 16,5-24 (instructions finales) n'ont pas vraiment de rapport avec les divisions dans la communauté. Nous souscrivons ici entièrement à l'intention générale du point de vue d'Aletti lorsqu'il dit :

In order to facilitate the understanding of its developments, several processes are indeed utilized, in particular *partitiones*, which announce the different stages or the different themes of an argumentation, but also *propositiones*, which allow the reader to know what Paul intends to show.²⁹

Des techniques rhétoriques utilisées par Paul pour communiquer, Aletti explique que l'apôtre construit ses lettres avec des micro-unités qui procèdent par précisions successives³⁰. Aletti entend par micro-unité une argumentation élémentaire formée par une *propositio* et sa preuve complète. Paul commence par une phrase (souvent la *propositio*), qu'il va expliquer en une brève phrase elliptique (la *ratio*), qu'il va expliquer à son tour, et ainsi de suite. L'apôtre ne

²⁸ S. E. PORTER, « Paul of Tarsus and His Letters », In: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC–AD 400*, Leiden, E. J. Brill, 1997, p. 551-554.

²⁹ J.-N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul: Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, Rome, Gregorian Biblical BookShop, 2012, p. 13-14.

³⁰ J.-N. ALETTI, « La rhétorique paulinienne : construction et communication d'une pensée », In : *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 60.

se contente pas de suivre la *dispositio* des discours en ses lignes générales ; les diverses sections peuvent elles aussi utiliser avec souplesse et originalité le modèle rhétorique³¹.

De cette perspective, 1,10 fonctionne comme *propositio* pour une micro-unité argumentative dans la lettre, à savoir 1,10–4,21, selon la structure même de Mitchell. En effet, l'argumentation développée par Paul dans cette dernière micro-unité correspond bien aux divisions décrites en 1,11-17. Cependant, les faits présentés dans la *narratio* sur les divisions dans la communauté (des factions entre « Paul », « Apollos », « Céphas » et « Christ ») – et qui sont mentionnés dans le même contexte en 3,4.5.22 – n'apparaissent pas après le chapitre 4, en 5,1–16,24. Certes, le motif de la division est apparent en 6,1-9a (procès entre frères devant des païens), en 8,1–11,1 (viandes sacrifiées aux idoles) et en 11,2-34 (divisions lors du repas du Seigneur), mais les raisons sont différentes de 1,11-17, qui est pourtant supposé être la *narratio* générale selon Mitchell. Il est néanmoins juste de penser que ces thèmes portent sur des sujets de divergence d'opinions dans la communauté, mais comme nous l'avons montré ci-haut, tous les thèmes de 5,1–11,34 ne traitent pas de sujets de discorde dans la communauté, mais de la vie éthique problématique des croyants corinthiens. De même, le thème de l'unité est discuté en 12,1-30, mais Paul n'a point fait allusion à des factions dans la communauté. Il déclare plutôt vouloir corriger une ignorance de la part des Corinthiens concernant les dons spirituels (12,1). Et il leur explique la nécessité de l'unité dans la diversité des dons spirituels offerts aux croyants par Dieu. « The diversity is in the service of the survival of the one

³¹ J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991, p. 37.

body³² », pour reprendre une formule d'Aletti. En outre, cette affirmation de Mitchell selon laquelle « 1 Co 13 is a logical and a coherent piece of Paul's argument for church unity³³ » semble un peu forcée. Le chapitre 13 doit être lu à la lumière de ce que Paul a déclaré au début du thème de l'amour : « Aspirez aux dons les meilleurs. Et je vais encore vous montrer une voie par excellence » (12,31). L'insistance sur la valeur de l'amour relève plutôt de l'intention de Paul d'instruire les Corinthiens au sujet des dons spirituels. Le positionnement qu'il a fait des dons de langues, la prophétie, la connaissance, la foi et la miséricorde par rapport à l'amour (13,1-3.8) démontre cette intention. Par ailleurs, le parler en langues ne divise pas la communauté comme le suggère Mitchell dans son analyse de 1 Co 14. Si tel était le cas, le Saint-Esprit ne l'aurait pas distribué aux croyants (12,7-11), Paul n'aurait pas pu déclarer qu'il désire que les Corinthiens parlent tous en diverses langues (14,5) ou qu'on n'empêche pas de parler en langues (14,39). Autrement dit, d'une part, l'objet de 5,1–11,1 n'est pas vraiment de traiter de sujets de divergence comme le présuppose la "Second section of proof" de Mitchell, mais de la vie éthique problématique de la communauté, et d'autre part, le titre qu'elle a donné à sa "Third section of proof" – Manifestations of Corinthian factionalism when "coming together" – n'est pas bien adapté au contenu de 11,2–14,40.

Le travail effectué par Mitchell constitue un progrès important dans ce sens qu'il a souligné une unité plus significative de la première lettre de Paul aux Corinthiens. Seulement, 1 Co 1,10, qu'elle propose comme étant la thèse principale, ne contrôle pas la lettre entière. Par contre, tous les thèmes développés sont liés au thème de « l'édification de la communauté

³² J.-N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 2012, p. 17.

³³ M. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991, p. 271.

ecclésiale » que nous postulons être le thème central de la lettre. En d'autres termes, l'« unité » n'est pas l'objectif principal de Paul en 1 Co, mais une condition essentielle à l'édification adéquate de l'Église. Paul traite en premier les divisions dans la communauté afin d'ouvrir la voie à cette préoccupation centrale.

B. La structure argumentative de 1 Co proposée par Malcolm

Malcolm a émis récemment des objections au modèle de Mitchell et a proposé une lecture rhétorique alternative. Cet auteur estime que 1 Co est une *rhétorique kérygmatisque d'inversion* formulée par Paul pour persuader les Corinthiens de rechercher une « identification dépendante au Christ crucifié », en alternative à leur obsession pour l'autonomie humaine. Il précise utiliser le mot rhétorique dans son sens le plus large d'« art de la persuasion ». Pour lui, la macrostructure de la lettre met en évidence un impact rédactionnel de Paul qu'on pourrait appeler *rhétorique kérygmatisque*. Il note dans le corps de la lettre un déplacement de la « croix » vers la « résurrection », qui illustre l'intérêt des premiers chrétiens pour l'identification des croyants avec le récit de la passion du Christ, qui a été lui-même interprété par le concept juif d'*inversion divine*. Sur le plan de la macrostructure, Malcolm soutient que quoique Paul ait utilisé des dispositifs de la rhétorique gréco-romaine, le mouvement d'ensemble de la lettre ne s'explique pas par des conventions de la rhétorique gréco-romaine. Mais, souligne-t-il, puisqu'il s'agit d'une lettre pastorale destinée à être lue à la communauté, Paul a adopté et adapté à des niveaux rhétoriques inférieurs – dans des micro-unités – de nombreux dispositifs de la rhétorique gréco-romaine. Malcolm affirme que sans doute :

Paul makes use of external proofs (such as Scriptures) and internal proofs (drawing attention to authorial *ethos*, generating *pathos*, and utilising *logos*). These proofs are given expression in a range of compositional models.³⁴

Malcolm suggère que Paul a assigné une unité pastorale à l'ensemble des problèmes de la communauté chrétienne de Corinthe et a permis à son propre modèle kérygmatic de donner une forme globale à sa réponse épistolaire. Il subdivise 1 Co en six unités rhétoriques majeures et propose la structure argumentative présentée dans le tableau 2.

De la même manière que nous avons expliqué précédemment notre accord avec l'idée d'Aletti selon laquelle Paul construit ses lettres avec des micro-unités argumentatives, nous adhérons à la proposition de Malcom de subdiviser 1 Co en unités rhétoriques majeures, chacune étant formée d'un ensemble de micro-unités rhétoriques. L'intention de Malcolm de trouver un thème central qui confère une cohésion à la lettre est également intéressante. Les lettres du I^{er} siècle étaient généralement contrôlées soit par une thèse globale clairement énoncée soit par un thème unificateur qui se trouve souvent en filigrane. Toutefois, l'idée de l'« identification au Christ crucifié » sur laquelle Malcolm insiste ne semble pas être le bon thème central de 1 Co. *Primo*, il nous semble que pour retrouver la dualité « God/human », Malcolm a quelque peu forcé sur la subdivision des chapitres 1–4. Il est évident qu'en 1 Co 1–4 Paul a simplement décrit l'état de division dans lequel se trouve la communauté de Corinthe, en insistant sur les valeurs de la société qui l'ont infiltrée, et qui sont à la base des factions, telles que la sagesse humaine, l'éloquence discursive et l'autopromotion. Contrairement à la proposition de Malcolm, la sagesse humaine opposée à la sagesse de Dieu ne se trouve pas

³⁴ M. R. MALCOLM, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 5-56.

uniquement en 1,10–2,5, mais aussi en 2,6.7.8.13, en 3,10.18.19.20 et en 4,10. De même, l'éloquence discursive et l'autopromotion sont discutées dans les quatre premiers chapitres de la lettre (1,17.18.20.23 ; 2,1.4.6.7.13 ; 3,1-23 ; 4,1-21). Ces problèmes sont donc traités conjointement. *Secundo*, dans les chapitres 5–11, Paul traite non pas d'applications de la croix, mais d'une série de problèmes éthiques qui compromettent sérieusement l'édification de la communauté, tels que la débauche, les procès entre frères, les divorces, l'idolâtrie, les désordres pendant les réunions en assemblée, etc. *Tertio*, aux chapitres 12–14, l'exposé de Paul porte, non pas sur d'autres applications de la croix (ni explicitement ni implicitement), mais sur les moyens de l'édification de la communauté chrétienne (les dons spirituels), le fondement de tout don (l'amour) et le but de chaque don (l'édification de l'Église). *Quarto*, Malcolm découvre avec raison que le chapitre 15, portant sur le thème de la résurrection, débouche sur une conclusion qui « validates labour in the present ». Seulement, Paul n'a pas enseigné que le travail actuel pour lequel le croyant sera récompensé c'est son « identification au Christ crucifié », mais « l'œuvre du Seigneur » (15,58) – c'est-à-dire l'œuvre de l'édification de l'Église – et ceci à condition que « l'œuvre édifiée par quelqu'un sur le fondement subsiste » (3,14). Autrement dit, le thème unificateur de 1 Co n'est pas l'« identification au Christ crucifié dans sa mort et sa résurrection », mais bien « l'édification efficace de l'Église ».

Tableau 2. Structure de 1 Co selon Malcolm

1 Co 1–4	Divisive boasting over human leaders is set against the present inhabitation of Christ's cross » (<i>First major rhetorical unit</i>)
1:10–2:5	God's foolish/weak/ignoble cross (which saves) and human wisdom/strength/nobility (which will be abolished)
2:6–3:4	God's Spirit and human capability
3:5–4:5	God's work and human authority
4:6-21	God's (cruciform) way and human boasting
1 Co 5–7	The cross applied (I): Your body belongs to the Lord (<i>Second major rhetorical unit</i>)
5:1-13	Sexual immorality and the sacrificed Christ
6:1-11	Greedy exploitation by those who will judge the world
6:12–7:40	Sexual immorality, the body, and marriage of those bought by God
1 Co 8–11	The cross applied (II): 'Discern the body'. Knowledge and rights (<i>Third major rhetorical unit</i>)
8:1-13	Meat offered to idols and scandalising the 'weak'
9:1-27	Paul's example/defence in becoming weak
10:1–11:1	Meat offered to idols: Are we stronger than he?
1 Co 11	The cross applied (II): 'Discern the body'. Tradition and division (<i>Fourth major rhetorical unit</i>)
11:2-16	'I praise you for keeping the traditions' but 'all things come from God'
11:17-22	'I do not praise you'
11:23-34	'I passed on to you what I also received', but you invited God's judgement of weakness, illness, and dead
1 Co 12–14	The cross applied (II): 'Discern the body'. Gifts and love (<i>Fifth major rhetorical unit</i>)
12.1-31	Gifts within the body are given, such that the weak/dishonourable/ignoble are indispensable
12:31–13:13	Love will not be abolished
14:1-40	Gifts and self-restraint for the ordered edification of the whole
1 Co 15	Pessimism for the dead is set against the future inhabitation of Christ's resurrection (<i>Sixth major rhetorical unit</i>)
15:1-11	The gospel of the died and risen Christ, attested by witnesses who are marred by death
15:12-19	The Corinthian denial of 'the resurrection of the dead' undermines apostolic witness and its effects
15:20-34	Christ has been raised, initiating both the resurrection of the dead who belong to him (such as the apostles), and the abolition of rival rulers
15:35-49	While humans offer a dead, bare 'seed' of a body in the present, the creator God will bring transformative spiritual clothing in the future
15:50-57	All human mortality must be clothed with divine immortality in Christ
15:58	This validates labour in the present
1 Co 16	Concluding local application: Those who labour
16:1-4	Collection for Jerusalem
16:5-12	External figureheads: Paul, Timothy, Apollos
16:13-18	Church labourers: Stephanas, Fortunatus, Achaicus
16:19-24	Greetings

C. Notre proposition de structure argumentative de 1 Co

Sans entrer dans les détails de la *dispositio* de 1 Co – ce n'est pas l'objet de la présente thèse de doctorat – nous proposons une subdivision en unités rhétoriques majeures qui fait ressortir le thème central de « l'édification de la communauté ecclésiale ». Paul développe en 1 Co cinq unités rhétoriques majeures pour persuader les Corinthiens de modifier leurs façons de vivre en vue d'une édification efficace de leur communauté.

Chapitres 1–4 : Une communauté divisée encore influencée par la culture gréco-romaine (*Première unité rhétorique majeure*)

Après les salutations et actions de grâce (1,1-9), Paul utilise les quatre premiers chapitres pour présenter sa connaissance personnelle de l'état de la communauté de Corinthe, qui est en proie à des divisions (1,10-16), et dont les membres font preuve d'immatunité en s'attachant à des valeurs propres au monde, telles que la sagesse humaine, l'éloquence discursive et l'autopromotion (1,17–4,21). Au cœur de cette unité rhétorique, Paul déclare que l'Église est un édifice en construction – « Vous êtes [...] l'édifice [οικοδομή] de Dieu [...] un autre bâtit [ἐποικοδομεῖ] dessus » (3,9-10) ; il insiste : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu ? » (3,16) – et que son édification requiert qu'on prenne garde à la manière dont on édifie et aux matériaux qu'on utilise (3,10-12). Les versets 3,9-17 se concentrent sur le plan et l'intention de Dieu concernant le processus d'édification de la communauté des croyants. L'édification est accomplie par le travail de chaque personne qui peut contribuer au développement et à la croissance de la communauté (3,13-15). Les divisions sont en fait des symptômes d'une édification déficiente de la communauté.

Chapitres 5–11 : Les menaces éthiques à l'édification de la communauté
(Deuxième unité rhétorique majeure)

Ensuite, Paul présente une série de thèmes portant sur la vie éthique de la communauté de Corinthe. Il parle d'incestes parmi eux (5,1-13), des procès entre frères devant des païens (6,1-9a), de la prostitution (6,9b-20), des contraintes éthiques du mariage (7,1-40), de l'incompréhension sur les viandes sacrifiées aux idoles (8,1–11,1) et des désordres pendant les réunions en assemblée (11,2-34). Le chapitre 11 fait partie de cette unité, car Paul y exprime clairement l'existence d'un ensemble de problèmes éthiques, qui se manifestent lorsque les Corinthiens se réunissent, et auquel il apporte une solution. Il se désole : « Vous vous assemblez, non pour devenir meilleurs, mais pour devenir pires » (11,17). Il aborde le premier problème : « Et d'abord, j'apprends que, lorsque vous vous réunissez en assemblée, il y a parmi vous des divisions... » (11,18). Il explique que lors des repas du Seigneur, certains se livrent à l'ivresse alors que d'autres frères pauvres ont faim. Puis il recommande que lorsqu'on se réunit pour le repas, que les croyants s'attendent les uns les autres (11,33). Après avoir traité ce premier cas de problèmes liés aux réunions en assemblée, Paul prend un engagement personnel : « Je réglerai les autres choses quand je serai arrivé » (11,34b). Cette dernière déclaration de l'apôtre suggère que le traitement par correspondance des questions éthiques s'arrête au chapitre 11 et que Paul s'apprête à passer à un sujet d'une autre nature. En outre, Paul n'a pas manqué de souligner que ces façons de vivre compromettent l'édification de la communauté et qu'elles priveront ceux qui les pratiquent de la récompense finale. Par exemple, il avertit : « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte ? » (5,6) ; « Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront point le royaume de Dieu ?... » (5,9-10). Paul rappelle aux Corinthiens qu'ils sont « le temple du Saint-Esprit » (6,19) en construction, et que

parmi les matériaux disponibles, l'amour édifie (8,1) alors que les comportements non éthiques compromettent sérieusement l'édification de l'Église. Paul précise également que « tout est permis, mais tout n'édifie pas » (10,23).

Chapitres 12–14 : L'édification efficace de la communauté
(Troisième unité rhétorique majeure)

Puis, Paul développe des thèmes sur les moyens et les conditions d'une édification efficace de la communauté chrétienne. Dans les chapitres 12–14, Paul ne traite pas d'un problème éthique particulier, mais il enseigne sur les dons spirituels. En 12,1-30, il explique que Dieu a équipé l'Église d'une diversité de dons pour l'utilité commune. En 12,31–13,13, il argumente sur le fait que le fondement de tout don c'est l'amour. En 14,1-40, il présente l'édification de l'Église comme étant le but de chaque don. Quoique Paul n'ait pas exprimé de manière explicite un problème de division dans la communauté, lié à la diversité des dons, le chapitre 14 révèle la présence d'un désordre résultant de la manière d'articuler les multiples dons spirituels. Dans cette unité argumentative, Paul déclare aux Corinthiens : « Vous êtes le corps de Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (12,27). Et tout comme il n'existe pas de division dans le corps, au point que tous les membres prennent soin les uns des autres, la communauté doit être parfaitement unie malgré la diversité de ses membres. Après avoir expliqué que celui qui prophétise édifie l'Église (14,3-4) et que celui qui parle en langue s'édifie lui-même (14,4) et édifie l'Église s'il interprète (14,5), Paul exhorte les Corinthiens à aspirer aux dons spirituels qui édifient la communauté (14,12.17). Il les exhorte également à faire de l'édification de l'Église l'objectif principal pour lequel tous les services doivent être mobilisés (14,26). C'est ici que le thème central de 1 Co devient explicite :

Que faire donc, frères ? Lorsque vous vous assemblez, chacun de vous a un chant, a un enseignement, a une révélation, a une langue, a une interprétation, que toutes choses se fassent pour l'édification (1 Co 14,26).

Chapitres 15 : La motivation pour l'œuvre de l'édification de la communauté

(Quatrième unité rhétorique majeure)

Puis, Paul développe un thème sur la résurrection (15,1-58). Ici, il dissipe le doute de certains Corinthiens à propos de la résurrection. Il leur explique que les membres du corps du Christ ressusciteront avec des corps célestes, spirituels, glorieux, incorruptibles et immortels ; ils hériteront du royaume de Dieu. Ce chapitre semble un peu hors d'ordre. Cependant, avec le v. 58 on peut le relire comme une exhortation à l'effet que l'espérance de la résurrection motive l'œuvre de l'édification de l'Église. En effet, après avoir exposé la doctrine de la résurrection, Paul termine cette unité rhétorique avec un rappel à continuer l'œuvre : « Ainsi [ὥστε], mes frères bien-aimés, soyez fermes, inébranlables, abondant toujours dans l'œuvre du Seigneur [ἔργον τοῦ Κυρίου], sachant que votre travail n'est pas vain [κενός] dans le Seigneur » (15,58). Le mot ὥστε (ainsi) attire notre attention sur tout ce que Paul a dit dans les versets précédents. Cela implique que l'espérance de la résurrection est un puissant facteur de motivation pour le travail à l'œuvre du Seigneur. Paul souligne que le labeur des Corinthiens n'est pas vain car une récompense y est rattachée dans le Seigneur. Certains indices nous permettent de comprendre ce qu'est l'œuvre du Seigneur. Le concept d'« œuvre qui sera récompensée » reprend ἔργον auquel Paul a déjà fait allusion dans la première unité rhétorique : « Si l'œuvre [ἔργον] édifiée [ὁ ἐποικοδόμησεν] par quelqu'un sur le fondement subsiste, il recevra une récompense » (3,14). L'Église est cet édifice (οἰκοδομή) de Dieu (3,9) que Paul exhorte les Corinthiens à construire par tous les moyens (14,26). De même, le mot κενός en 15,58 renvoie à κενός en deux autres versets du chapitre 15. D'abord, au v. 10 où il est

appliqué à « la grâce [χάρις] de Dieu » qui fait travailler [κοπιάω] Paul plus que tous les autres apôtres. Puis, au v. 14 où il qualifie « la prédication [κήρυγμα] des apôtres » et « la foi [πίστις] des croyants ». Tous ces termes χάρις, πίστις, κοπιάω et κήρυγμα décrivent des moyens de l'édification des croyants. Τό ἔργον (déterminé) du Seigneur fait ici référence à l'œuvre de l'édification du corps du Christ. Tout l'enseignement sur la résurrection se termine sur cette œuvre. L'essentiel est de persévérer et d'abonder dans l'œuvre du Seigneur. Autrement dit, Paul nous laisse comprendre que la connaissance de la vérité de la résurrection doit motiver les croyants à persévérer dans l'œuvre de l'édification de la communauté.

Chapitres 16 : Une communauté bien coordonnée autour d'un projet de libéralités en faveur des saints de Jérusalem (*Cinquième unité rhétorique majeure*)

Enfin, Paul donne des instructions pour l'organisation de la communauté relativement à un projet de collecte de dons en faveur des saints de Jérusalem (16,1-4). Ce thème décrit une communauté appelée à s'organiser autour de projets manifestant sa maturité. La collecte de libéralités en faveur des saints constitue le genre de projet par lequel les membres de la communauté témoignent à leurs prochains de l'amour, le lien de la perfection. Chaque membre est appelé à bien faire sa part pour que le projet soit couronné de succès. Paul conclut sa lettre avec des instructions et salutations finales (16,5-24). Il est intéressant de remarquer que Paul applique ici l'exhortation paroxystique de 15,58 à la fermeté dans l'œuvre du Seigneur – l'édification de la communauté – en appelant les Corinthiens à honorer Timothée « car il travaille [ἐργάζεται] à l'œuvre [ἔργον] du Seigneur » (16,10), la famille de Stéphanas qui s'est « dévouée au service [διακονία] des saints » (16,15), ainsi que « quiconque coopère à l'œuvre [συνεργοῦντι] et travaille [κοπιῶντι] » (16,16).

Récapitulatif de notre structure argumentative de 1 Co

Tableau 3. Structure argumentative de 1 Co selon Badjagbo (nous)

1,1-9	Salutations et actions de grâce
1,10-4,21	Une communauté divisée encore influencée par la culture gréco-romaine
1,10-16	Des divisions dans la communauté de Corinthe
1,17-4,21	Des valeurs propres au monde dans la communauté de Corinthe : sagesse humaine, éloquence discursive, autopromotion
5,1-11,34	Les menaces éthiques à l'édification de la communauté
5,1-13	De l'inceste au milieu d'eux
6,1-9a	Des procès entre frères devant des païens
6,9b-20	De la prostitution au milieu d'eux
7,1-40	Les contraintes éthiques du mariage
8,1-11,1	De l'incompréhension sur les viandes sacrifiées aux idoles
11,2-34	Des désordres pendant les réunions en assemblée
12,1-14,40	L'édification efficace de la communauté
12,1-30	Une diversité de dons spirituels dans l'Église pour l'utilité commune
12,31-13,13	Le fondement de tout don spirituel : l'amour
14,1-40	La finalité de chaque don spirituel : l'édification de l'Église
15,1-58	La motivation pour l'œuvre de l'édification de la communauté
16,1-4	Une communauté bien coordonnée autour d'un projet de libéralités en faveur des saints de Jérusalem
16,5-24	Instructions et salutations finales

Il est intéressant de remarquer que notre péricope 1 Co 12-14, analysée à la section suivante, se trouve au centre de cette structure de 1 Co. Paul y développe une *analogie* corporelle pour expliquer comment la diversité (le problème selon Mitchell, le moyen de l'édification ecclésiale selon notre interprétation) et l'unité (la solution selon Mitchell, une condition *sine qua non* de l'édification ecclésiale selon notre interprétation) peuvent se conjuguer dans l'Église en vue d'une édification efficace de la communauté.

2.4. La situation rhétorique – Les attentes de l’auditoire de 1 Co

L’auditoire rhétorique est constitué des sujets qui sont influencés par la rhétorique³⁵, mais aussi de ceux qui influencent le discours. La combinaison de ces aspects passifs et actifs de l’auditoire en détermine les attentes. Ce facteur relève du *pathos* de la rhétorique, c’est-à-dire la manière dont l’orateur joue avec les sentiments de l’auditoire dans le but de susciter des émotions. L’auditoire corinthien est sans doute constitué principalement de croyants d’origine païenne (ἔθνος) telle que l’indique Paul par sa référence à leur passé en 12,2. Et comme nous l’avons décrit au paragraphe 2.2, les Corinthiens vivaient à l’époque dans une société et une culture dont les valeurs étaient contraires à celles de Dieu.

Le modèle social et l’orientation culturelle de la ville de Corinthe semblent bien se refléter dans la communauté de Corinthe. 1 Co suggère en effet qu’en dépit de leur conversion, les croyants corinthiens sont encore fortement influencés par leur société païenne. Ils n’avaient pas encore pris conscience que le message de la croix s’oppose radicalement à celui d’un monde dominé par l’arrivisme et l’autopromotion. Kwon est du même avis :

The shaping of wisdom traditions at Corinth occurred in intimate relation to first-century Greco-Roman culture, including the prominence of rhetoric and patronage. So it was that in many areas of life such as social relations, education, thinking systems, moral behaviour and social systems, the Corinthian Christians were deeply permeated by these aspects of Greco-Roman culture³⁶.

³⁵ L. F. BITZER, « The Rhetorical Situation », *Philosophy and Rhetoric*, 1968, 1, p. 1-14.

³⁶ O. Y. KWON, « A Critical Review of Recent Scholarship on the Pauline Opposition and the Nature of its Wisdom (σοφία) in 1 Corinthians 1-4 », *Currents in Biblical Research*, 2010, p. 386-427.

D'une part, il est apparent dans la lettre que certains Corinthiens s'attendaient à ce que le christianisme, une religion dont le ministère est basé essentiellement sur la parole, valorise la sagesse (σοφία) et l'art oratoire. Paul leur explique que la sagesse de ce monde est opposée à la sagesse de Dieu et qu'elle est plutôt une folie devant Dieu (1,17-31 ; 3,18-20). Pour lui, la différence de compétences oratoires entre les divers ministres ne devrait pas être une source de jalousie et de partis-pris, comme c'est le cas dans le monde contemporain (3,3-4), mais bien un moyen de complémentarité dans l'unité (3,5-15.21-23). Les leaders chrétiens ne doivent pas non plus être considérés comme des héros partisans, à l'instar des rhétoriciens du monde, mais comme de simples serviteurs du Christ (4,1).

D'autre part, les croyants corinthiens s'attendaient à ce que la liberté sexuelle promue dans le monde grec aille de soi dans le christianisme, qui est une religion de liberté. Ils se conformaient donc aux pratiques sexuelles dominantes dans la société, telles que la débauche, l'adultère, l'effémination, l'homosexualité, la prostitution (5,1-12 ; 6,9b-20). Paul les avertit que ceux qui commettent de telles choses n'hériteront pas du royaume de Dieu (5,9-10).

Par ailleurs, les croyants corinthiens avaient conservé les attentes qu'ils avaient envers le culte païen avant leur conversion. Au vu des miracles qui s'opéraient par les apôtres, ils s'attendaient à ce que le christianisme soit une religion de gloire et de puissance supérieures. Certains se vantaient de leur nouvelle connaissance et de leur puissance sur les choses offertes aux idoles païennes, alors même que leur attitude détruisait les frères dont la foi était encore faible (8,1-11,1). Paul a dû les avertir qu'en faisant périr par leur connaissance un frère pour lequel le Christ est mort, ils pèchent contre le Christ Seigneur (8,11-12). D'autres Corinthiens accordaient une importance exagérée aux dons spirituels qui semblent être les plus extatiques,

comme le parler en langue (14,2-6). Paul leur déclare qu'ils sont dans l'ignorance à propos des dons spirituels (12,1) et il leur a enseigné que tout charisme qui est exercé sans l'amour ne sert absolument à rien (13,1-3), et que le meilleur don spirituel est celui dont la finalité est l'édification de la communauté entière (14,5.12.26).

En résumé, l'auditoire de 1 Co nourrit trois attentes majeures envers le christianisme. D'une part, certains s'attendent à ce que les prédicateurs de la Parole de Dieu soient bien structurés, bien articulés et qu'ils aient une présence charismatique tout comme les rhétoriciens sophistes. D'autre part, les Corinthiens pensent que la liberté qui se trouve en Christ inclut aussi la liberté sexuelle acceptable dans le monde païen environnant. Par ailleurs, ils s'attendent à ce que les meilleurs dons spirituels soient ceux qui semblent être les plus extatiques

2.5. La situation rhétorique – Les intentions de l'orateur de 1 Co

Avec la perception de l'impératif rhétorique et la connaissance des valeurs de l'auditoire, l'orateur construit sa rhétorique en choisissant divers mots, phrases et arrangements, exprimant son intention rhétorique. L'intention de l'orateur relève de l'*ethos* de la rhétorique, c'est-à-dire la façon dont l'orateur établit sa crédibilité et montre qu'il est digne de confiance.

L'une des intentions majeures de Paul en 1 Co est de se prévaloir de son autorité apostolique unique sur les Corinthiens. Afin de pouvoir répondre aux problèmes théologiques et moraux de la communauté de Corinthe, il est contraint de faire valoir son droit de parole. Selon Porter et Olbricht, « Paul's answer to this dilemma is to assume the mantle of the

apocalyptic seer³⁷ ». Paul se présente d'abord comme un « apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu » (1,1), ensuite comme le père fondateur de l'Église de Corinthe (3,10 ; 4,14-15), et enfin comme un visionnaire apocalyptique : il est le canal par lequel Dieu transmet ses révélations (2,10). C'est par lui que l'on a accès aux mystères de Dieu (2,7 ; 15,51). Ce qu'il écrit est un commandement du Seigneur (14,37). Ces affirmations impliquent que le rejet de son message est équivalent à un rejet de la Parole de Dieu. Ceux qui rejettent sa parole sont « du siècle présent » (2,6), ils sont « charnels » (2,14.16b ; 3,1-4) et « condamnés à périr » (1,18). Car quiconque ignore son enseignement est lui-même ignoré de Dieu (14,38).

Une autre intention rhétorique majeure de Paul est d'expliquer pourquoi son ministère semble si différent du ministère des docteurs chrétiens dont l'éloquence sert de modèle d'évaluation pour les croyants de Corinthe. Certains Corinthiens ont tendance à comparer défavorablement Paul avec d'autres enseignants plus éloquents. Paul leur répond qu'il n'était pas envoyé pour annoncer l'Évangile avec une sagesse éloquente (1,17). Pour cette raison, il n'était pas allé vers eux avec un discours noble de la sagesse (2,1), et sa prédication ne repose pas sur des discours persuasifs de la sagesse, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que leur foi ne soit pas fondée sur la sagesse humaine, mais sur la puissance de Dieu (2,4-5). D'autant plus que « le royaume de Dieu ne consiste pas en paroles, mais en puissance » (4,20). Paul fait aussi valoir que « la sagesse de ce monde est une folie devant Dieu » (3,19) et que lui, il prêche une sagesse qui n'est pas de ce monde (2,6). De plus, Paul a essayé de minimiser l'importance du rôle individuel de ces docteurs dans l'économie de Dieu.

³⁷ S. E. PORTER, T. H. OLBRICHT, *The Rhetorical Analysis of Scripture*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 370.

Par exemple, il traite les slogans avec lesquels les Corinthiens exprimaient leur allégeance à Apollos, Paul, Pierre et Christ, en posant certaines questions : « Paul a-t-il été crucifié pour vous, ou est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (1,13). Paul suggère évidemment par ces questions que par rapport à Christ, lui, il est un acteur mineur, ce qui s'applique implicitement à tout autre docteur. « Qu'est-ce donc qu'Apollos, et qu'est ce que Paul ? Des serviteurs... » (3,5). Paul répond à la comparaison défavorable que les Corinthiens font de lui avec d'autres docteurs que chacun d'eux joue un rôle accessoire dans l'œuvre de Dieu. Par conséquent, « Que personne donc ne mette sa gloire dans les hommes » (3,21).

Une troisième intention rhétorique majeure de Paul est d'éviter d'être identifié aux rhétoriciens arrivistes. Quand il déclare que lui, il cherche beaucoup moins à impressionner les Corinthiens par son éloquence qu'à prêcher le Christ crucifié (2,1-5), qu'il est venu parmi eux comme un « serviteur » (3,5) et un artisan qui « se fatigue à travailler de ses propres mains » (4,12), et qu'il annonce l'Évangile gratuitement sans user de son droit d'être pris en charge (9,15-18), et quand il leur suggère de choisir des délégués qui apporteront leurs dons à Jérusalem (16,3), Paul essayait manifestement de se distinguer des rhétoriciens sophistes arrivistes, dont l'autorité est déterminée par l'éloquence oratoire³⁸.

En bref, l'orateur de 1 Co a trois intentions rhétoriques majeures. La première consiste à faire valoir son droit de parole en se prévalant de son autorité apostolique sur les Corinthiens, la deuxième, à expliquer pourquoi son ministère ne repose pas sur l'éloquence et la sagesse humaine et la troisième, à se distinguer des rhétoriciens arrivistes du monde.

³⁸ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 94.

Chapitre III - Analyse de la péricope 1 Co 12–14

3.1. Unité rhétorique de 1 Co 12–14

Dans la première lettre de Paul aux Corinthiens, les chapitres 12–14 forment une unité bien délimitée. Le premier verset du chapitre 12 commence par *περί δὲ τῶν πνευματικῶν* (« au sujet des dons spirituels »). La préposition *περί* est un marqueur qui annonce la fin de l'exposé précédent et un changement de sujet. La communauté de Corinthe était, en effet, agitée par diverses questions. Paul leur répond en passant d'un problème à un autre. À maintes reprises, il utilise l'expression *περί δὲ* en se référant à des questions posées par les Corinthiens (7,1.25 ; 8,1 ; 12,1 ; 16,1.12). Le verset 12,1 annonce non seulement le début d'une nouvelle unité rhétorique, mais aussi son thème. Les chapitres 12–14 sont unifiés autour du thème des dons spirituels. Paul amorce le sujet par la déclaration : « Au sujet des dons spirituels, frères, je ne veux pas que vous soyez ignorants » (12,1). Dans une première section, caractérisée par l'antithèse diversité/unité, il traite de l'unité et de la diversification de l'Église par rapport au fonctionnement des divers dons spirituels. Avec l'exhortation : « Désirez ardemment les charismes plus grands. Et je vous montre encore une voie infiniment grande » (12,31), Paul introduit une deuxième section dont le mot-clé est *ἀγάπη* (amour). Il y met l'accent sur l'amour comme étant l'élément fondamental par lequel les dons peuvent opérer efficacement. Paul termine son exposé par une troisième section qu'il commence avec une autre exhortation : « Recherchez l'amour, et désirez ardemment les dons spirituels, mais surtout que vous prophétisiez » (14,1). Dans cette partie, contrôlée par *οικοδομή* (édification), il explique le principe de l'édification de l'Église dans l'exercice des dons spirituels, avec une référence particulière aux charismes des langues et de la prophétie. Paul conclut son exposé sur un ton

exhortatif : « Ainsi donc, frères, désirez ardemment de prophétiser, et n'empêchez pas de parler en langues. Mais que toutes choses se fassent de manière décente et avec ordre » (14,39-40). Ces versets constituent la fin du discours sur le πνευματικός. Le premier verset de 1 Co 15 – « Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé... » (15,1) – commence, en effet, une nouvelle unité argumentative qui porte sur le sujet de la résurrection des morts.

3.2. Structure littéraire de 1 Co 12–14

Alors qu'il traitait des clés pour interpréter l'épître aux Romains, Aletti affirme à juste titre qu'il est nécessaire de repérer les divers niveaux de structuration pour une interprétation correcte de la lettre¹. Il importe maintenant, avant de poursuivre l'analyse de notre péricope, de déterminer les micro-unités littéraires et la structure de 1 Co 12–14. Une attention particulière sera portée aux divers champs lexicaux dominants, aux mot-crochets et aux inclusions littéraires. Nous entendons par champ lexical l'ensemble des mots qui, dans le texte, se rapportent à une même réalité ou à une même idée. Il s'agit d'étudier la répartition du vocabulaire qui distingue une unité littéraire d'une autre. Un mot-crochet est un mot qui par sa répétition agit comme agrafe entre des unités adjacentes. Quant à l'inclusion, elle est un procédé de composition qui consiste à délimiter une unité littéraire par la répétition, au début et à la fin, de mots, d'expressions ou de thèmes identiques ou correspondants. Comme l'explique Létourneau, « l'unité est ainsi encadrée ou "incluse" entre les bornes initiale et finale de l'inclusion² ».

¹ J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, 1991, p. 20.

² P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1993, p. 26 (note 28).

3.2.1. Observations littéraires à propos de 1 Co 12

Le vocabulaire du chapitre 12 gravite autour de quatre champs lexicaux principaux, mais deux d'entre eux peuvent être regroupés dans une antithèse : don spirituel, diversité/unité et corps. Les observations littéraires montrent des sous-sections définies chacune par un ensemble de champs lexicaux et par des inclusions littéraires.

Tableau 4. Champs lexicaux dominants en 1 Co 12

12,1-31	don spirituel + diversité/unité + corps
v. 1-3	don spirituel (πνεῦμα [2x], πνευματικός)
v. 4-6	don spirituel (χάρισμα, διακονία, ἐνέργημα, πνεῦμα) + diversité/unité (διαίρεσις/ὁ αὐτός [3x])
v. 7	don spirituel (φανέρωσις τοῦ πνεύματος) + diversité/unité (συμφέρον/ἕκαστος)
v. 8-11	don spirituel (λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, πίστις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων, προφητεία, διακρίσεις πνευμάτων, γένη γλωσσῶν, ἐρμηνεῖα γλωσσῶν, πνεῦμα [5x]) + diversité/unité (ὅς μὲν ... ἄλλος-ἐτέρος [8x]/ὁ αὐτός, πας/εἷς καὶ ὁ αὐτός)
v. 12-27	don spirituel (πνεῦμα [2x]) + diversité/unité (πολύς/εἷς [4x], πᾶς/εἷς [6x], ὑμεῖς/σῶμα) + corps (σῶμα [18], μέλος [13], ὀφθαλμός [3x], πούς [2x], χεῖρ [2x], ἀκοή [2x], οὖς, ὄσφρησις, κεφαλή, χριστός)
v. 28-30	don spirituel (ἀπόστολος [2x], προφήτης [2x], διδάσκαλος [2x], δύναμις [2x], χάρισμα ἰαμάτων [2x], ἀντιλήμψις, κυβέρνησις, γλῶσσα [2x], διερμηνεύω) + diversité/unité (οἱ μὲν/ὁ θεός-ἡ ἐκκλησία) + corps (ἐκκλησία)
v. 31	don spirituel (χάρισμα)

12,1-3 comporte un vocabulaire qui présente certaines particularités. En plus des vocables πνευματικός/πνεῦμα du champ lexical du « don spirituel », qui est caractéristique des trois chapitres 1 Co 12–14, les trois premiers versets sont unifiés par le champ lexical de la « connaissance » : ἀγνοέω (12,1), οἶδα (12,2) et γνωρίζω (12,3). On y trouve également θεός (Dieu), Ἰησοῦς (Jésus), πνεῦμα ἅγιον (Saint-Esprit) que Paul utilise souvent au début de ses lettres. Tout ceci suggère que 12,1-3 constitue, pour 1 Co 12–14, l'introduction générale qui annonce le thème (περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, 12,1), mais aussi l'intention de Paul d'instruire les Corinthiens sur les dons spirituels.

¹Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν
²Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι
³Διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς
 δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ

Figure 1. Structuration de 1 Co 12,1-3

12,4-6 : la diversité (διαίρεσις) des dons spirituels, déclinée par trois termes différents (χάρισμα, διακονία, ἐνεργημα), est mise en parallèle avec la diversification (πνεῦμα, κύριος, θεός) et l'unité de Dieu (ὁ αὐτός). La répétition épanaphorique de la formule διαίρεσις ... εἰσὶν ... ὁ αὐτός structure et unifie 12,4-6.

⁴Διαίρεσις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα
⁵Καὶ διαίρεσις διακονιῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτός κύριος
⁶διαίρεσις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτός θεός ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν

Figure 2. Structuration de 1 Co 12,4-6

12,7 : la manifestation de l'Esprit (πνεῦμα) est donnée (δίδοται) à chacun pour l'utilité commune. Le v. 7 est agrafé à 12,4-6 (précédant) par le mot-crochet πνεῦμα et à 12,8-11 (suivant) par le verbe δίδωμι, confirmant ainsi sa séparation des deux sous-sections.

12,8-11 : divers dons spirituels sont distribués aux uns et aux autres (ὅς μὲν ... ἄλλος δέ) par le même Esprit. La distribution ὅς μὲν ... ἄλλος δέ avec une répétition épanaphorique de la formule ἄλλω δὲ ... τὸ αὐτὸ πνεῦμα structure et unifie 12,8-11.

⁸Ὡ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως, κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα
⁹ἑτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλω δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι
¹⁰ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω δὲ προφητεία, ἄλλω δὲ διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρω γένη γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἐρμηνεία γλωσσῶν
¹¹πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδία ἐκάστῳ καθὼς βούλεται

Figure 3. Structuration de 1 Co 12,8-11

12,12-27 : il y a une diversité (πολύς, πᾶς) de membres (μέλη) dans le corps, mais tous sont un corps unique (εἷς σῶμα). Ainsi en est-il aussi du corps du Christ (σῶμα χριστοῦ). L'inclusion formée par la répétition des mots σῶμα ... μέλη ... χριστός relie les v. 12 et 27. La répétition de σῶμα ἔν ... μέλη πολλά et πάντα δὲ τὰ μέλη ... ἔν σῶμα (v. 12) et des expressions similaires πάντες ... ἔν σῶμα (v. 13), σῶμα ... ἔν μέλος ... πολλά (v. 14), σώματος [2x] (v. 15-16), ὅλον τὸ σῶμα (v. 17), τὰ μέλη ... τῷ σώματι (v. 18), τὰ πάντα ἔν μέλος ... τὸ σῶμα (v. 19), πολλά ... μέλη ἔν ... σῶμα (v. 20), τὰ ... μέλη τοῦ σώματος (v. 22), τοῦ σώματος τούτοις (v. 23), τὸ σῶμα (v. 24), τῷ σώματι ... τὰ μέλη (v. 25), ἔν μέλος ... πάντα τὰ μέλη [2x] (v. 26), et σῶμα ... μέλη (v. 27) structure 12,12-27, ce qui confirme notre découpage avec l'inclusion entre les v. 12 et 27.

- ¹²Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἔν ἐστιν καὶ μέλη πολλά ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλά ὄντα ἔν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ χριστός.
- ¹³Καὶ γὰρ ἔν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἔν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἔν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.
- ¹⁴Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἔν μέλος ἀλλὰ πολλά.
- ¹⁵Ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· Ὅτι οὐκ εἰμὶ χεῖρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;
- ¹⁶Καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· Ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;
- ¹⁷Εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; Εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;
- ¹⁸Νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἔν ἕκαστον αὐτῶν ἔν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν
- ¹⁹Εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἔν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα.
- ²⁰Νῦν δὲ πολλά μὲν μέλη, ἔν δὲ σῶμα.
- ²¹Οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ, Χρεῖαν σου οὐκ ἔχω· ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· Χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω.
- ²²Ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν, ἀναγκαῖά ἐστιν,
- ²³καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,
- ²⁴τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει. ἀλλ' ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δούς τιμὴν,
- ²⁵ἵνα μὴ ἦ σχίσμα ἔν τῷ σώματι ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.
- ²⁶Καὶ εἴτε πάσχει ἔν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται ἔν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.
- ²⁷Ἦμεῖς δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ, καὶ μέλη ἐκ μέρους.

Figure 4. Structuration de 1 Co 12,12-27

12,28-30 : le Dieu unique (ὁ θεός) a disposé dans son unique Église (ἡ ἐκκλησία) une pluralité (οἱ μὲν ...) de récipiendaires de dons spirituels qui assument diverses fonctions ecclésiastiques. La répétition de la suite ἀπόστολοι ... προφήται ... διδάσκαλοι ... δυνάμεις ... χαρίσματα ἰαμάτων ... γλῶσσαι au v. 28 et aux v. 29-30 structure 12,28-30.

²⁸Καὶ οὕς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν
²⁹Μὴ πάντες ἀπόστολοι; Μὴ πάντες προφήται; Μὴ πάντες διδάσκαλοι; Μὴ πάντες δυνάμεις
³⁰Μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; Μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; Μὴ πάντες διερμηνεύουσιν

Figure 5. Structuration de 1 Co 12,28-30

L'inclusion constituée de la répétition du terme χαρίσματα aux v. 4 et 31 suggère que 12,4-31 comporte une première section de l'unité 1 Co 12–14 qui suit l'introduction. Le mot χάρισμα apparaît également en 12,9.28.30, mais avec le complément ἰαμάτων. Il est employé en absolu aux v. 4 et 31 seulement. Toutefois, l'absence totale du champ lexical de l'antithèse « diversité/unité » en 12,31 plaide pour son rattachement à 1 Co 13. Ces observations littéraires suggèrent que la première section commence en 12,4 et finit en 12,30.

⁴Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα
 [...]
 ³¹Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. [Καὶ] ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῶν δείκνυμι

Figure 6. Structuration de 1 Co 12,4-31

12,31 semble conclure le chapitre 12, en reprenant le vocable des dons spirituels (χάρισμα), et faire la transition vers un autre sujet. Il serait par conséquent juste de penser que le v. 31, du moins le v. 31a, doit être rattaché au chapitre 12. Cependant, la différence de vocabulaire justifie la séparation de ce verset de la première section de 1 Co 12-14. De plus, le

champ lexical du « grand » : μέγας (great)³ et ὑπερβολή (surpassing greatness)⁴, unifie le v. 31 et milite contre toute séparation entre v. 31a et v. 31b. Ces deux parties de 12,31 sont liées par la conjonction de coordination καί. Le changement abrupt de vocabulaire (ἀγάπη) et de style (utilisation de l'impératif, ζηλοῦτε) à partir de v. 31 indiquent que ce verset prépare la section suivante. En fait, la combinaison τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα (les dons charismatiques plus grands)-καθ' ὑπερβολή ὁδός (une voie infiniment grande) introduit le chapitre 13 en annonçant le thème de la « voie par excellence des dons spirituels ».

Ces principales observations littéraires de la péricope 12,1-31 permettent de cibler ses particularités textuelles. On peut déjà illustrer par un plan général comment ces données structurent le chapitre 12 :

Tableau 5. Structure littéraire de 1 Co 12

12,1-3	Introduction générale (Thème : les dons spirituels)
12,4-6	Unité de Dieu dans la diversité des dons spirituels
12,7	À chacun un don spirituel pour l'utilité commune
12,8-11	Unité de l'Esprit dans la diversité des dons spirituels
12,12-27	Analogie de l'unité du corps humain dans la diversité de ses membres avec l'unité du corps du Christ dans la diversité de ses membres
12,28-30	Unité de l'Église de Dieu dans la diversité de ses fonctions

³ W. BAUER, F. W. DANKER, « 4763 μέγας », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

⁴ W. BAUER, F. W. DANKER, « 7552 ὑπερβολή », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

3.2.2. Observations littéraires à propos de 1 Co 13

Le vocabulaire gravite autour de cinq champs lexicaux principaux dont deux peuvent être regroupés dans une antithèse : don spirituel, amour, rien et demeurer/abolir. Les observations montrent des sous-sections définies chacune par un ensemble de champs lexicaux et par des inclusions littéraires.

Tableau 6. Champs lexicaux dominants en 1 Co 13

13,1-13	don spirituel + amour + rien + demeurer/abolir
v. 1-3	don spirituel (γλῶσσα, προφητεία, γνῶσις, πίστις) + amour (ἀγάπη) + rien (χαλκὸς ἤχῳν, κύμβαλον ἀλαλάζον, οὐθεῖς)
v. 4-7	amour (ἀγάπη, μακροθυμέω, χρηστεύομαι, οὐ ζηλώω, οὐ περπερεύομαι, οὐ φυσιοῶ, οὐκ ἀσχημονέω, οὐ ζητέω τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνω, οὐ λογίζομαι τὸ κακόν, οὐ χαίρω ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρω τῇ ἀληθείᾳ, στέγω, πιστεύω, ἐλπίζω, ὑπομένω)
v. 8-13	don spirituel (προφητεία, προφητεύω, γλῶσσα, γνῶσις, γινώσκω [2x], ἐπιγινώσκω, πίστις) + amour (ἀγάπη [3x]) + demeurer/abolir (οὐδέποτε πίπτω, μένω/καταργέω [4x], παύω)

13,1-3 : sans l'amour (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω), les récipiendaires de dons spirituels ne sont rien (οὐθεῖς εἰμι) et ne sont d'aucune utilité (οὐδὲν ὠφελοῦμαι). La répétition épanaphorique de la formule ... ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω ... structure et unifie 13,1-3.

¹ [...] ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχῳν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον ² [...] ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι ³ [...] ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι
--

Figure 7. Structuration de 1 Co 13,1-3

13,4-7 énumère diverses vertus de l'amour. La succession de quinze verbes ayant le même sujet grammatical : ἀγάπη, crée une connexion qui unifie 13,4-7. Le v. 8a aussi comporte un verbe (πίπτει) dont le sujet est ἀγάπη, mais il y a une liaison grammaticale établie entre le v. 8a et le v. 8b par la conjonction de coordination δέ (mais).

⁴Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται· ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται
⁵οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν
⁶οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ
⁷πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει

Figure 8. Structuration de 1 Co 13,4-7

13,8-13 : les dons spirituels seront abolis (καταργέω) ou cesseront (παύομαι), mais l'amour ne périt jamais (οὐδέποτε πίπτω), il demeure (μένω). L'inclusion thématique entre le v. 8 : « l'amour ne périt jamais », avec ἡ ἀγάπη en position emphatique initiale, et le v. 13 : « l'amour demeure », avec ἡ ἀγάπη en position emphatique finale, unifie 13,8-13.

⁸Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνώσεις, καταργηθήσεται
⁹Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν
¹⁰Ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται
¹¹Ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήρηκα τὰ τοῦ νηπίου
¹²Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη
¹³Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη

Figure 9. Structuration de 1 Co 13,8-13

L'inclusion constituée de la répétition du terme μείζονα en 12,31 et μείζων en 13,13 suggère que 12,31–13,13 constitue une deuxième section de l'unité 1 Co 12–14. Le mot μείζων apparaît également en 14,5, mais le vocabulaire de 14,1b-5 est complètement différent. Les inclusions de la première section (1 Co 12,4-30) et de la troisième (1 Co 14,1-35) confirment la délimitation de 12,31–13,13 en tant que deuxième section de 1 Co 12–14.

^{12,31}Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι
^{13,13}Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη

Figure 10. Structuration de 1 Co 12,3–13,13

Grâce à ces observations littéraires qui permettent de cibler les particularités textuelles de 13,1-13, on peut déjà illustrer par un plan général la structure du chapitre 13 :

Tableau 7. Structure littéraire de 1 Co 13

12,31	Voie par excellence des dons spirituels
13,1-3	Futilité des dons spirituels sans l'amour
13,4-7	Diversité des vertus de l'amour
13,8-13	Éphémérité des dons spirituels et éternité de l'amour

3.2.3. Observations littéraires à propos de 1 Co 14

Le vocabulaire gravite autour de cinq champs lexicaux principaux : don spirituel, édification, Église, non-croyant, parole. Les observations montrent des sous-sections définies chacune par un ensemble de champs lexicaux et d'inclusions littéraires.

Tableau 8. Champs lexicaux dominants en 1 Co 14

14,1-40	don spirituel + édification + Église + non-croyant + parole
v. 1	don spirituel (πνευματικός, προφητεύω) + parole (προφητεύω)
v. 2-19	don spirituel (λαλέω γλώσση [17x], προφητεύω [4x], προφητεία, διερμηνεύω [2x], αποκάλυψις, γνῶσις, διδαχή, πνεῦμα) + édification (οικοδομή [3x], οικοδομέω [3x], παράκλησις, παραμυθία, κατηχέω) + Église (ἐκκλησία [4x]) + parole (λαλέω [16x] γλῶσσα [10x], λόγος [3x], προσεύχομαι [5x], προφητεύω [4x], προφητεία, διερμηνεύω [2x], ψάλλω [2x], εὐχαριστέω [2x], εὐχαριστία, αποκάλυψις, γνῶσις, διδαχή, εὐλογέω)
v. 20-25	don spirituel (γλῶσσα, λαλέω γλώσση, προφητεία, προφητεύω) + non-croyant (ἄπιστος, κακία, εἰσακούω, ἀνακρίνω) + parole (λαλέω [2x], γλῶσσα [2x], ἑτερόγλωσσος, λέγω, προφητεύω, προφητεία, ἀπαγγέλλω)
v. 26-35	don spirituel (γλῶσσα, λαλέω γλώσση [2x], ἔρμηνεία, διερμηνεύω, διερμηνευτής, προφήτης [3x], προφητεύω, διδαχή, αποκάλυψις, ἀποκαλύπτω, διακρίνω) + édification (οικοδομή, μανθάνω [2x], παρακαλέω) + Église (ἐκκλησία [4x], συνέρχομαι) + parole (λαλέω [5x], γλῶσσα [2x], προφήτης [3x], προφητεύω, ἔρμηνεία, διερμηνεύω, διερμηνευτής, διδαχή, αποκάλυψις, ἀποκαλύπτω, ψαλμός, λέγω)
v. 36-40	don spirituel (λαλέω γλώσση, προφήτης, προφητεύω, πνευματικός) + parole (λόγος, προφήτης, προφητεύω, λαλέω, γλῶσσα)

14,1 reprend les vocables de l'amour (ἀγάπη) et des dons spirituels (πνευματικός) avec une insistance particulière sur le don de la prophétie (μᾶλλον προφητεύω). Ce verset semble

conclure le chapitre 13 et faire la transition vers un autre sujet. La présence du vocable *ἀγάπη* pourrait suggérer le rattachement de ce verset, du moins 14,1a, au chapitre 13. Cependant, le changement abrupt de style (emploi de deux impératifs, *διώκετε* et *ζηλοῦτε*) au 14,1 indique que ce verset prépare la section suivante. En fait, la combinaison thématique *ἀγάπη* (l'amour qui édifie, cf. 1 Co 8,1) – *πνευματικός* (dons spirituels offerts pour l'utilité commune, 12,7) – *μαλλον προφητεύω* (surtout la prophétie qui édifie, 14,3-4) introduit le chapitre 14 en annonçant implicitement le thème de l'« édification en tant que finalité des dons spirituels ». Le champ lexical du « chercher » : *διώκω* (rechercher, sens actif) et *ζηλώω* (désirer, sens passif), unifie 14,1 et plaide contre toute séparation en parties indépendantes. De plus, les v. 1a, 1b et 1c sont liés de part et d'autre par la conjonction de coordination *δέ* (mais/et).

14,2-19 présente des dons spirituels (*λαλέω γλώσση, προφητεύω, προφητεία, διερμηνεύω, ἀποκάλυψις, γνῶσις, διδαχή*) qui édifient (*οικοδομέω*), exhortent (*παράκλησις*), encouragent (*παραμυθία*) et instruisent (*κατηχέω*). L'inclusion aux bornes antithétiques entre le v. 2 : « il dit des mystères en esprit », avec *λαλῶν* (champ lexical de la « parole ») *γλώσση* en position emphatique initiale, et le v. 19 : « je dis des paroles avec l'intelligence » (v. 19), avec *λόγους* « parole » *γλώσση* en position emphatique finale, délimite 14,2-19.

²Ο γὰρ λαλῶν γλώσση [...] λαλεῖ ἀλλὰ θεῶ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια
³Ο δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν
⁴Ο λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ
⁵Θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων [...]
⁶Νῦν δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω [...]
⁷Ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολῆν τοῖς φθόγγοις [...]
⁸Καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον σάλπιγξ φωνὴν δῶ, τίς παρασκευάζεται εἰς πόλεμον
⁹Οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὖσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται [...]
¹⁰Τοσαῦτα, εἰ τύχοι, γένη φωνῶν εἰσιν ἐν κόσμῳ καὶ οὐδὲν ἄφωνον
¹¹Ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος [...]
¹²Οὕτως καὶ ὑμεῖς, ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας [...]
¹³Διὸ ὁ λαλῶν γλώσση προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ
¹⁴Ἐὰν [γὰρ] προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται [...]
¹⁵Τί οὖν ἐστίν; Προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοί· [...]
¹⁶Ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῆς [ἐν] τῷ πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ιδιώτου [...]
¹⁷Σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται
¹⁸Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ
¹⁹ἀλλ' ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοί μου λαλῆσαι [...] ἢ μυρίουσ λόγους ἐν γλώσση

Figure 11. Structuration de 1 Co 14,2-19

14,20-25 : les dons spirituels, tel que le don de la prophétie, peuvent convaincre les non-croyants (ἄπιστοι) et les amener à la conversion. L'inclusion entre les v. 20 et 25, constituée de la répétition du verbe γίνομαι, combinée avec l'étendue du champ lexical du « non-croyant » allant du v. 20 au v. 25, délimite 14,20-25. Dans tout le chapitre 14, le verbe γίνομαι apparaît également aux v. 26.40, mais ces derniers versets se distinguent de 14,20-25 par l'absence totale du champ lexical du « non-croyant ».

²⁰Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, [...] τέλειοι γίνεσθε
²¹Ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χεῖλεσιν ἐτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται μου, λέγει κύριος.
²²Ὡστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν
²³Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ιδιωῖται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε
²⁴Ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δὲ τις ἄπιστος ἢ ιδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων
²⁵τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν

Figure 12. Structuration de 1 Co 14,20-25

14,26-35 : quand l'Église (ἐκκλησία) se réunit en assemblée, les dons spirituels doivent être exercés pour l'édification (οἰκοδομή). L'inclusion πάντα γινέσθω entre les v. 26 et 40, combinée avec la succession de quatorze verbes conjugués au mode impératif allant du v. 26 au v. 40 semble suggérer que 14,26-40 constitue une seule sous-section littéraire. Toutefois, l'absence totale des champs lexicaux de l'« édification » et de l'« Église » en 14,36-40 plaide pour sa séparation. Ces observations littéraires délimitent 14,26-35.

²⁶Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί; Ὅταν συνέρχησθε [...] Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω
²⁷Ἐἴτε γλώσση τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἰς διερμηνευέτω
²⁸ἐὰν δὲ μὴ ἦ διερμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλεῖτω καὶ τῷ θεῷ
²⁹Προφητῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλεῖτωσαν καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν
³⁰Ἐὰν δὲ ἄλλω ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω
³¹Δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται
³¹καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται
³³οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλ' εἰρήνης. Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων
³⁴αἱ γυναῖκες ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν [...] ἀλλ' ὑποταστέσθωσαν [...]
³⁵Εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν [...]

³⁶Ἡ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν, Ἥ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήνησεν
³⁷Ἐἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω [...]
³⁸Εἰ δὲ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται
³⁹Ὡστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις
⁴⁰πάντα δὲ εὐσημιόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω

Figure 13. Structuration de 1 Co 14,26-35 ... 36-40

Il y a une inclusion littéraire pour l'ensemble du chapitre constituée de la répétition de la série des mots ζηλοῦτε ... προφητεύητε ... λαλῶν ... γλώσση aux v. 1-2 et des mots similaires ζηλοῦτε ... προφητεύειν ... λαλεῖν ... γλώσσαις au v. 39. Dans toute la lettre, cette construction est particulière aux v. 1-2.39. De plus, le v. 40 est grammaticalement lié au v. 39 par la conjonction de coordination δέ (mais). Cette inclusion suggère que 14,1-40 forme une troisième section qui commence en 14,1 et finit en 14,35, puisque, tel que montré précédemment, le vocabulaire caractéristique plaide en faveur de la séparation de 14,36-40.

¹Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε
²Ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει [...]
 [...]
³⁹Ὡστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις
⁴⁰πάντα δέ εὐσημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω

Figure 14. Structuration de 1 Co 14,1-40

14,36-40 comporte un vocabulaire qui présente certaines particularités. D'une part, en plus des vocables λαλέω γλώσση/προφήτης/προφητεύω/πνευματικός du champ lexical du « don spirituel », qui est caractéristique des trois chapitres 1 Co 12–14, on y trouve, tout comme dans l'introduction générale (12,1-3), des vocables appartenant au champ lexical de la « connaissance », et qui connectent 14,37 (ἐπιγινωσκέτω) et 14,38 (ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται). La question rhétorique en 14,36 : « Est-ce de chez vous que la parole de Dieu [λόγος τοῦ θεοῦ] est sortie ? » connecte ce verset au v. 37 : « ... les choses que je vous écris sont un commandement du Seigneur [κυρίου ἐντολή] », par le champ lexical de la « Parole ».

³⁶Ἡ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν, ἡ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν
³⁷Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι
κυρίου ... ἐντολή ἐστίν⁵
³⁸Εἰ δὲ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται
³⁹Ὡστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις
⁴⁰πάντα δέ εὐσημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω

Figure 15. Structuration de 1 Co 14,36-40

D'autre part, on note entre 12,1 et 14,37-39 une inclusion constituée de la répétition des mots πνευματικῶν ... ἀδελφοί ... ἀγνοεῖν. Or, 14,40 est grammaticalement lié à 14,39. Toutes ces observations littéraires suggèrent que 14,36-40 est la conclusion générale de 1 Co 12–14,

⁵ Nous avons déplacé le verbe ἐστίν de sa position juste pour permettre l'encadrement de κυρίου ἐντολή.

mais aussi elles confirment d'une part, la séparation de cette sous-section d'avec 14,26-35, et d'autre part, notre hypothèse selon laquelle 1 Co 12–14 constitue une unité littéraire.

12,1 Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἄγνοεῖν
 14,37 Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινώσκέτω ἃ γράφω [...]
 14,38 Εἰ δέ τις ἄγνοεῖ, ἀγνοεῖται
 14,39 Ὡστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεῦειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις
 14,40 πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω

Figure 16. Structuration de 1 Co 12–14

On peut illustrer par un plan général comment ces observations structurent 1 Co 14 :

Tableau 9. Structure littéraire de 1 Co 14

14,1	Édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels
14,2-19	Dons spirituels destinés à l'édification de l'Église
14,20-25	Dons spirituels pour la conviction des non-croyants
14,26-35	Dons spirituels exercés pour l'édification l'Église
14,36-40	Conclusion générale

3.2.4. Résumé des observations littéraires

Il ressort globalement de cette analyse structurelle que :

1. Les trois chapitres 12, 13 et 14 de 1 Co forment une unité littéraire.
2. Le thème de 1 Co 12–14 porte sur les dons spirituels (περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν).
3. L'unité 1 Co 12–14 comporte une introduction générale (12,1-3) et une conclusion générale (14,36-40) connectées par le champ lexical de la « connaissance ».

4. L'unité 1 Co 12–14 comporte trois sections principales : 12,4-30, 12,31–13,13 et 14,1-35, qui sont subdivisées en treize sous-sections caractérisées chacune par un ensemble de champs lexicaux et d'inclusions littéraires.
5. La structure de 1 Co 12–14 peut être illustrée par le plan général au tableau 10.

Tableau 10. Structure littéraire de 1 Co 12–14

12,1-3	Introduction générale
12,4-6	Unité de Dieu dans la diversité des dons spirituels
12,7-30	Unité de l'Église de Dieu dans la diversité des dons spirituels
12,7	À chacun un don spirituel pour l'utilité commune
12,8-11	Unité de l'Esprit dans la diversité des dons spirituels
12,12-27	Analogie de l'unité du corps humain dans la diversité de ses membres avec l'unité du corps du Christ dans la diversité de ses membres
12,28-30	Unité de l'Église de Dieu dans la diversité de ses fonctions
12,31–13,13	Unité de fondement dans la diversité des dons spirituels
12,31	Voie par excellence des dons spirituels
13,1-3	Futilité des dons spirituels sans l'amour
13,4-7	Diversification des vertus de l'amour
13,8-13	Éphémérité des dons spirituels et éternité de l'amour
14,1-35	Unité de finalité dans la diversité des dons spirituels
14,1	Édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels
14,2-19	Dons spirituels destinés à l'édification de l'Église
14,20-25	Dons spirituels pour la conviction des non-croyants
14,26-35	Dons spirituels exercés pour l'édification l'Église
14,36-40	Conclusion générale

3.3. Analyse rhétorique de 1 Co 12–14

La base méthodologique de l'application de l'analyse rhétorique à notre péricope a été posée par les discussions sur la situation rhétorique de 1 Co et sur l'unité rhétorique de 1 Co 12–14. Les observations littéraires que nous avons colligées précédemment montrent que le texte de 1 Co 12–14 constitue une unité argumentative qui porte sur le thème des dons spirituels. De plus, elles mettent en évidence un plan général qui illustre une introduction générale (12,1-3), trois sections (12,4-30 ; 12,31–13,13 ; 14,1-35), qui sont subdivisées en treize sous-sections, et une conclusion générale (14,36-40). Voyons à présent jusqu'à quel point ces unités minimales correspondent aux catégories d'un discours rhétorique et comment la structure proposée peut aider à l'interprétation de notre péricope. Nos observations littéraires seront reprises, en guise de rappel, pour étayer le découpage. Nous utiliserons notre propre traduction que nous justifierons et commenterons au fur et à mesure.

3.3.1. *Exordium* (1 Co 12,1-3)

1 Au sujet des [dons]⁶ spirituels, frères, je ne veux pas que vous soyez ignorants.

⁶ Τῶν πνευματικῶν est une forme substantivée, génitif masculin/féminin/neutre pluriel de l'adjectif πνευματικός (spirituel). Il est possible de le traduire soit au masculin par « hommes spirituels » soit au neutre par « choses spirituelles » ou « dons spirituels ». Bruce soutient que la première option est préférable en raison de l'emploi de ὁ πνευματικός en 2,15, en 3,1 et surtout en 14,37 dans le sens d'« homme spirituel » (F. F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, London, Marshall, 1971, p. 116-117). Cependant, en considérant le neutre τὰ πνευματικά en 9,11, en 14,1 et en 15,46, le verbe δίδωμι en 12,7 et en 12,8 et plus particulièrement l'argumentation globale de 1 Co 12–14 qui porte, non sur la spiritualité personnelle, mais sur les divers dons spirituels distribués aux croyants, il appert que τῶν πνευματικῶν est au neutre en 12,1, introduisant le thème général des dons spirituels. Il nous semble que Paul a employé le terme τὰ πνευματικά pour mettre l'accent sur la nature spirituelle et céleste de ces manifestations de l'Esprit de Dieu, en contraste avec les choses terrestres (τὰ σαρκικά) (Voir E. SCHWEIZER, « πνεῦμα, πνευματικός », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1980, p. 332-455. Voir aussi W. BAUER, F. W. DANKER, « 5999 πνευματικός », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9). Toutefois, nous ne délinions pas complètement les deux sens comme exclusifs car quiconque possède un don spirituel a donc l'Esprit, et il est alors spirituel. Autrement dit, s'il est d'abord question de dons reçus, il faut garder en tête les personnes qui reçoivent ces dons. Carson aussi est d'avis que le terme est au neutre, mais son argument repose essentiellement sur la

2 Vous savez que, quand vous étiez païens⁷, vous étiez entraînés vers des idoles muettes, selon que vous étiez conduits. 3 C'est pourquoi je vous fais savoir que personne parlant par l'Esprit de Dieu, ne dit : « Jésus est anathème ! » Et personne ne peut dire : « Jésus est Seigneur ! » si ce n'est par l'Esprit Saint.

L'*exordium* consiste en une introduction au cours de laquelle l'orateur cherche à gagner l'attention et la sympathie de l'auditoire et à rendre ce dernier bien disposé, attentif et docile (Cicéron, *De Inventione* 1.15.20 ; Quintilien, *Institutio Oratoria* 4.1.1 ; *Rhetorica ad Herennium* 1.4). La plupart des études rhétoriques de 1 Co 12–14 rapportent la présence d'un *exordium*, mais elles divergent quant à son emplacement. Standaert l'identifie à 12,4-11⁸, Smit et Masalles, à 12,1-3⁹, alors que Jacon rassemble les deux perspectives et le voit en 12,1-11¹⁰. Pour Standaert, Paul utilise, en raison de la délicatesse du sujet, un exorde indirect en traitant d'une *quaestio infinita* (question plus large) qui, en apparence, n'a aucun rapport avec la *quaestio finita* (celle de la glossolalie). Il rappelle que c'est le même Esprit, dont il a parlé au v. 3 (*propositio* selon Standaert), qui distribue les dons spirituels à chacun individuellement pour l'utilité de tous. Standaert croit que la présence du verbe συμφέρω au v. 7 et l'ordre des dons spirituels aux v. 8-11, où les dons de langues et d'interprétation figurent en bas de liste, montrent que Paul prépare l'argument qu'il va présenter au chapitre 14. À la suite de Standaert, Jacon, se fondant sur le fait que, selon lui, la question des Corinthiens portait sur le parler en langues, une cause délicate, affirme que Paul a d'abord introduit indirectement son

corrélation entre πνευματικῶν et χαρίσματα, lequel terme ne réfère jamais à des personnes. Voir D. A. CARSON, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Co 12–14*, Grand Rapids, Baker Book House, 1987, p. 22-23.

⁷ Le mot ἔθνη, accusatif neutre pluriel de ἔθνος, est traduit ici par « païens » pour le distinguer du sens général de n'importe quelle « nation » et pour rester proche du mot grec biblique qui désigne une nation en opposition au peuple d'Israël.

⁸ B. STANDAERT, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », In: *Charisma und Agape (1 Kor 12-14)*, Rome, Benedictina, 1983, p. 27-47.

⁹ J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric and the New Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 212-214. Voir aussi V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana : Análisis retórico-literario de 1 Cor. 14,1-25*, Roma, Gregorian Biblical BookShop, 2001, p. 136.

¹⁰ C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 273-274, 292.

sujet, puis pose un principe au v. 3, qu'il amplifiera dans les v. 4-11. Ainsi, Paul met en scène deux personnages différents, tenant des propos contradictoires, pour poser le principe selon lequel une parole de malédiction à l'encontre de Jésus et une parole de foi à l'égard du même Jésus ne peuvent résulter de la même inspiration. Selon Jacon, Paul va ensuite amplifier ce principe dans les versets suivants, notamment en soulignant l'immense diversité des dons spirituels et leur unique origine. Jacon estime que cette amplification ressort de l'*exordium* et que par un tel exorde, Paul s'attire la bienveillance de l'auditoire d'autant plus que le charisme de chacun est reconnu comme une manifestation de l'unique Esprit.

Les arguments de Jacon sont intéressants. Cependant, les indices littéraires ne supportent pas un tel découpage. D'une part, l'analyse structurelle que nous avons effectuée à la section 3.2 a montré que 12,1-3 est l'introduction générale de toute l'unité, ce qui correspond fort bien à la définition que les manuels anciens de rhétorique donnent de l'*exordium*. D'autre part, le vocabulaire caractéristique de 12,4-30 (don spirituel, antithèse diversité/unité) ainsi que l'inclusion entre 12,4 (*χαρισμάτων*) et 12,31 (*χαρίσματα*) suggèrent de considérer 12,4-30 comme une première section argumentative de 1 Co 12–14. Par ailleurs, il est difficile de voir comment la description de la diversité des dons spirituels aux v. 4-11 amplifie le principe selon lequel la contradiction malédiction/foi à l'égard de Jésus ne peut provenir de la même inspiration (v. 3). Le fait est que les paragraphes 12,1-3 et 12,4-11 ne semblent pas assumer la même fonction rhétorique au sein de l'unité, ce qui, en soi, suggère leur séparation. Comme nous le démontrerons, les v. 1-3 ont une fonction introductive visant à attirer l'attention et à susciter l'intérêt de l'auditoire. Les v. 4-6 assument une fonction explicative en communiquant des informations précises sur la distribution des dons spirituels par Dieu à chaque croyant. Et les v. 8-11 accomplissent une fonction argumentative en ce sens qu'ils décrivent une diversité

de dons spirituels en guise de preuve de la distribution de dons aux croyants par l'Esprit. Nous adhérons à la proposition de Smit et de Masalles de voir l'*exordium* aux v. 1-3. Toutefois, nous ne partageons pas entièrement le point de vue de Smit selon lequel Paul « avoids raising the matter of glossolalia directly and prefers the *insinuatio*, the indirect and cautious approach¹¹ ». Que Paul soit conscient de l'estime des Corinthiens pour la glossolalie et veuille éviter de se les mettre à dos, n'est pas impossible. Cependant, il n'a pas commencé de manière voilée puisque le v. 1 annonce un enseignement sur les dons spirituels. Même si Paul a le souci de prévenir une levée de boucliers, il a néanmoins énoncé clairement le thème de son discours : περί δὲ τῶν πνευματικῶν. Tel que nous l'avons abordé à la section 2.3, Paul vise un objectif qui va plus loin que les γλῶσσαι. L'impératif rhétorique qui l'a interpellé à Corinthe réside dans l'édification déficiente de l'Église, situation résultant d'un problème d'articulation de la diversité des dons spirituels individuels. Son intention est de remettre de l'ordre dans l'utilisation des dons spirituels en vue d'une édification efficace de la communauté ecclésiale. Mais le préambule aux v. 1-3 peut certainement être considéré comme l'exorde, puisque Paul cherche manifestement dans ce paragraphe à obtenir l'attention de l'auditoire et à préparer son esprit à suivre le discours. La connexion établie entre les trois versets par le champ lexical de la « connaissance » : ἀγνοεῖν (v. 1), οἶδατε (v. 2) et γνωρίζω (v. 3), souligne la visée pédagogique du texte et unifie 12,1-3 en tant que l'*exordium*.

En 12,1, Paul commence par exposer son intention : « Au sujet [περί] des dons spirituels, frères [ἀδελφοί], je ne veux pas que vous soyez ignorants. » Ce langage emphatique

¹¹ J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 212-214.

n'est pas accidentel, mais il est délibérément utilisé pour obtenir l'attention de l'auditoire. Paul les rend réceptifs en utilisant une déclaration dans laquelle il bâtit à la fois un *pathos*, en faisant vibrer la corde sensible de leur intérêt pour la connaissance (ἀγνοεῖν et subséquemment οἴδατε au v. 2 et γνωρίζω au v. 3), et un *ethos* en se présentant lui-même implicitement comme un expert des dons spirituels. Il distingue 1 Co 12–14 des chapitres précédents, en soulignant d'entrée de jeu qu'un nouveau thème est abordé – περί δὲ τῶν πνευματικῶν –, et il éveille l'attention sur ce qui est annoncé comme important à ne pas ignorer (ἀγνοεῖν). Les Corinthiens ont une conception erronée des dons spirituels et l'apôtre rédige 1 Co 12–14 pour corriger leur perspective. Paul manifeste son attachement aux croyants de Corinthe par une *licentia*¹². Il les interpelle en les désignant « frères » (ἀδελφοί, au vocatif). Ce langage familial où perce l'affection de Paul pour les Corinthiens a pour fonction d'attirer la sympathie de l'auditoire. Le « je ne veux pas que vous soyez ignorants » est une autre façon pour l'apôtre de maintenir un contact vivant avec l'auditoire corinthien auquel il s'adresse.

L'interprétation prédominante de 12,1-3 relie étroitement les v. 2 et 3 de sorte qu'ils forment ensemble un premier développement du v. 1. Cependant, certains auteurs, tels que de Broglie¹³, Mehat¹⁴ et Carson¹⁵, soutiennent que le v. 2 doit être relié au v. 1, comme un renforcement de la déclaration de Paul : « [...] je ne veux pas que vous soyez ignorants ». Le v. 3 apporterait ainsi des précisions sur ce qu'il ne veut pas que les Corinthiens ignorent. Ces

¹² La *licentia* est une interpellation directe de l'auditoire par l'orateur. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 98.

¹³ G. DE BROGLIE, « Le texte fondamental de Saint Paul contre la foi naturelle », *Recherche de Science Religieuse*, 1951, p. 253-266.

¹⁴ A. MEHAT, « L'enseignement sur "les choses de l'Esprit" (1 Corinthiens 12,1-3) », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1983, 63, 395-415.

¹⁵ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 24-27.

experts estiment qu'il n'y a pas au début du v. 2 une conjonction ὅτι qui le connecterait au v. 1, mais qu'un tel ὅτι est présent au v. 3 où Paul emploie le verbe γνωρίζω (je vous fais savoir) en guise de reprise du v. 1. L'implication est que les v. 2.3 se comprennent, comme les reformule Carson, de la façon suivante : « You know of course that when you were pagans your ignorance of such matters was profound (v. 2). Now I am making them known to you (v.3)¹⁶ ». Le fait est que Paul n'a pas formulé les choses de cette façon. Au v. 2, il pointe, non pas l'ignorance des Corinthiens, mais bien le mutisme des idoles vers lesquelles ils allaient. La structure proposée par ces auteurs oblige à faire une adéquation entre l'ignorance des Corinthiens et le mutisme des idoles avant que la conjonction διό (c'est pourquoi, v. 3) n'ait un sens. Mais ce passage forcé n'est pas nécessaire si on considère simplement le fait que Paul perçoit, tel que nous l'avons élaboré aux sections 2.2 et 2.4, que l'arrière-plan païen des Corinthiens les a rendus susceptibles d'être entraînés dans l'erreur par les manifestations surnaturelles. Au v. 2, il leur rappelle ce passé où ils étaient entraînés vers des idoles muettes, qui se manifestent, mais ne parlent pas. Et au v. 3, il leur montre comment identifier les choses qui sont de l'Esprit qui, lui, parlent clairement. On peut voir un jeu de mots que Paul fait entre « [...] entraînés vers des idoles muettes » (v. 2) et « [...] parlant par l'Esprit de Dieu » (v. 3), qui milite en faveur de l'unification en vue d'une bonne compréhension.

En 12,2-3, Paul présente des situations antithétiques pour élargir la vision des Corinthiens sur la notion du spirituel (πνευματικός). Au v. 2, il souligne l'existence de deux statuts spirituels opposés : être païen/non-croyant (l'ancien statut des Corinthiens) et, de

¹⁶ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 26.

manière implicite, être chrétien/croyant (nouveau statut des Corinthiens). Autrement dit, Paul fait savoir aux Corinthiens que leur mode de vie passé (ils étaient entraînés vers les idoles) est différente de leur situation spirituelle actuelle (ils appartiennent maintenant à Dieu). Au v. 3, Paul définit manifestation spirituelle, négativement et positivement, sur la base de l'inspiration par l'Esprit de Dieu. Par une *éthopée*¹⁷, il donne la parole à deux personnages différents. L'un d'eux prononce une parole de malédiction : « Jésus est anathème ». Paul déclare sans ambages que de tels propos ne peuvent jamais sortir de la bouche de quiconque parle par l'Esprit de Dieu. L'autre personnage confesse que « Jésus est Seigneur ». Paul affirme qu'une telle confession ne peut provenir que d'une personne qui parle par l'Esprit. Il a l'Esprit et par conséquent, il est spirituel. Remarquons que l'accent est mis, non pas sur ce que la personne dit¹⁸, mais sur l'Esprit Saint par lequel elle parle. Dans un cas, il ne maudira jamais Jésus et dans l'autre, il ne peut que le proclamer et le glorifier en tant que Seigneur de tout l'univers. Le point du v. 3 est que l'élément caractéristique d'une manifestation de l'Esprit, c'est son expression qui glorifie Jésus. Cela est directement en contraste avec l'expérience spirituelle passée des Corinthiens qui étaient conduits vers des idoles muettes [ἄφωνοι] (v. 2). Ici, le jeu de mots entre ἀπαγόμενοι ... πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα (muettes) et ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν (parlant) marque la distinction entre les expériences spirituelles inintelligibles passées des Corinthiens – inspirés par des idoles muettes – et l'activité de l'Esprit qui est mise en évidence par des manifestations intelligibles exaltant Jésus. Comme l'a noté Fee, ce contraste entre leur

¹⁷ L'*éthopée* est l'intervention d'une personne à qui l'orateur attribue certaines phrases ou réflexions. Cela permet de peindre les mœurs d'un personnage. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 101.

¹⁸ Il n'est point besoin de chercher à savoir si certaines personnes disaient « Jésus est anathème » dans la communauté de Corinthe. Cette affirmation nous semble juste nécessaire pour l'intelligence du passage.

passé païen et leur présent chrétien « would help them to see the difference between “spirits” and the Spirit, between “inspired utterance” as such and that which is truly of the Spirit of God¹⁹ ». Paul veut qu’ils réalisent « what they have been ignoring or failing to recognize: what comes from the inspiration of God’s Spirit and what attraction to dumb idols should mean in their lives²⁰ ». Thiselton aussi l’a souligné, « the contrast between the two confessions explicates a christological criterion of what it is to experience the agency of the Spirit²¹ ». Paul met l’accent sur la distinction entre l’expression d’une expérience qui émane de l’Esprit et le contenu de celle qui ne vient pas de lui par l’*antitheton*²² οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἀνάθεμα Ἰησοῦς/οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Le paragraphe 12,2-3 est manifestement un premier développement du thème général περί δὲ τῶν πνευματικῶν énoncé au v. 1. Paul attire l’attention sur le fait que ce ne sont pas les manifestations spirituelles spectaculaires *per se* qui authentifient l’activité de l’Esprit de Dieu, mais leur contenu intelligible qui exalte Jésus comme Seigneur (Κύριος). L’apôtre pose ainsi le *critère christologique de la spiritualité*, critère ultime de distinction entre ce qui est de l’Esprit Saint et ce qui ne l’est pas.

En conséquence, nous sommes en total désaccord avec Jacon lorsque dans sa critique de Smit, il soutient que « la bienveillance des Corinthiens est beaucoup mieux assurée si l’on considère que l’exorde va jusqu’au verset 11²³ ». Son argument repose sur l’hypothèse selon

¹⁹ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 642.

²⁰ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 456.

²¹ A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary*, 2000, p. 924.

²² L’*antitheton* consiste à opposer un mot à un autre, des mots à d’autres ou des phrases à d’autres phrases suivant la formule « x, non y ». Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 99.

²³ C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 274 (note 28).

laquelle l'annonce de l'existence d'une diversité de dons spirituels, aux v. 4-6, et leur énumération avec une insistance particulière sur l'Esprit, aux v. 8-11, font savoir à l'auditoire que le charisme de chacun, quel qu'il soit, est un don de l'Esprit de Dieu. Et ceci assurerait mieux la bienveillance de l'auditoire à Paul. Cependant, l'analyse des v. 4-11 montrera qu'en élaborant sur la diversité des dons spirituels, Paul avait un objectif autre que la recherche de la bienveillance des Corinthiens. Aux v. 1-3, avec un tel *pathos* de la connaissance développé chez l'auditoire et le renforcement de son propre *ethos* de l'expert, avec le contraste de statuts spirituels païen/chrétien et le contraste « ce qui est de l'Esprit »/« ce qui ne l'est pas », le tout enveloppé dans un langage empreint d'affection, point n'est besoin d'attendre jusqu'au v. 11 avant de voir Paul cherchant à gagner l'attention et la sympathie de l'auditoire.

Tableau 11. Structure argumentative de 1 Co 12,1-3

12,1-3	<i>Exordium</i>
12,1	Éveil de l'attention de l'auditoire par un <i>pathos</i> de la connaissance, par un <i>ethos</i> de l'expert et par l'annonce du thème
12,2-3	Préparation de l'esprit de l'auditoire par un contraste entre leur ancien statut spirituel (païen/non-croyant) et le nouveau (chrétien/croyant) et par une distinction entre ce qui est de l'Esprit et ce qui ne l'est pas

3.3.2. *Narratio* (1 Co 12,4-6)

4 Il y a une diversité de charismes²⁴, mais le même Esprit ; 5 et il y a une diversité de ministères, et le même Seigneur ; 6 et il y a une diversité d'opérations, mais le même Dieu qui opère tout en tous.

²⁴ Χαρισμάτων est le génitif neutre pluriel de χάρισμα, un mot qui apparaît 17 fois dans le Nouveau Testament (14 fois dans les lettres dites authentiques de Paul, 2 fois en 1-2 Timothée et 1 fois en 1 Pierre). Du même champ lexical que la grâce, il a le sens général d'un « don » immatériel offert généreusement par Dieu à un individu. Dans le contexte de 1 Co 12, χαρισμάτων est un ensemble de dons spirituels qui manifestent les activités de l'Esprit dans l'Église. Manifestement, Paul utilise ce terme pour mettre l'accent sur le type de dons. En effet, il emploie trois mots différents pour désigner les dons spirituels (τά πνευματικά)

La *narratio* est l'exposé bref et clair des faits comme ils se sont passés, un embryon de preuve avant l'interprétation (Cicéron, *De Inventione* 1.19.27). Son objectif est d'amener le juge ou l'auditoire à être d'accord (Quintilien, *Institutio Oratoria* 4.2.21). Ni Smit ni Jacon ne trouvent de *narratio* en 1 Co 12–14, tandis que Standaert l'identifie à 12,12-30²⁵. Le seul argument de ce dernier est que Paul utilise une *narratio poetica* en comparant la communauté de Corinthe au corps physique, ceci dans le but de séduire l'auditoire. Standaert se dit que ce paragraphe a dû captiver par la vivacité de son style et, plus particulièrement, que le dialogue fictif entre l'œil, l'oreille et le pied a dû amuser l'auditoire. Cependant, quoique 12,12-30 soit de facture narrative, il s'avère plutôt être une preuve par *analogie*²⁶ de la nécessaire unité dans la diversité des membres du corps du Christ. De plus, ce qui est dit en 12,12-30 n'est pas un résumé qui supporte ce qui est développé en 13,1-13 sur l'« amour », comme fondement des dons spirituels, ou ce qui est présenté en 14,1-35 sur l'« édification » en tant que finalité des dons spirituels. Par contre, le paragraphe 12,4-6, unifié par une structure parallèle de la même forme, et qui traite de l'unité dans la diversité des dons spirituels, résume bien les faits qui sont développés en 12,7–14,35. Ces mêmes v. 4-6 sont identifiés par Smit comme la *partitio* tripartite d'une *argumentatio* en 12,4-30²⁷. Le v. 4 énoncerait la thèse 1, qui serait reprise en 12,7-11 (The various charismata of the Spirit are useful) ; le v. 5, la thèse 2 reprise en 12,12-26 (The various services of the Christ are necessary) ; et le v. 6, la thèse 3 reprise en 12,27-30 (So, among the workings of God the services take precedence above the charismata. This order

qui sont offerts aux croyants par Dieu : χάρισμα que nous traduisons par « charisme », διακονία que nous rendons par « ministère » et ἐνέργημα qui est traduit par « opération ».

²⁵ B. STANDAERT, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », In: *Charisma*, 1983, p. 27-47.

²⁶ L'*analogie* est un procédé qui permet de prouver une vérité grâce à une ressemblance de rapports. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 101-102.

²⁷ J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230.

is validated by the authority of God). Cependant, si Paul a énuméré divers *χαρίσματα* en relation avec l'Esprit en 12,7-11 (reprise du v. 4), il n'a pas fait une liste claire de *διακονία* en association avec le Seigneur en 12,12-26. Il y développe plutôt une *analogie* entre le corps physique et le corps du Christ. Même si la pointe de ce paragraphe est christologique, le mot *διακονία* n'y est pas employé et aucun don spirituel n'y est mentionné. Le v. 5 n'est donc pas repris en 12,12-26. De même, Paul n'a pas fait un exposé clair sur les *ἐνεργήματα* en relation avec Dieu en 12,27-30. Le mot *ἐνέργημα* n'y est pas explicitement repris, mais des dons spirituels, incluant des charismes (12,7-11), y sont énumérés et la pointe est théologique. Smit interprète cela comme une hiérarchie entre les ministères et les charismes, qu'il regroupe sous le genre « opérations ». Nous le démontrerons à la sous-section 3.3.6, Paul ne compare pas ministères et charismes en 12,27-30, il y applique plutôt l'*analogie* corporelle développée en 12,12-27 pour souligner l'unité dans la diversité des fonctions ecclésiales. Le v. 6, non plus, n'est donc pas repris en 12,27-30. Nous démontrerons également à la sous-section 3.3.3 que, quoique Paul pointe trois types de dons spirituels en 12,4-6, son intention n'est pas de prouver en 12,7-30 que l'Esprit, le Seigneur et Dieu accordent des dons spécifiques aux croyants (12,4-6), mais qu'il y a dans l'Église une diversité de dons spirituels et une unité fonctionnelle (12,7). Par conséquent, 12,4-6 n'est pas une *partitio* comme le suggère Smit.

Par contre, l'antithèse diversité/unité exprimée par *διαίρεσις/ὁ αὐτός* en 12,4-6 se retrouve résumée par *συμφέρον/ἕκαστος* en 12,7 (*propositio*). Elle est reprise et développée par la distribution *ὅς μὲν ... ἄλλος-ἕτερος* [8x]/*ὁ αὐτός* et *πας/εἷς* και *ὁ αὐτός* en 12,8-11 (*probatio* 1), par *πολύς/εἷς* [4x], *πᾶς/εἷς* [6x], *ὕμεῖς/σῶμα* en 12,12-27 (*probatio* 2) et par *οἱ μὲν/ὁ θεός-ἡ ἐκκλησία* en 12,28-30 (*probatio* 3). La diversité des dons est régulièrement démontrée en

12,8-30 (*probationes* 1-3), en 13,1-3.8-13 (*probationes* 4 et 6) et en 14,2-35 (*probationes* 7-9) par l'énumération de divers dons particuliers. L'unité de fondement et l'unité de finalité des dons spirituels sont aussi expliquées respectivement par la suprématie de l'amour, en 13,1-13 (*probationes* 4-6), et par l'utilité des dons à l'édification de l'Église en 14,2-35 (*probationes* 7-9). Tous ces échos de 12,4-6 à travers 1 Co 12–14 suggèrent qu'il balise la voie pour rendre crédible la *propositio* (12,7) et qu'il prépare l'ensemble de la *probatio* (12,8–14,36) par des faits irréfutables, autant de semences de preuves. Le paragraphe 12,4-6 est manifestement la *narratio* de 1 Co 12–14. Paul y combine trois déclarations succinctes pour présenter une image complète de la nature triple de l'activité, dans le domaine des dons spirituels, du Dieu « trois en un »²⁸. Contrairement à Carson²⁹, nous notons que les parallèles τό αὐτὸ πνεῦμα ... ὁ αὐτὸς κύριος ... ὁ αὐτὸς θεός, où Paul insiste sur l'unité sans chercher à expliquer la relation entre l'Esprit, le Seigneur et Dieu, manifestent l'intuition d'un Dieu trine. Comme l'a expliqué Grudem, plusieurs versets du Nouveau Testament montrent que les trois personnes sont *un*, mais elles « ont des fonctions principales différentes dans leur relation avec le monde³⁰ ». Dans l'économie du salut, par exemple, le rôle du Père a été de concevoir le plan et d'envoyer le Fils. Ce dernier est venu accomplir la rédemption en allant à la croix. Après le Fils, l'Esprit est envoyé pour appliquer la rédemption et sanctifier les croyants. Paul résume ainsi en 12,4-6,

²⁸ Plusieurs passages du Nouveau Testament (Mt 3,16-17 ; 28,19 ; Jn 10,30 ; 14,10-11.26 ; Rm 3,30 1 Co 8,6 ; 12,4-5 ; 2 Co 13,13 ; Ép 4, 4-6 ; 1 Tm 2,5 ; Jc 2,19 ; 1 Pi 1,2 ; Jude 20-21 ; etc.) prouvent qu'il était largement admis dans l'Église primitive que l'Esprit, le Christ Seigneur et Dieu le Père sont des personnes distinctes, mais qu'il y a un seul Dieu. Même si la notion de Trinité date des conciles de Nicée-Constantinople, la conscience de cette vérité semble exister dès le I^{er} siècle. Voir des explications intéressantes chez W. GRUDEM, *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010, p. 230-266.

²⁹ Citant Barrett, Carson affirme : « I am not even sure that it is entirely adequate to say that the Trinitarian consciousness in these verses is “the more impressive because it seems to be artless and unconscious” ». Voir D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 32. À la place du mot « trinitaire », nous utilisons le terme « trine » pour éviter l'anachronisme.

³⁰ W. GRUDEM, *Théologie systématique*, 2010, p. 256-257.

la situation avec des *topoi* bien connus du christianisme primitif, des faits admis par tous. La répétition épanaphorique de la formule διαρέσεις ... εἰσὶν ... τὸ αὐτὸ (πνεῦμα) au v. 4, διαρέσεις ... εἰσὶν ... ὁ αὐτὸς (κύριος) au v. 5 et διαρέσεις ... εἰσὶν ... ὁ αὐτός (θεός) au v. 6, souligne l'idée de l'unité dans la diversité et unifie 12,4-6 en tant que la *narratio*.

En 12,4-6, Paul commence chacun des trois versets avec le mot διαρεσεις dans une position emphatique. Il met l'accent sur l'idée de la diversité contre la conception des Corinthiens qui survalorisent les manifestations spirituelles spectaculaires par rapport à d'autres dons. Comme le dit Fitzmyer, « Paul is reacting against some Corinthian Christians who are vaunting one gift over another, especially speaking in tongues as the main gift of the Spirit³¹ ». L'apôtre martèle son raisonnement par une *épanaphore*³² pour faire comprendre qu'il y a une diversité de dons spirituels, mais le même Dieu. La mise en parallèle antithétique du mot διαρέσεις avec ὁ αὐτός indique que la notion de l'unité dans la diversité est importante pour Paul. Il cherche à élargir la perspective des Corinthiens, dominée par les phénomènes extatiques. Il insiste sur l'existence d'une diversité qui a « its roots in the triune God³³ ». En fait, la triade énoncée par Paul peut se comprendre de trois manières³⁴ dont, celle que nous

³¹ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 454.

³² L'*épanaphore* consiste à répéter une même formule au début de phrases ou de segments de phrases successifs. « Elle permet de donner successivement du relief à divers éléments dont on fait en quelque sorte partager la découverte à l'interlocuteur au fil de l'énoncé. » Il en résulte une présentation par accumulation. Voir S. PERCEAU, *La parole vive : communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Leuven, Peeters Publishers, 2002, p. 94-97.

³³ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 648.

³⁴ Certains commentateurs soutiennent que les v. 5-6 sont juste une amplification ou une variation rhétorique de ce qui est dit au v. 4, en ce sens qu'il s'agit de la même réalité déclinée en fonction des trois du trinôme théologique. Gignac semble être de cet avis lorsque discutant de 1 Co 12, il affirme : « sans que les membres de la triade charismes/services/opérations soient synonymes ou interchangeables, ils se font écho (v. 4) ». Voir A. GIGNAC, « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des faux-amis ? », *Théologiques*, 2009, 17, p. 139-162. Il est intéressant de noter que Gignac reconnaît que ces mots ne sont ni synonymes ni interchangeables. Carson aussi admet que les trois termes ne sont pas strictement synonymes, pas plus que ne le sont l'Esprit, le Seigneur et Dieu, mais il persiste et se justifie ainsi : « But because none of the three terms can be associated with only certain spiritual gifts and not with others, it is clear that Paul uses the three terms to describe the full range of what

adoptons, l'existence de trois types de dons spirituels correspondant à la distinction économique des trois personnes divines dans leur relation avec l'Église : il y a une diversité de dons dits charismatiques (*χαρισμάτων*) qui sont distribués par le même Esprit (v. 4), il y a une diversité de dons dits de ministères (*διακονιών*) qui proviennent du même Seigneur (v. 5) et il y a une diversité de dons dits d'opérations (*ἐνεργημάτων*) qui sont offerts par le même Dieu le Père (v. 6). Notre lecture se justifie par trois raisons. *Primo*, l'épanaphore employée par Paul, avec trois reprises du verbe εἶσιν aux v. 4.5.6, indique qu'il s'agit, non pas d'une simple clarification de la même information, mais bien d'une accumulation d'éléments différents qu'il veut faire découvrir aux Corinthiens au fil de l'énonciation. *Secundo*, la structure même des v. 4-6 (trois prépositions parallèles avec trois entités distinctes d'un côté : τὸ πνεῦμα, ὁ κύριος, ὁ θεός) suggère que les *χαρίσματα*, les *διακονίαι* et les *ἐνεργήματα* sont des dons parallèles. *Tertio*, le terme διαίρεσις signifie également « distribution ». Et puisqu'au v. 11, le verbe apparenté διαπέω porte clairement le sens de « distribuer », ce nom peut aussi être compris dans le même sens : chaque personne du trinôme théologal distribue des dons spirituels. De même, au v. 11, le verbe ἐνεργέω signifie sans équivoque le fait que le même Esprit donne (δίδωμι, v. 8) ou distribue (διαπέω, v. 11) tous les charismes aux uns et aux autres. Et étant

we might call spiritual-gift phenomena ». Voir D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 34. Cependant, la question n'est pas de savoir si l'idée d'associer chacun de ces termes à une catégorie particulière de dons spirituels est compatible avec nos conceptions des dons spirituels, mais si elle est susceptible d'avoir inspiré le texte. D'autres auteurs, comme Smit, distinguent entre « charismes » et « ministères (exemple : apôtre) », mais ils classent les deux groupes de dons sous le titre « opérations ». Smit explique sa position par le fait que, selon lui, v. 4-6 constitue, sur le plan rhétorique, la *partitio* d'une *argumentatio* en 12,4-30 et que cette *partitio* « mentions two genera, the "charismata of the Spirit" and the "services of the Lord", both, in their turn, species of the genus "workings of God" ». Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 218-219. Cependant, comme nous l'avons montré dans cette section 3.3.2, 12,4-6 n'est pas une *partitio*, mais la *narratio* de 1 Co 12-14. Quoique Paul ait annoncé qu'il existe dans l'Église trois types de dons spirituels en relation chacun avec l'Esprit, le Seigneur et Dieu, et que la pointe de 12,7-11 soit pneumatologique, celle de 12,12-27, christologique et celle de 12,28-30, théologique, son intention n'est pas de prouver en 12,7-30 les dons que chaque personne du trinôme accorde aux croyants (12,4-6), mais qu'il y a dans le corps ecclésial une diversité de dons spirituels et une unité fonctionnelle (12,7). Le développement montre que Paul a déployé un seul type de dons spirituels (les charismes), dans le but rhétorique d'amplifier la diversité, tout en la mettant en parallèle avec la diversification et l'unité de Dieu.

donné que ce verbe a la même fonction au v. 6b, ὁ δὲ αὐτός θεός ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν signifie également que Dieu le Père distribue des opérations à tous. Il est difficile d'être entièrement d'accord avec Fee lorsqu'il affirme à propos des ἐνεργήματα que :

It is probably not so much individual “gifts” or “manifestations” that Paul has in mind with this noun, but the fact that all things done in the church are ultimately effected by the powerful working of God³⁵.

Au v. 6, ἐνεργῶν, participe présent nominatif du verbe ἐνεργέω, a pour sujet θεός – c'est le Père qui opère tout en tous : il distribue tous les dons d'opérations –, alors que le mot ἐνέργημα exprime une capacité (un talent) que Dieu accorde à un individu pour performer une certaine activité³⁶. Dans ce dernier cas, c'est le récipiendaire du don qui fait l'opération de la même manière qu'un autre exerce un charisme ou un ministère³⁷. Les deux mots ont la même étymologie, mais ne réfèrent pas à la même réalité dans le texte. Certes, toute activité dans l'Église est marquée par le travail du Dieu souverain. Mais en termes d'action, ἐνεργήματα ne se rapporte pas directement à θεός au point que l'on puisse penser que Paul l'emploie ici pour signifier la dépendance des œuvres ecclésiales à l'intervention de Dieu.

Le discours de Paul en 12,4-6, subtilement sous-entendu par une gradation Esprit – Seigneur – Dieu, se referme sur la supériorité économique du Père « qui opère tout en tous »³⁸ et, concomitamment, sur l'unité de Dieu. On peut facilement percevoir derrière l'*épiphore*³⁹

³⁵ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 588.

³⁶ Selon W. BAUER, F. W. DANKER, « 2639 ἐνέργημα », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9, le mot ἐνέργημα signifie « activity as expression of capability ».

³⁷ Nous entendons par ministère une fonction ecclésiale particulière, exercée au service de la communauté.

³⁸ « Le Fils et le Saint-Esprit sont égaux à Dieu le Père en ce qui concerne leur divinité, mais ils lui sont subordonnés en ce qui concerne leur rôle. » Voir W. GRUDEM, *Théologie systématique*, 2010, p. 257.

³⁹ L'*épiphore* consiste à répéter à la fin de deux ou plusieurs membres successifs ou de phrases un mot ou un groupe de mots. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 92-93.

« le même (Esprit) ... le même (Seigneur) ... le même (Dieu) », la formule triadique « un Esprit, un Seigneur, un Dieu ». Paul navigue sur l'unité de Dieu, mais son énonciation dévoile aussi une distinction économique. L'Esprit octroie des dons spirituels, le Fils en offre, le Père aussi, mais chaque personne confère spécifiquement des dons spirituels qui servent à une catégorie donnée de besoins. On pourrait s'objecter qu'au v. 7, Paul regroupera tous les dons spirituels sous le terme « manifestations de l'Esprit », mais nous montrerons aux sous-sections 3.3.3 et 3.3.4 qu'au final, tous les dons spirituels sont accordés par l'unique Dieu et sont tous manifestés dans l'Église par l'unique Esprit. Paul a donc mis en parallèle la diversité des dons spirituels avec la diversification économique et l'unité des trois personnes divines. Cela implique que la coexistence de leur diversification avec leur unité indique que la diversité des dons spirituels doit servir à promouvoir l'unité et la solidarité des croyants.

Tableau 12. Structure argumentative de 1 Co 12,4-6

12,4-6	<i>Narratio</i> : Unité de Dieu dans la diversité des dons spirituels
--------	---

3.3.3. *Propositio* (1 Co 12,7)

7 À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune⁴⁰.

La *propositio* est l'énoncé lapidaire de la thèse à développer. Sa fonction est de rendre clair le point principal que l'orateur veut défendre (Cicéron, *De Inventione* 1.22.31-23.33 ; Quintilien, *Institutio Oratoria* 4.4.1-5.28 ; *Rhetorica ad Herennium* 1.10.17). Standaert voit la

⁴⁰ Le participe présent actif accusatif neutre singulier substantivé τó συμφέρον signifie « l'utilité », « l'avantage », « le profit ». Cette expression, avec son préfixe συν-, suggère la force d'un « ensemble » et introduit l'idée du bon fonctionnement de la communauté en tant qu'un seul corps qui ne deviendra explicite que plus loin (1 Co 12,27).

propositio de 1 Co 12–14 en 12,1-3⁴¹. Selon lui, Paul prend le mal à la racine en énonçant dès le début du chapitre 12 la thèse qu’il veut développer. Il parle de l’identité chrétienne en ayant à l’esprit le problème de la glossolalie, tout en se gardant de l’évoquer. Cependant, nous l’avons déjà démontré à la sous-section 3.3.1, les v. 1-3 constituent l’*exordium* par lequel Paul introduit le sujet. Ce qu’il présente dans ce paragraphe n’est pas la thèse (*propositio*) qu’il veut défendre puisqu’il ne l’a pas repris et développé dans le reste du texte. Masalles pense que 12,4-6 constitue la *subpropositio* d’une *argumentatio* en 12,4-31⁴². En fait, Masalles apporte une correction à la structure proposée par Smit en expliquant que la déclaration faite dans les v. 4-6 ne sont pas repris dans les v. 4-31 en trois parties. Par conséquent, il ne s’agirait pas d’une *partitio*, mais d’une *subpropositio*. Cependant, les v. 4-6 ne sont pas plus repris et développés intégralement en 12,4-31. Il est question d’une diversité de charismes en relation avec l’Esprit, d’une diversité de ministères associés au Seigneur et d’une diversité d’opérations liés à Dieu. En contraste, Paul ne développe clairement dans l’*argumentatio* selon Masalles (12,4-31) ni la διαίρεσεις διακονιῶν ... ὁ αὐτὸς κύριος ni la διαίρεσεις ἐνεργημάτων ... ὁ αὐτὸς θεός pourtant énoncées en 12,4-6, supposé être la *subpropositio*. Nous l’avons montré précédemment à la sous-section 3.3.2, 12,4-6 est certainement la *narratio* largement reprise à travers toute l’unité argumentative 1 Co 12–14.

Pour notre part, nous identifions la thèse que Paul entend défendre et prouver par une série d’arguments, c’est-à-dire la *propositio* principale, à 12,7 : « À chacun [ἐκάστῳ] est

⁴¹ B. STANDAERT, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », In: *Charisma*, 1983, p. 27-47.

⁴² V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136.

donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune [συμφερον] ». Ce verset « glances back to the preceding verses by embracing gifts, service, and working alike under the one expression the manifestation of the Spirit⁴³ ». Même si sur le plan économique les charismes relèvent spécifiquement de l'Esprit, les ministères du Seigneur et les opérations du Père, ces trois types de dons spirituels sont, au final, des dons offerts par l'unique Dieu et qui se manifestent parmi les croyants à travers l'unique Esprit. Cela transparaît dans la façon dont Paul varie les prépositions qu'il emploie avec le mot πνεῦμα dans les versets qui suivent : διά (à travers, v. 8a), κατά (selon, v. 8b), ἐν (2x) (dans/par, v. 9). De plus, 12,7 résume le principe de l'unité dans la diversité des dons, exprimé par διαίρεσις/ὁ αὐτός dans la *narratio* (12,4-6), par συμφέρον/ἕκαστος. Les idées-clés du 12,7 sont reprises tout au long de l'argumentation. Ainsi, après avoir expliqué la raison pour laquelle il écrit cette partie du discours, soit qu'il ne veut pas que les Corinthiens demeurent dans l'ignorance au sujet des dons spirituels (περί δὲ τῶν πνευματικῶν), puis exposé brièvement les faits réels qu'il va présenter, Paul en vient progressivement aux aspects sur lesquels il va insister :

- Les récipiendaires : la manifestation de l'Esprit est donnée à chacun (ἕκαστος). Aucun croyant n'est exclu, d'où qu'il vienne et quel qu'il soit. L'idée de la distribution, à chacun, de dons spirituels à mettre en commun avec les autres, affirme l'existence d'une multiplicité de récipiendaires et d'une diversité de dons.

⁴³ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, Grand Rapids, Baker Book House, 1987, p. 34.

- Le donateur : les dons spirituels étant des manifestations de l'Esprit de Dieu, il s'ensuit que c'est l'unique Dieu souverain qui en est lui-même la source.
- Le but des dons spirituels : l'utilité commune (τό συμφέρον, avec l'article déterminant) exprime non seulement la finalité des dons spirituels, mais aussi l'unité de cette finalité. Tout don « serves the common advantage of others, and not merely self-affirmation, self-fulfillment, or individual status⁴⁴ ». L'expression συμφέρον sous-entend également la nécessité d'un fondement sur lequel repose la mise en œuvre efficiente des divers dons individuels (ἕκαστος) dans un contexte communautaire pluriel.

Tels sont les points forts qui seront repris dans toute l'argumentation. En 12,8-30, Paul énumère divers dons spirituels distribués par Dieu aux croyants, qui sont tous membres du corps unique du Christ, chacun pour sa part. En 13,1-13, il explique que sans l'amour (ἀγάπη) les dons spirituels ne sont d'aucune valeur – on n'est rien, on n'est d'aucune utilité – et qu'ils cesseront alors que l'ἀγάπη demeure. Il y développe l'importance de l'amour pour l'utilité (συμφέρον) des dons spirituels à la communauté chrétienne. En 14,2-35, Paul explique que la finalité de tout don spirituel est l'édification (οικοδομή) de l'Église. Ainsi, 12,7 résume bien la *narratio* (12,4-6) et son influence s'étend à toute l'unité 1 Co 12–14.

Tableau 13. Structure argumentative de 1 Co 12,7

12,7	<i>Propositio</i> : À chacun un don spirituel pour l'utilité commune
------	--

⁴⁴ A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary*, 2000, p. 936.

3.3.4. *Probatio* 1 (1 Co 12,8-11)

8 Car à l'un est donnée par (litt : à travers) l'Esprit une parole de sagesse, à un autre une parole de connaissance, selon le même Esprit, **9** à un autre la foi par (litt : dans) le même Esprit, à un autre des charismes de guérisons, par (litt : dans) le seul Esprit, **10** à un autre des opérations de miracles, à un autre une prophétie, à un autre des discernements d'esprits, à un autre diverses sortes⁴⁵ de langues, et à un autre une interprétation des langues ; **11** mais le seul et même Esprit opère toutes ces choses, distribuant à chacun individuellement comme il veut.

La *probatio* est la partie du discours qui présente l'argument à l'appui de la *propositio* (Cicéron, *De Inventione* 1.24.34). C'est en conséquence la partie centrale et décisive du discours rhétorique, qui est préparée par l'*exordium* et la *narratio* (Quintilien *Institutio Oratoria* 5.pr.4). En 1 Co 12–14, Paul présente une preuve en neuf parties autour des thèmes qu'il a indiqués dans la *narratio* et qu'il a résumés dans la *propositio*.

Paul commence sa première *probatio* (12,8-11) avec l'affirmation : « Car à l'un est donnée par l'Esprit [...] » (Ὡ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται [...], 12,8), qui fait écho à une partie de la *propositio* principale : « À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit [...] » (ἐκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος, 12,7). Le paragraphe 12,8-11 est raccroché à la *propositio* par le verbe δίδοται qui sert de mot-crochet. Le motif de la diversité/unité énoncé dans la *narratio* (12,4-6) par διαίρεσις (diversité)/ὁ αὐτός (le même) est repris, aux v. 8-11, par la formule ὅς μὲν ... ἄλλος-ἕτερος δέ (à l'un... à l'autre)/ὁ αὐτός (le même) qui est répétée tout au long de cette sous-section. De plus, aux v. 8-11, Paul insiste sur l'Esprit : la pointe est bien *pneumatologique*. La distribution ὅς μὲν ... ἄλλος-ἕτερος δέ, avec une répétition

⁴⁵ Le mot γένη, génitif féminin pluriel de γένος, désigne un ensemble regroupant diverses entités ayant des traits caractéristiques communs.

épanaphorique des expressions similaires ἄλλω δὲ ... τὸ αὐτὸ πνεῦμα (v. 8), ἐτέρω ... τῷ αὐτῷ πνεύματι (v. 9), ἄλλω δὲ ... τῷ ἐνὶ πνεύματι (v. 9), ἄλλω δὲ [4x]-ἐτέρω ... τὸ αὐτὸ πνεῦμα (v. 10-11), structure et unifie 12,8-11 en tant que *probatio* 1⁴⁶.

En 12,8-11, Paul développe une argumentation qui illustre la première partie de la *narratio* selon laquelle il y a une diversité de dons dits charismatiques distribués par l'Esprit (v. 4). Il dresse une liste de neuf dons spirituels par *distributio*⁴⁷ (ὅς μὲν ... ἄλλος-ἐτέρος δέ) : à l'un est donnée la parole de sagesse (λόγος σοφίας), à un autre la parole de connaissance (λόγος γνώσεως) (v. 8), à un autre la foi (πίστις), à un autre les charismes de guérisons (χαρίσματα ἰαμάτων) (v. 9), à un autre des opérations de miracles (ἐνεργήματα δυνάμεων), à un autre la prophétie (προφητεία), à un autre les discernements d'esprits (διακρίσεις πνευμάτων), à un autre diverses sortes de langues (γέννη γλωσσῶν) et à un autre l'interprétation des langues (ἐρμηνεία γλωσσῶν) (v. 10). Il est possible qu'à la suite d'ἄλλος « other of the same kind⁴⁸ », le terme ἕτερος « another of a different kind » aux v. 9.10 indique une subdivision dans la liste : (I) les dons de paroles intelligibles λόγος (parole de sagesse, parole de connaissance), (II) les dons de démonstration⁴⁹ ἀπόδειξις (foi, guérisons, miracles,

⁴⁶ Pour Smit, 12.7-11 est une *confirmatio* (thèse 1) de l'*argumentatio* 12,4-30. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Et selon Masalles, 12,7-11 est la première preuve de l'*argumentatio* 12,4-31. Voir aussi V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Leur argument principal est que 12,7-11 développe concrètement le contenu du v. 4 en soulignant que tous les charismes relèvent de l'œuvre de Dieu (v. 11). Les observations structurales de ces deux auteurs appuient globalement les nôtres, sauf que les indices littéraires plaident pour la séparation du v. 7. Voir notre discussion à la sous-section 3.2.1.

⁴⁷ La *distributio* est une figure de style, un procédé rhétorique par lequel des rôles sont assignés entre plusieurs parties d'un tout ou plusieurs membres d'un groupe. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 94.

⁴⁸ Les mots ἄλλος et ἕτερος sont synonymes, mais avec une légère nuance. « *heteros* is used to indicate "another" thing, often one that is different from something already mentioned ». Voir W. D. MOUNCE, *Mounce's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Grand Rapids, Zondervan, 2009 (2006), 1344 p.

⁴⁹ Dons qui démontrent ou donne une preuve de l'intervention de Dieu, à l'instar de « la démonstration d'Esprit et de puissance » dont Paul parle en 1 Co 2,4 : la foi qui déplace les montagnes (13,2), la prophétie qui donne le signe de la

prophétie, discernements d'esprits) et (III) les dons de paroles inintelligibles γλωσσαι (diverses langues, interprétation des langues). Toutefois, la prophétie peut aussi être classée dans le groupe I en tant qu'une parole de la part de Dieu. Il n'existe dans le texte, aucun indice qui valide cette classification. L'expression τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν (verbe de la même étymologie que διαίρεσις) à la fin de cette liste de charismes (v. 11) est un indice qui confirme la reprise de la *narratio* (12,4-6) en 12,8-11⁵⁰. Comme le suggère déjà διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων au v. 4, cette liste n'est pas exhaustive. Le procédé rhétorique par lequel Paul énumère d'abord une multitude de charismes, puis conclut que tous ces dons sont distribués par l'unique et même Esprit (τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, 12,11a), laisse penser que l'apôtre souhaite plutôt insister sur la diversité des charismes et sur l'unité de leur origine théologique. La *distributio* a pour fonction d'amplifier la diversité des charismes. Il nous semble, *a contrario* de Carson⁵¹, que lorsque Paul change les prépositions qu'il emploie avec πνεῦμα δίδοται (donner, indicatif présent passif) : δία (à travers, v. 8a), κατά (selon, v. 8b), ἐν (2x) (dans/par, v. 9), il a l'intention de rappeler que les charismes sont aussi des dons de l'unique Dieu, qui se manifestent tous à travers son Esprit. C'est l'unique Esprit qui opère (ἐνεργεῖ) toutes ces choses. Les charismes sont d'autant plus inséparables de l'Esprit que nul ne peut les posséder en propre et les exercer indépendamment de lui. L'Esprit distribue les charismes à chacun comme il veut (διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται, 12,11b) et avec la préposition

présence de Dieu au milieu de son peuple (14,24-25), les guérisons et les miracles qui sont l'évidence même d'une action surnaturelle, le discernement des esprits qui permet de distinguer les esprits derrière des manifestations miraculeuses.

⁵⁰ Jacon y voit une *inclusio* entre les v. 4 et 11, qui leur octroie une certaine importance. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 92-93. L'expression τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν (12,11) ne forme pas une inclusion en tant que telle avec διαίρεσεις ... τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα (12,4), mais c'est un indice de la reprise de la *narration* (v. 4-6) aux v. 8-11.

⁵¹ Carson soutient que la variation des prépositions serait stylistique. Paul emploie la préposition qui est plus appropriée avec un don en particulier. Voir D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 37-38.

qu'il veut. Les charismes ne sont pas accordés par mérite personnel, mais par la libre décision de l'Esprit, et il les distribue à chacun individuellement. Le mot-clé ἕκαστος de la *propositio* principale (12,7) est repris ici sous une forme (ἰδίᾳ ἑκάστῳ) qui souligne la singularité de chacun des individus qui reçoivent un charisme. L'accent est mis ici sur l'importance de chaque croyant récipiendaire de don spirituel en particulier. Chacun des v. 8.9.10.11 comporte le mot πνεῦμα, les v. 8.9 en contenant chacun, deux. Rhétoriquement, cela souligne le fait que la pluralité et la diversité des charismes manifestent la vie de l'Esprit dans l'Eglise. La pluralité et la diversité des dons spirituels sont un signe de la vitalité du corps des croyants.

Cette première preuve démontre ainsi que l'Esprit distribue une diversité de charismes aux croyants. Mais que comprendre exactement de λόγος σοφίας, de λόγος γνώσεως, de πίστις, de χαρίσματα ἰαμάτων, de ἐνεργήματα δυνάμεων, de προφητεία, de διακρίσεις πνευμάτων, de γένη γλωσσῶν et de ἐρμηνεία γλωσσῶν ? Apparemment, ces manifestations de l'Esprit sont si bien connues des Corinthiens que Paul n'a pas senti le besoin de définir les termes. Seul un aperçu limité de ces dons peut être déduit de 1 Co. Dans le contexte de 12,8-11, σοφίας signifie littéralement « wisdom that God imparts to those who are close to God⁵² ». Cette sagesse est différente de la sagesse humaine (cf. 1,18–2,16 ; cf. 3,18-20). Le don de λόγος σοφίας n'est donc pas simplement une expression pleine de sagesse ; la sagesse dont il est question ici vient de Dieu lui-même. Il s'agirait probablement d'une sagesse surnaturelle particulière que l'Esprit communique au croyant récipiendaire, face à un besoin particulier, et qui correspond à la pensée de Dieu exprimée au bon moment.

⁵² W. BAUER, F. W. DANKER, « 6750 σοφία », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

Le mot γνῶσις signifie littéralement « comprehension or intellectual grasp of something⁵³ ». Paul place γνῶσις entre révélation (ἀποκάλυψις) et prophétie (προφητεία), en 14,6, et aux côtés de mystère (μυστήρια), en 13,3, ce qui confère à ce terme le sens d'une connaissance surnaturelle acquise par une révélation. Le don de λόγος γνώσεως serait probablement une parole que l'Esprit communique au récipiendaire de ce don en lui transmettant une information extraordinaire que seul Dieu peut connaître.

Dans le contexte de 12,8-11, πίστις signifie littéralement « an unquestioning belief in God's power to aid people with miracles⁵⁴ ». Étant donné qu'elle est accordée à certains croyants seulement, on peut penser qu'il ne s'agit pas de la foi nécessaire pour le salut et indispensable à chacun. Le don de πίστις serait probablement une forte conviction que Dieu agira d'une manière ou d'une autre dans une circonstance particulière. Ce serait le genre d'élan de foi spontanée que Paul insinue qu'elle « déplace les montagnes » (13,2).

L'expression χαρίσματα ἰαμάτων signifie « charismes de guérisons ». La forme plurielle suggère que cette manifestation de l'Esprit prend différentes formes, spirituelle ou physique. Le don de χαρίσματα ἰαμάτων serait probablement une capacité que l'Esprit confère au croyant récipiendaire, par lequel celui-ci opère des guérisons miraculeuses.

Le terme δύναμις signifie littéralement « a deed that exhibits ability to function powerfully, deed of power, miracle, wonder⁵⁵ ». Le don d'ἐνεργήματα δυνάμεων réfère

⁵³ W. BAUER, F. W. DANKER, « 1663 γνῶσις », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

⁵⁴ W. BAUER, F. W. DANKER, « 5941 πίστις », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

⁵⁵ W. BAUER, F. W. DANKER, « 2105 δύναμις », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

probablement à des pouvoirs surnaturels que l'Esprit manifeste au travers du récipiendaire de ce charisme, et par lequel ce dernier opère des miracles autres que les guérisons. Par ce don, le croyant opère une démonstration d'Esprit et de puissance (cf. 2,4-5 ; cf. 4,20).

Le mot προφητεία signifie littéralement « a discourse emanating from divine inspiration and declaring the purposes of God⁵⁶ ». La prophétie serait donc une expression spontanée sous la puissance d'une révélation intérieure ou d'une inspiration soudaine. Par le charisme de la προφητεία, le croyant récipiendaire reçoit de l'Esprit une pensée de Dieu pour les croyants afin qu'ils soient édifiés, exhortés et encouragés (14,3). Ce don peut aussi révéler les pensées ou l'état du cœur des hommes pour les amener à la repentance (14,24-25).

Littéralement, le terme διάκρισις signifie « the ability to distinguish and evaluate, distinguishing, differentiation of good and evil⁵⁷ ». Le don de διακρίσεις πνευμάτων serait probablement des habiletés que l'Esprit confère au croyant et par lesquelles celui-ci peut distinguer les esprits qui sont à l'œuvre dans une manifestation surnaturelle.

Dans le contexte de 12,8-11, γλῶσσα signifie « an utterance outside the normal patterns of intelligible speech⁵⁸ ». Le terme réfère donc à une langue inintelligible. L'emploi de γένη γλωσσῶν suggère que le charisme des langues comporte diverses sortes de langues, ce qui implique qu'il ne s'agit pas d'une même langue d'un individu à un autre ou d'une expression à l'autre chez le même individu. Personne ne comprend cette langue, ni celui qui parle ni ceux

⁵⁶ J. H. THAYER, « 4547 προφητεία », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9

⁵⁷ W. BAUER, F. W. DANKER, « 1864 διάκρισις », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9

⁵⁸ W. BAUER, F. W. DANKER, « 1652 γλῶσσα », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9

qui l'écoutent (14,2.14.16). Le don de γένη γλωσσῶν serait probablement l'expression d'une prière ou d'une louange que l'Esprit de Dieu communique à l'esprit du croyant, et par laquelle l'esprit de ce dernier dit des mystères directement à Dieu, tandis que son intelligence ne comprend pas ce qu'il dit (14,2.14.16-17.28). Celui qui prie ainsi s'édifie lui-même (14,4) et si sa prière est interprétée, il édifie aussi les autres croyants (14,5.12-13).

Dans le contexte de 12,8-11, le mot ἐρμηνεία signifie littéralement « interpretation of what has been spoken more or less obscurely by others⁵⁹ ». Le don d'ἐρμηνεία γλωσσῶν serait probablement une capacité surnaturelle que l'Esprit accorde au croyant pour interpréter les langues inintelligibles dans un langage compréhensible à l'humain. Il ne s'agit pas d'une traduction d'autant plus que lui-même ne comprend pas la γλῶσσα.

Tableau 14. Structure argumentative de 1 Co 12,8-11

12,8-11	<i>Probatio 1</i> : Unité de l'Esprit dans la diversité des dons spirituels
12,8	Aux uns et aux autres des dons liés à la parole par le même Esprit
12,9-10	Aux uns et aux autres des dons liés au miracle par le même Esprit
12,10	Aux uns et aux autres des dons liés aux langues par le même Esprit
12,11	Le même Esprit distribue comme il veut les dons à chacun individuellement

3.3.5. *Probatio 2* (1 Co 12,12-27)

12 Car de même que le corps est un et a plusieurs membres, et que tous les membres du corps, étant nombreux, sont un seul corps, ainsi aussi [est] le Christ.

13 En effet, par un seul Esprit, nous tous, nous avons été immergés dans un seul corps⁶⁰, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres, et nous avons tous été abreuvés par un seul Esprit.

⁵⁹ J. H. THAYER, « 2188 ἐρμηνεία », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9

⁶⁰ Comment traduire ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν ? Paul parle-t-il d'un quelconque baptême d'eau dans ce passage ou d'une autre réalité ? Quelle est la fonction de ἐν et de εἰς dans ce texte ? D'abord, ἐβαπτίσθημεν est

14 Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais plusieurs. **15** Si le pied disait : « Comme je ne suis pas une main, je ne suis pas du corps », ne serait-il pas du corps pour autant ? **16** Et si l'oreille disait : « Comme je ne suis pas un œil, je ne suis pas du corps », ne serait-il pas du corps pour autant ? **17** Si tout le corps était un œil, où serait l'ouïe ? Si tout était ouïe, où serait l'odorat ? **18** Maintenant, Dieu a disposé⁶¹ les membres, chacun d'eux, dans le corps comme il a voulu. **19** Si tous étaient un seul membre, où serait le corps ? **20** Maintenant, il y a plusieurs membres, mais un seul corps. **21** L'œil ne peut pas dire à la main : « Je n'ai pas besoin de toi », ou encore la tête aux pieds : « Je n'ai pas besoin de vous » ; **22** mais bien plus, les membres du corps qui semblent être plus faibles sont nécessaires, **23** et aux membres⁶² du corps que nous considérons être moins honorables nous accordons un plus grand honneur, et nos membres indécents⁶³ reçoivent une plus grande décence, **24** tandis que nos membres décents n'ont pas un besoin. Mais Dieu a composé le corps en accordant un plus grand honneur au membre qui en manquait⁶⁴, **25** afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient le même soin les uns des autres. **26** Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui.

27 Or vous, vous êtes le corps du Christ, et individuellement des membres.

Une fois que Paul a illustré le principe de l'unité dans la diversité des dons spirituels par le cas des charismes, il renforce sa thèse par une seconde *probatio* (12,12-27) au moyen d'une *analogie* corporelle : « Car de même que le corps est un et a plusieurs membres, et que tous les membres du corps, étant nombreux, sont un seul corps, ainsi aussi est le Christ » (Καθάπερ γὰρ

l'indicatif aoriste passif 1^{ère} personne pluriel de βαπτίζω. Souvent traduit dans le Nouveau Testament par la translittération « baptiser », ce mot signifie « plonger », « laver ». Il s'agit d'un rite d'initiation chrétienne au cours duquel le fidèle est immergé dans l'eau en vue de manifester le renouvellement de sa relation avec Dieu. Mais comme l'affirme Fee, « while it is true that early on this verb became the technical term for the Christian initiatory rite, one may not thereby assume that Paul intended its technical sense here. In fact he does not here use "baptized" absolutely, which by itself would imply "with water" » (Voir G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 669. Voir aussi G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1962, p. 167-71). Paul emploie le verbe βαπτίζω de manière métaphorique pour traduire l'immersion du nouveau croyant dans le corps des fidèles du Christ par l'Esprit. Ensuite, les deux prépositions ἐν et εἰς confirment l'intention de Paul. En effet, εἰς exprime un mouvement (ici spirituel) vers le seul corps avec l'idée d'y entrer, alors que ἐν marque le complément d'agent ἐν τῷ πνεύματι, indiquant le seul Esprit qui opère l'introduction dans l'unique corps. Les diverses versions de la Bible illustrent la complexité de la traduction de 12,13. Plus proche de notre traduction : « By one Spirit are we all baptized into one body » (KJ) et « Nous avons tous été baptisés par un seul et même Esprit pour former un seul corps » (BS), cette dernière a rendu εἰς par une finalité malgré l'absence de τὸ + infinitif. D'autres versions traduisent ἐν par un sens local et εἰς soit par un local soit par une finalité : « Est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps » (BJ), « Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit en un seul corps » (TOB), « Nous avons tous, en effet, été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps » (LSG).

⁶¹ Le verbe ἔθετο, indicatif aoriste moyen 3^{ème} personne singulier de τίθημι, exprime le fait que Dieu décide souverainement de l'existence des membres dans le corps physique et les dispose chacun pour une fonction particulière.

⁶² Τοῦτοις, pronom démonstratif datif neutre pluriel, est rendu par « aux membres ».

⁶³ Τὰ ἀσχημόνα, adjectif nominatif neutre pluriel, est rendu par « membres indécents » et τὰ εὐσχημόνα « membres décents ».

⁶⁴ Τῷ ὑστερουμένῳ, participe présent passif datif neutre singulier, est traduit par « au membre qui en manquait ».

τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ χριστός, 12,12). Aux v. 12-27, l'idée de la diversité/unité exprimée dans la *narratio* (12,4-6), par διαίρεσις (diversité)/ὁ αὐτός (le même), est reprise tout au long de la sous-section, surtout par les formules πολὺς (plusieurs)/εἷς (un), πᾶς (tous)/εἷς (un), qui la structurent. Dans cette sous-section, Paul insiste sur le Christ Seigneur : la pointe est plutôt *christologique*. L'inclusion formée de la répétition des mots μέλη ... σῶμα ... χριστός, entre les v. 12 et 27, d'une part, et la répétition de σῶμα ἓν ... μέλη πολλὰ et expressions similaires tout au long du paragraphe, d'autre part, délimitent 12,12-27 en tant que *probatio* 2⁶⁵.

En 12,12⁶⁶, Paul présente (καθάπερ γὰρ : « Car de même que ») l'*analogie* du corps humain⁶⁷ avec le Christ en commençant par des faits admis par tous. D'une part, le corps humain a plusieurs membres, mais il est unique (τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει). D'autre part, les membres du corps physique sont très nombreux, mais ils ne forment qu'un seul corps (πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα). Le corps entretient une relation étroite avec ses membres. L'unité du corps physique coexiste avec la diversification de

⁶⁵ Pour Smit, 12,12-26 est une *confirmatio* (thèse 2) de l'*argumentatio* 12,4-30. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Et selon Masalles, 12,12-26 est la deuxième preuve de l'*argumentatio* 12,4-31. Aussi V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Leur argument majeur est que 12,12-26 explicitent ce que sont les différents services en indiquant qu'ils relèvent des œuvres de Dieu (v. 18,24). Les observations structurales de ces auteurs appuient globalement les nôtres, sauf qu'ils rattachent le v. 27 aux v. 28-30, probablement dans le souci, légitime, de mettre « corps de Christ » et « Église » dans le même paragraphe. Cependant, les indices littéraires plaident pour le rattachement du v. 27 à 12,12-26. D'une part, l'inclusion μέλη ... σῶμα ... χριστός entre les v. 12 et 27, et d'autre part, la présence en 12,27 des vocables du « corps » (σῶμα, μέλος), caractéristiques de 12,12-27 et absents de 12,28-39, militent pour l'unification de 12,12-27.

⁶⁶ C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 269-275, considère 1 Co 12,12 comme la *propositio* pour la *probatio* 12,12-30. Son argument est que les trois parties du v. 12 sont reprises au cours de l'argumentation en 12,14-30. Nous sommes d'accord avec Jacon que 12,12 a des échos en 12,14-30. Cependant, l'analogie corporelle *per se* ne constitue pas la thèse que Paul cherche à défendre en 12,14-30. Il l'a plutôt présentée au v. 12, justifiée au v. 13, développée aux v. 14-26 et l'a appliquée aux v. 27-30, à l'Église, afin de démontrer la nécessaire unité dans la diversité des croyants et de leurs fonctions ecclésiales telle qu'il est exposé brièvement dans la *narratio* (12,4-6) et énoncée dans la *propositio* principale (12,7).

⁶⁷ L'identification du corps n'est pas précisée en 1 Co 12,12, mais le déterminant τὸ (le) indique qu'il s'agit du corps humain.

ses membres. Il faut l'une et l'autre pour faire le corps. Paul applique cette connaissance établie au Christ : « Ainsi aussi est le Christ » (οὕτως καὶ ὁ χριστός). Cela implique qu'il y a une unité et une diversité dans le Christ.

En 12,13, Paul justifie (καὶ γὰρ : « En effet ») son application de l'*analogie* du corps physique au Christ. Nombre de commentateurs arguent que cette *analogie* corporelle renvoie à l'arrière fond gréco-romain du corps civil trouvé communément dans la littérature ancienne⁶⁸. Par exemple, dans la fable absurde de Ménénus Agrippa, quand les plébéiens se plaignaient d'abattre tout le travail alors que les patriciens consomment les biens, Ménénus leur fait réaliser qu'ils sont comme un corps. Cependant, contrairement à Ménénus qui emploie la rhétorique de l'unité corporelle pour renforcer la hiérarchie, Paul l'emploie pour mettre l'accent sur l'égalité⁶⁹. Son application « n'est pas déduite du *topos* hellénistique du corps et des membres⁷⁰ ». Paul reprend l'idée du seul Esprit qui opère toutes choses (v. 11), cette fois-ci pour expliquer le concept du corps du Christ : « Nous tous, nous avons été immergés dans un seul corps par un seul Esprit » (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). Pour la première fois dans l'unité 1 Co 12–14, Paul met l'accent sur un pronom personnel : « nous tous » (ἡμεῖς πάντες). Ce qui est dit en 12,13 concerne certes les Corinthiens, mais aussi tous les chrétiens. « The flow, including the initial “for”, demands that Paul be talking about the

⁶⁸ Voir, par exemple, A. GIGNAC, « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des faux-amis ? », 2009, 17, p. 139-162. Fée soutient, sur la base du caractère commun de la métaphore, que sa source se trouverait dans la culture générale. Voir G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 602 (note 1).

⁶⁹ C. S. KEENER, *1–2 Corinthians*, 2005, p. 103.

⁷⁰ Nous nous rallions à la démonstration de Schlosser selon laquelle l'application de l'analogie corporelle de Paul ne recycle pas un lieu commun de l'hellénisme. Voir J. SCHLOSSER, « Le corps en 1 Co 12,12-31 », In : *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983, p. 108.

incorporation of all believers into the one body⁷¹. » Tous les chrétiens forment un corps unique en Christ⁷². Paul met également l'Esprit en position emphatique. Le seul Esprit (ἐνὶ πνεύματι) les a immergés dans un seul corps (ἐν σῶμα). L'incorporation a probablement lieu à la conversion où le croyant confesse Jésus comme son Seigneur (Κύριος, v. 2-3). L'exemple du passage des Corinthiens de leur état de païens à celui de chrétiens est instructif. Après tout, personne ne peut dire : « Jésus est Seigneur ! » si ce n'est par l'Esprit Saint (v. 3b). L'indicatif aoriste passif, autant du verbe ἐποτίσθημεν que d'ἐβαπτίσθημεν, suggère que c'est également en ce moment précis que le croyant est abreuvé de manière ponctuelle du seul Esprit (ἐν πνεῦμα). L'Esprit amène donc l'individu païen à confesser Jésus comme Seigneur, il l'intègre en tant que chrétien au corps des croyants, et au même instant il entre dans cet individu croyant. Le seul Esprit intègre dans un seul corps la multitude de tous ceux qui croient au Christ (v. 12c-13). Les commentateurs sont divisés sur la relation de l'image du corps à l'Église. Pour Fee, Paul a purement et simplement utilisé une métaphore dont l'objet n'est pas la nature de l'Église en soi, mais la nécessité pour elle de vivre sa diversité dans l'unité⁷³. Toutefois, quoiqu'il soit plus simple de considérer que Paul a employé l'image pour encourager la diversité dans une communauté de Corinthe, divisée, rien dans le texte ne permet d'exclure une idée ontologique. Au contraire, le fait qu'à leur conversion, les croyants sont immergés dans un corps préexistant semble soutenir une telle idée. Conzelmann défend cette perspective : « Verse 13 does in fact point in the direction of the assumption that we have here not merely a figure, but

⁷¹ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 45.

⁷² Paul aurait probablement commencé à comprendre cette vérité sur la route de Damas où le Christ l'a interpellé : « Saul ! Saul ! Pourquoi me persécutes-tu ? » et non pas : « Saul ! Saul ! Pourquoi persécutes-tu mon Église ? » (Ac 9,4).

⁷³ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 602 (note 13).

a “proper” usage⁷⁴ ». Mais au-delà de la signification de l’image, le point du v. 13 est qu’il prévaut dans le corps des croyants une coexistence entre la diversité, reliée aux croyants abreuvés de l’Esprit, et l’unité associée à l’Esprit et au corps lui-même.

En 12,14-26, Paul développe (καί γὰρ : « Ainsi ») l’analogie corporelle. Aux v. 14.19.20, il établit que, quoique les membres du corps soient diversifiés, ils forment un seul corps qui, lui, ne se résume pas à un seul membre. Ce n’est qu’ensemble que les membres forment un corps. Aux v. 15-16, Paul explique, par une *prosopopée*⁷⁵, que chaque membre a une spécificité propre, mais fait partie du corps. Il imagine un dialogue qui met en scène quatre des membres du corps. Si le pied (organe inférieur de la locomotion) disait qu’il n’est pas du corps en raison du fait qu’il n’est pas la main (organe supérieur de la préhension), ou que l’oreille (organe supérieur de l’audition) faisait la même affirmation parce qu’il n’est pas l’œil (organe supérieur de la vision), ne seraient-ils pas du corps pour autant ? Ces *interrogationes*⁷⁶ (avec οὐ en tête de proposition, v. 15c.16c) impliquent des réponses affirmatives : ces membres demeurent du corps malgré leur distinction. La *prosopopée*, une figure qui a une grande force émotive, vise à faire comprendre qu’aucun membre du corps, quelle que soit la place ou la fonction qu’il occupe dans le corps, « ne peut se désolidariser de lui, quand bien même il le voudrait⁷⁷ ». Paul transmet ce message à son auditoire grâce à un *isocolon*⁷⁸ : Ἐὰν εἴπη ὁ πούς:

⁷⁴ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, p. 204.

⁷⁵ La *prosopopée* consiste à invoquer une idée abstraite, une chose, un animal... et à lui donner la parole. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 101.

⁷⁶ L’*interrogatio* est une affirmation déguisée en question, mais à laquelle n’est apportée aucune réponse. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 98.

⁷⁷ C. JACON, *La sagesse du discours*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 275.

⁷⁸ L’*isocolon* est la succession de deux, voire plus, propositions coordonnées, qui tendent à avoir la même construction et longueur. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 97.

Ὅτι οὐκ εἰμὶ χεῖρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος (12,15) Καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὗς: Ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος (12,16), qui a pour fonction de démontrer une maîtrise argumentative et de suggérer par là une irréfutabilité du propos. Au v. 17, Paul insiste par un autre *isocolon* : Εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἢ ἀκοή; Εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἢ ὄσφρησις, que le corps est doté de plusieurs fonctions et qu'il ne se résume pas à une seule fonction. Chaque membre occupe une place particulière et assume une fonction spécifique. Au v. 18, Paul souligne que ni la diversité ni la spécificité des membres ne dépendent de l'humain, mais elles sont naturelles. Dieu a disposé lui-même chacun (ἕκαστος, écho à la *propositio* principale au 12,7) d'eux dans le corps selon sa volonté souveraine (καθὼς ἠθέλησεν). Paul recourt ainsi à un *pathos* de la volonté divine pour justifier la diversification des membres du corps physique. Au v. 21, Paul soutient que la diversité est nécessaire au bon fonctionnement du corps d'autant plus que les membres ont besoin les uns des autres. Il met à nouveau en scène un dialogue imaginaire en donnant, cette fois-ci, la parole à d'autres couples de membres du corps. L'œil ne peut pas dire à la main qu'il n'a pas besoin d'elle. Ce serait sans valeur, car quoique l'œil (petit organe délicat) soit certainement un membre précieux au corps, il ne saurait atteindre un objet ou bien se délivrer d'un agresseur étranger sans la main (organe solide mobile). Ou encore la tête ne peut prétendre se passer des pieds. Ce serait une chose contre nature. La tête (siège du noble cerveau) ne peut, en effet, exécuter ses pensées sans les pieds (organes vils). La fonction de cette autre *prosopopée* est de donner à penser qu'aucun membre, quelle que soit sa

taille, sa force ou son apparence, ne peut se passer des autres. Avec οὐ δύναται en position emphatique, la *complexio*⁷⁹ χρείαν σου οὐκ ἔχω/χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω souligne que les sentiments d'autosuffisance n'ont pas leur place au sein du corps. L'accent est mis sur l'interdépendance, la complémentarité et la solidarité nécessaires. Aux v. 22-24a, Paul rappelle le fait qu'il existe entre les membres du corps des différences en termes de force, d'honneur et d'apparence. Les adjectifs comparatifs ἀσθενέστερα (plus faibles, v. 22), ἀτιμότερα (moins honorables, v. 23) et l'antithèse ἀσχήμονα (indécents, v. 23)/εὐσχήμονα (décent, v. 24a) pourraient laisser penser à une hiérarchie parmi les membres. En contraste, Paul souligne que les membres qui paraissent les plus faibles sont nécessaires. Les membres du corps qui semblent moins honorables sont comblés de plus d'honneur. Et ceux qui sont considérés comme indécents sont traités avec le plus de décence. « We take special care to cover our less presentable members, such as private parts⁸⁰. » Par les *paradoxa*⁸¹ ἀσθενέστερα/ἀναγκαῖά, ἀτιμότερα/τιμὴν et ἀσχήμονα/εὐσχήμονα, Paul montre que les apparences sont bien trompeuses quand il s'agit des membres du corps. Aux v. 24b-26, Paul explique que c'est Dieu lui-même qui a composé le corps ainsi afin que (ἵνα) la diversité soit une source, non de division, mais d'assistance mutuelle et équitable entre les membres. On peut le voir, Paul renforce encore le *pathos* de la volonté divine, cette fois-ci pour justifier les différences entre les membres du corps physique, mais aussi la nécessaire unité parmi eux. Si

⁷⁹ La *complexio* est la combinaison d'une *anaphore* et d'une *épiphore* dans une même phrase. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 99.

⁸⁰ C. S. KEENER, *1-2 Corinthians*, 2005, p. 104.

⁸¹ Le *paradoxon* consiste à formuler une pensée qui semble illogique ou contraire aux données de l'expérience, ou immorale, et qui pourtant contient une vérité piquante et éclairante. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, p. 100.

la *correctio*⁸² du v. 14 (οὐκ ἐν ... ἀλλὰ πολλά) amplifie l'idée de la diversité des membres, la *correctio* du v. 25 (μή ἢ σχίσμα ... ἀλλὰ τὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν) souligne la solidarité active voulue par Dieu entre les divers membres. Nonobstant leur grand nombre, les membres du corps participent d'un même ensemble.

En 12,27, Paul applique l'*analogie* corporelle au corps du Christ à Corinthe : « Or vous, vous êtes le corps du Christ, et individuellement des membres » (ὕμεῖς δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ, καὶ μέλη ἐκ μέρους). Maintenant, Paul met l'accent sur le pronom personnel ὑμεῖς (vous) placé en position emphatique. Il applique directement l'*analogie* corporelle aux Corinthiens en particulier. La communauté chrétienne de Corinthe n'est pas seulement comme un corps, elle est corps du Christ. Les v. 12,27 dépassent l'*analogie*⁸³. « Each congregation, each church, is the body of Christ⁸⁴. » Cela implique que la diversité dans la communauté ne devrait pas être une source de division parmi les membres, mais plutôt d'assistance mutuelle et de communion entre eux, chacun se souciant (μεριμνάω, v. 25) des autres. Le mot μέρος (part) est également placé en position emphatique finale. Ce procédé, qui fait écho à la *propositio* principale : « À chacun [ἐκάστῳ] est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune » (12,7), reprend l'idée de la libre décision de Dieu à propos de la disposition de chacun (ἐκαστος) des membres dans le corps physique (12,18), et souligne l'importance de chaque membre du corps du Christ en particulier. « Each body part comes with its own distinctive function; if it

⁸² La *correctio* consiste au rejet d'un énoncé et son remplacement par un autre pour amplification, suivant la formule « non x, mais y ». Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 99.

⁸³ J. SCHLOSSER, « Le corps en 1 Co 12,12-31 », In : *Le corps et le corps du Christ*, 1983, p. 100, 107-109.

⁸⁴ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 49.

performs that function well, it contributes to the health of the hole⁸⁵. » La singularité de chaque membre de la communauté chrétienne de Corinthe est essentielle à l'existence et au développement du corps du Christ qu'ils constituent. Le point de Paul est qu'il y a dans la communauté chrétienne, d'une part, une diversité – voulue par Dieu lui-même – de membres abreuvés de l'Esprit, et d'autre part, une unité qui requiert des membres qu'ils prennent soin les uns des autres, en sachant que l'apport de chaque membre est essentiel. Cette deuxième preuve démontre ainsi qu'il y a une diversité de membres dans l'Église.

Tableau 15. Structure argumentative de 1 Co 12,12-27

12,12-27	<i>Probatio 2</i> : Analogie de l'unité du corps humain dans la diversité de ses membres avec l'unité du corps du Christ dans la diversité de ses membres
12,12	Présentation de l'analogie du corps humain avec le Christ
12,13	Justification de l'analogie du corps humain avec le Christ
12,14-26	Développement de l'analogie corporelle
12,27	Application de l'analogie corporelle au corps du Christ à Corinthe

3.3.6. *Probatio 3* (1 Co 12,28-30)

28 Et Dieu a disposé⁸⁶ ceux-ci⁸⁷ dans l'Église ; en premier lieu des apôtres, en deuxième lieu des prophètes, en troisième lieu des docteurs, ensuite [ceux qui opèrent]⁸⁸ des

⁸⁵ C. S. KEENER, *1-2 Corinthians*, 2005, p. 103-104.

⁸⁶ Par *analogie* avec le v. 18, Paul applique le verbe ἔθετο au corps de Christ. De la même manière que le Dieu souverain agit à l'égard du corps humain, il décide de l'existence et de la disposition des membres dans le corps de Christ.

⁸⁷ Selon Thayer, le pronom relatif ὃς a la force d'un pronom démonstratif dans la distribution ὃς μὲν ... ὃς δέ qui peut être traduite par « this ... that » (Voir J. H. THAYER, « 3853 ὃς », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9). La combinaison οἱ μὲν ... οἱ δέ, avec omission de οἱ δέ par anacoluthon, est donc traduite ici par « ceux-ci », avec pour antécédent le nom « membres » dans le verset 27 précédent. Le fait que οὗς est à l'accusatif valide qu'il joue un rôle de complément d'objet direct du verbe ἔθετο.

⁸⁸ Cette note s'applique à toutes les expressions entre crochets. Le contexte immédiat du v. 28 montre que Paul y parle, non pas de dons spirituels directement, mais des personnes qui ont reçu ces dons de Dieu et qui les exercent dans l'Église. D'une part, Paul déclare au v. 27 : « Or vous, vous êtes le corps de Christ, et individuellement des membres » (... μέλη ἐκ μέρους). Et οἱ μὲν (ceux-ci) que Dieu a disposés dans l'Église, au v. 28, a pour antécédent « membres » au v. 27. D'autre part, on retrouve des personnes en tête de liste au v. 28 (ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι). Par ailleurs, aux v. 29-30, l'utilisation de verbes d'action : λαλέω (parler), διερμηνεύω (interpréter), et la question « Tous ont-ils des charismes de guérisons ? » (μη πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων;) confirment qu'au v. 28 il est question des personnes qui possèdent et exercent des dons spirituels dans l'Église. Pour toutes ces raisons, nous avons traduit δυναμεις (litt : des miracles) par « [ceux qui opèrent] des

miracles, puis [ceux qui ont] des charismes de guérisons, [ceux qui ont des dons] d'aides, [ceux qui ont des dons] d'administrations, [ceux qui parlent] diverses sortes de langues. **29** Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes ? Tous sont-ils docteurs ? Tous [opèrent-ils] des miracles ? **30** Tous ont-ils des charismes de guérisons ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ?

Après avoir présenté, justifié, développé et appliqué aux Corinthiens l'*analogie* du corps physique et du corps du Christ, Paul renforce sa thèse par une troisième *probatio* (12,28-30) en faisant une application générale de l'*analogie* corporelle à la diversification de l'Église de Dieu (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, 1 Co 1,2) : « Et Dieu a disposé ceux-ci dans l'Église... » (Καὶ οὕτως μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ..., 12,28). Il fait ici une synthèse de la *probatio* 1 (12,8-11) et de la *probatio* 2 (12,12-27). L'idée de la diversité/unité exprimée dans la *narratio* (12,4-6) par διαίρεσις (diversité)/ὁ αὐτός (le même) est reprise tout au long de cette sous-section surtout par la formules οἱ μὲν (ceux-ci)/ὁ θεός (Dieu)-ἡ ἐκκλησία (l'Église). Paul insiste dans cette sous-section sur Dieu et sur l'Église : la pointe est plutôt *théologique* et *ecclésiologique*. La répétition de la suite de mots ἀπόστολοι ... προφῆται ... διδάσκαλοι ... δυνάμεις ... χαρίσματα ἰαμάτων ... γλῶσσαι au v. 28 et aux v. 29-30 structure 12,28-30 en tant que *probatio* 3⁸⁹.

En 12,28-30, l'idée de la libre décision de Dieu continue, mais l'argument évolue de la disposition des membres dans le corps humain (ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη ... ἐν τῷ σώματι, 12,18)

miracles », χαρίσματα ἰαμάτων (litt : des charismes de guérisons) par « [ceux qui ont] des charismes de guérisons », ἀντιλήμψεις (litt : des aides) par « [ceux qui ont] des dons d'aides », κυβερνήσεις (litt : des administrations) par « [ceux qui ont] des dons d'administrations » et γένη γλῶσσῶν (litt : diverses sortes de langues) par « [ceux qui parlent] diverses sortes de langues », en employant exactement les verbes correspondant à chacun des dons aux v. 29-30.

⁸⁹ Pour Smit, 12,27-30 est une *confirmatio* (thèse 3) de l'*argumentatio* 12,4-30. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Et selon Masalles, 12,27-31 est la troisième preuve de l'*argumentatio* 12,4-31. Voir V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Leur argument principal est que 12,27-30 conclut le chapitre 12 en rassemblant les différents charismes de l'Esprit et les différents services du Christ sous les opérations de Dieu. Les observations structurales de ces auteurs appuient globalement les nôtres. Cependant, les indices littéraires militent contre la séparation du v. 27 de 1 Co 12,12-26. De plus, la répétition de mots ἀπόστολοι ... προφῆται ... διδάσκαλοι ... δυνάμεις ... χαρίσματα ἰαμάτων ... γλῶσσαι au v. 28 et aux v. 29-30 unifie 1 Co 12,28-30 et suggère la séparation du v. 31.

et de la composition du corps (ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, 12,24) à la disposition des membres du corps du Christ dans l'Église (οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, 12,28). Contrairement à la *probatio* 1 (12,8-11) où Paul dresse une liste de dons spirituels, il parle ici des personnes qui exercent les dons dans l'Église, c'est-à-dire les fonctions ecclésiales dans le corps du Christ. Paul y développe une argumentation qui reprend la *narratio* selon laquelle il y a une diversité de charismes, une diversité de ministères et une diversité d'opérations distribués par le trinôme Esprit-Seigneur-Dieu (12,4-6). Il énumère ici neuf fonctions ecclésiales qui sont remplies par les croyants au moyen des dons spirituels : des apôtres (ἀπόστολοι), des prophètes (προφῆται), des docteurs (διδάσκαλοι), ceux qui opèrent des miracles (δυνάμεις), ceux qui ont des charismes de guérisons (χαρίσματα ἰαμάτων), ceux qui exercent des dons d'aides (ἀντιλήμψεις), ceux qui exercent des dons d'administrations (κυβερνήσεις), ceux qui parlent en langues (γένη γλωσσῶν) et ceux qui les interprètent (διερμηνεύω). Précédemment, Paul a classé le don de miracles, le don de guérisons, le don des langues et le don d'interprétation des langues parmi les charismes (12,8-11). Paul semble faire une certaine différence entre le don de prophète (προφήτης, 12,28.29) et le charisme de la prophétie (προφητεία, 12,10)⁹⁰. Nous y reviendrons. En 12,28-30, les dons d'apôtre, de prophète et de docteur sont présentés comme des fonctions qui sont exercées de façon régulière et permanente⁹¹ – les personnes sont désignées par leur fonction – alors que les charismes sont présentés comme des capacités particulières que l'Esprit opère, à l'occasion,

⁹⁰ Dans l'analyse des chapitres 13–14, nous porterons une attention particulière à la distinction que Paul fait entre le don de prophète (προφήτης) et le *charisme* de la prophétie (προφητεία).

⁹¹ Le fait de désigner un individu « enseignant » implique que sa fonction régulière et permanente consiste à enseigner. Par exemple, dire que Koffi est un enseignant implique que sa fonction consiste à enseigner, mais l'inverse n'est pas vérifiable pour le verbe d'action apparenté à la fonction : Koffi enseigne à Michel n'implique pas nécessairement que Koffi soit un enseignant. Il peut bien être un parent ou un camarade de Michel qui lui enseigne occasionnellement.

comme il veut et quand il veut à travers l'individu (πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ ... πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται, 12,11). Dans ces cas, Paul nomme le don par l'action en termes de : « ceux qui opèrent (ἐνεργέω) des miracles (δυνάμεις) » et non les « puissants » (δυνατοί), « ceux qui ont (ἔχο) des charismes de guérisons (ιαμάτων) » et non les « guérisseurs » (ιάσων), « ceux qui parlent (λαλέω) en langues » ou « ceux qui interprètent (διερμηνεύω) les langues » et non les « interprètes » (διερμηνευτής). Les charismes ne sont pas détenus et exercés à volonté par le récipiendaire, mais selon la volonté de l'Esprit qui se manifeste. Nous admettons avec Fitzmyer que la façon dont les πνευματικά sont présentés dans le texte grec « sometimes by names of persons so endowed, sometimes as abstract abilities or actions, is [...] difficult to render⁹² », mais nous ne considérons pas cela « strange » car d'un côté, Paul parle de ministères et, de l'autre, il parle de charismes. Un autre argument vient plaider en faveur de notre hypothèse selon laquelle tous les dons spirituels ne sont pas des charismes. Il est difficile de concevoir que Paul ait omis de la liste de 12,8-11 les dons d'apôtre, de prophète et de docteur s'il les considérait comme des charismes distribués par l'Esprit. L'apôtre Paul n'aurait pas pu ignorer ces dons, surtout celui d'apôtre. En soustrayant de la liste des fonctions ecclésiales de 12,28-30 les charismes de la liste de 12,8-11, on peut dire que les dons d'apôtre, de prophète, de docteur, d'aides et d'administrations font partie de l'un ou l'autre des groupes de dons de ministères et de dons d'opérations. Paul n'a pas élaboré clairement sur la classification des dons spirituels entre les χαρίσματα, les διακονίαι et les ἐνεργήματα, mais deux choses qu'il a expliquées précédemment dans cette lettre : « Paul, apôtre [ἀπόστολος]

⁹² J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 463.

appelé de Jésus-Christ [Χριστοῦ Ἰησοῦ]... » (cf. 1 Co 1,1), et « Qui donc est Apollos, et qui est Paul ? Des ministres [διάκονοι] par lesquels vous avez cru, et comme le Seigneur [ὁ κύριος] a donné à chacun d'eux » (cf. 1 Co 3,5), suggèrent que l'apôtre est un des ministres de la Parole qui sont donnés par le Seigneur (cf. 1 Co 1,1 ; 12,5) et par lesquels les Corinthiens ont entendu l'Évangile et ont cru (cf. 1 Co 3,5). Il s'ensuit que les trois dons de la même nature⁹³ : apôtre, prophète et docteur, sont des dons de ministères (διακονία). Fee est du même avis lorsque dans son commentaire sur 1 Co, il déclare : « Apostles and prophets, for example, would better be described as “ministries”⁹⁴ ». Dans cette perspective, les dons de même nature, aide et administration, seraient alors des dons d'opérations (ἐνεργήματα), c'est-à-dire des talents que Dieu, « qui opère tout en tous » (12,6), accorde aux humains pour performer naturellement certaines activités⁹⁵. Mais le procédé rhétorique par lequel Paul dresse d'abord la liste des fonctions ecclésiales en les précédant des adverbes de temps : « en premier lieu, en deuxième lieu, en troisième lieu, ensuite... », puis fait une série de sept *interrogationes* du genre : « Tous ont-ils [μὴ πάντες] tel ou tel don ? », laisse penser que plus qu'une liste exhaustive, l'apôtre souhaite insister sur la diversité des fonctions ecclésiales, leur origine théologique et l'unité de l'Église de Dieu. Déjà l'énumération des fonctions exprime l'idée de la diversité. La *distributio* οἱ μὲν ... οἱ δέ, avec omission de οἱ δέ par anacoluthon,

⁹³ L'énonciation de 1 Co 12,28-30 indique que les dons d'apôtre, de prophète et de docteur sont de la même nature, car les personnes sont désignées par leur fonction, alors que les dons d'aide et d'administration sont présentés par des habiletés.

⁹⁴ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 651.

⁹⁵ Selon W. BAUER, F. W. DANKER, « 2639 ἐνεργημα », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9, le mot ἐνεργημα signifie « activity as expression of capability ». Ce sens supporte notre compréhension en tant qu'un talent que Dieu accorde à toute personne pour performer naturellement une certaine activité. Plusieurs personnes, même non chrétiennes, possèdent naturellement des capacités exceptionnelles d'administrateurs, par exemple. Et il a été montré que le leadership est le fruit de qualités innées qui se révèlent et s'épanouissent dans un contexte propice et à travers un processus de développement précis. Voir M. POPPER, O. MAYSELESS, « The Building Blocks of Leader development: A Psychological Conceptual Framework », *Leadership and Organization Development Journal*, 2007, 28, 7, p. 664-684.

aussi souligne la diversité. L'*anaphore*⁹⁶ de μή πάντες aux v. 29-30 met l'accent non seulement sur la diversité, mais aussi sur la particularité intrinsèque de chaque croyant. La particule interrogative μή implique des réponses négatives : tous les chrétiens ne sont pas apôtres, tous ne sont pas prophètes ou docteurs, tous n'ont pas le charisme de miracles ou de guérisons. Et contrairement à l'affirmation en certains milieux pentecôtistes, selon laquelle le parler en langues est le « signe initial » du baptême du Saint-Esprit, tous les chrétiens n'ont pas le charisme de langues. Les membres de l'Église n'ont pas reçu le même don spirituel et ne peuvent donc pas assumer la même fonction ecclésiale. Chacun doit admettre que les autres membres ont d'autres dons et d'autres fonctions et accepter une place particulière dans la communauté. Quant à l'idée de l'unité, elle est présente dans la mention de ὁ θεός, avec le déterminant, et de ἡ ἐκκλησία également avec l'article. L'*analogie* corporelle même met l'accent sur l'unité organique des membres. Le point est qu'il y a une diversité de fonctions ecclésiales, mais une seule Église de Dieu, une seule unité fonctionnelle.

Que les apôtres, les prophètes et les docteurs soient des dons de ministères, et que le don d'administration soit un don d'opérations, quelques informations du texte nous ont aidé à le postuler. Mais que comprendre d'ἀπόστολος, de προφήτης, de διδάσκαλος et de κυβέρνησις ? Littéralement, dans le Nouveau Testament, le mot ἀπόστολος « always signified the person sent with full authority⁹⁷ ». Il désigne une personne légalement chargée de représenter la personne

⁹⁶ L'*anaphore* consiste à répéter au début de plusieurs membres de phrase un mot ou un groupe de mots. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 93.

⁹⁷ K. H. RENGSTORF, « ἀπόστολος », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1964, p. 407-445. Voir également W. BAUER, F. W. DANKER, « 1011 ἀπόστολος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9. L'apôtre est un « envoyé » ou un « messenger ».

et la cause d'une autre. La définition correspond à la vision de l'auteur de 1 Co : « Paul, apôtre appelé de Jésus-Christ par la volonté de Dieu » (cf. 1 Co 1,1). Il est officiellement mandaté pour représenter le Christ et sa mission apostolique *de la part de Dieu*. De la perception que Paul se fait de son appel, nous pouvons dégager à partir de 1 Co, trois rôles essentiels d'un apôtre. *Primo*, il est chargé de prêcher l'Évangile. Paul explique aux croyants de Corinthe que lui et Apollos sont « des ministres par lesquels vous avez cru, et comme le Seigneur a donné à chacun d'eux » (cf. 1 Co 3,5). Les Corinthiens sont devenus chrétiens par leur prédication. Autrement dit, la *διακονία* de Paul consiste à prêcher l'Évangile du Christ à ceux qui ne le connaissent pas. *Secundo*, l'apôtre est chargé de fonder de nouvelles églises. Paul justifie son ministère d'apôtre aux yeux des Corinthiens par un fait : « vous êtes le sceau de mon apostolat dans le Seigneur » (cf. 1 Co 9,1-2). Comme un sage architecte, il a posé le fondement de l'édifice ecclésial (cf. 1 Co 3,9-10). La communauté de Corinthe est son ouvrage dans le Seigneur. Paul regarde les Corinthiens comme ce qui atteste son apostolat. En d'autres termes, Paul voit en son apostolat un appel à fonder des églises. *Tertio*, l'apôtre enseigne la Parole. Dans notre péricope, Paul nous renseigne, de manière implicite, que, mis à part le fait qu'il apporte ordinairement aux autres croyants une parole « de révélation, de connaissance, de prophétie⁹⁸ » (14,6), il va vers eux avec une parole *sur* Dieu : « enseignement (διδασχί)⁹⁹ ». Il dit aussi qu'en assemblée, il utilise un langage intelligible pour enseigner la catéchèse (κατηχέω)

⁹⁸ Nous démontrerons aux sous-sections 3.3.12 à 3.3.14 que ces dons spirituels sont accordés au croyant pour lui permettre de participer à l'édification de la communauté ecclésiale entière.

⁹⁹ Dans le Nouveau Testament, l'« enseignement » n'est pas une tâche ordinaire. Il est réservé aux ministères particuliers de la Parole. À cet égard, le texte paulinien : « Que les anciens qui président dûment soient estimés dignes d'un double honneur, spécialement ceux qui travaillent dans la parole et dans l'enseignement » (1 Tm 5,17), et celui de Jacques : « Ne soyez pas beaucoup de docteurs, mes frères, sachant que nous en recevons un jugement plus sévère » (Ja 3,1), sont instructifs.

aux autres (14,19). Paul conçoit qu'il a la responsabilité d'enseigner la Parole aux croyants. Ceci constitue le troisième rôle d'un *ἀπόστολος* que nous glanons en 1 Co.

Le sens originel du mot *προφήτης* « is “one who proclaims”, although soon the idea of “one who predicts” also occurs¹⁰⁰ ». Il désigne une personne inspirée qui proclame *de la part de Dieu* des mystères¹⁰¹. La lettre de Paul aux Corinthiens nous donne quelques informations sur la fonction du prophète. *Primo*, les prophètes prophétisent et exhortent. Ils ont évidemment le charisme de la prophétie par lequel ils disent des oracles qui édifient, exhortent et encouragent les croyants (14,2.4.31), mais aussi convainquent les non-croyants de repentance (14,24-25). *Secundo*, le prophète interprète et enseigne la Parole. Concluant son long discours par un argument d'autorité, Paul lance un avertissement à l'endroit des prophètes : « Si quelqu'un croit être prophète ou spirituel, qu'il reconnaisse [*ἐπιγινώσκέτω*, à l'impératif] que les choses que je vous ai écrites sont un commandement du Seigneur » (14,37). Cela signifie littéralement que les prophètes de l'Église de Corinthe doivent évaluer l'enseignement de l'apôtre. Paul s'attend à ce que les prophètes interprètent les Écrits *sur* Dieu et évaluent la catéchèse. Bien plus, une de ses injonctions suggère que les prophètes eux-mêmes enseignent la catéchèse : « Les prophètes [...] vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre, afin que tous apprennent et que tous soient exhortés » (14,29-31). L'énonciation suggère que la finalité (*ἵνα*) que doivent poursuivre les prophètes est que les croyants apprennent (*μανθάνω*, faire des études), ce qui sous-entend qu'ils enseignent la catéchèse qui porte *sur* Dieu. Les prophètes sont des ministres

¹⁰⁰ F. LANG, « *προφήτης* », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1968, p. 781-861.

¹⁰¹ W. BAUER, F. W. DANKER, « 6373 *προφήτης* », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

chargés de la proclamation de la Parole¹⁰², mais leurs enseignements sont beaucoup plus basés sur des révélations. Grâce à un don de révélation remarquable, ils délivrent un message concrètement lié aux situations spécifiques que vivent ceux qui les écoutent¹⁰³. On pourrait s'objecter que le contexte de 14,29-31 se préoccupe plutôt des règles d'application, en assemblée, du charisme de la prophétie et que cela montre que le don de prophète et le charisme de la prophétie signifient la même chose. Cependant, beaucoup d'éléments appellent à la prudence et plaident en faveur d'une distinction fonctionnelle entre le προφήτης et ὁ προφητεύων. Dans toute la péricope 1 Co 12–14, Paul a employé quatorze fois au total les expressions « prophétie » (προφητεία)¹⁰⁴, « prophétiser » (προφητεύω)¹⁰⁵ et même « celui qui prophétise » (ὁ προφητεύων)¹⁰⁶ sans les avoir associées avec le mot « prophète » (προφήτης)¹⁰⁷, sauf en 14,29-32. Même encore là, il emploie λαλέω et s'est gardé d'associer directement προφήτης (v. 29) et προφητεύειν (v. 31). Au demeurant, ce que ce passage suggère est que les prophètes sont ceux qui prophétisent le plus – ils abondent en don de la prophétie au point qu'il leur arrive probablement de prophétiser pendant qu'ils enseignent –, mais pas que celui qui prophétise est nécessairement un prophète. Le prophète n'est pas prophète parce qu'il prophétise, mais le prophète prophétise parce qu'il abonde en charisme de la prophétie. Paul reconnaît en plus aux prophètes une faculté particulière d'interpréter la Parole et le droit d'évaluer son propre enseignement (v. 37). À l'évidence, Fitzmyer confond le ministère de

¹⁰² A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, 1974, p. 18.

¹⁰³ Nous trouvons chez Luc, un auteur très proche de Paul, une situation où des prophètes sont à l'œuvre auprès d'une communauté en détresse : « Et l'ayant lue, ils se réjouirent de la consolation. Et Judas et Silas qui eux aussi étaient prophètes [προφήται], exhortèrent les frères par plusieurs discours [διὰ λόγου πολλοῦ] et les fortifièrent » (Ac 15,31-32).

¹⁰⁴ Dans l'unité 1 Co 12–14, le mot προφητεία est employé cinq fois en 1 Co 12,10 ; 13,2.8 ; 14,6.22.

¹⁰⁵ Dans l'unité 1 Co 12–14, le mot προφητεύω est employé six fois en 1 Co 13,9 ; 14,1.5.24.31.39.

¹⁰⁶ Dans l'unité 1 Co 12–14, le mot ὁ προφητεύων est employé trois fois en 1 Co 14,3.4.5.

¹⁰⁷ Dans l'unité 1 Co 12–14, le mot προφήτης est employé six fois en 1 Co 12,28.29 ; 14,29.32(2).37.

prophète avec le charisme de la prophétie lorsqu'il affirme que « “prophecy” was seen to mean Spirit-inspired dynamic and effective preaching based on Scripture¹⁰⁸ ». Gignac aussi s'est rendu compte, à son corps défendant, de la confusion, lorsque dressant des listes de dons spirituels dans trois textes pauliniens, il a traité le ministère de prophète et le charisme de la prophétie comme un seul charisme. Devant l'impasse, il se désole : « le seul charisme commun à toutes les listes est la *prophétie*, mais sa description, en 1 Co 14,3.31 (liste 6), laisse perplexe, puisqu'elle reçoit pour visées *l'exhortation* et *l'instruction* (par laquelle on devient disciple)¹⁰⁹ ». Gignac a également remarqué que ces deux derniers dons sont distingués l'un de l'autre et différents de la prophétie dans sa liste 1 qui emploie le terme « enseignement » à la place d'« instruction ». Le fait est qu'en remontant au v. 29, on s'aperçoit que Paul s'adresse ici aux prophètes – qui, il faut le rappeler, sont des ministres de la Parole abondant en charisme de la prophétie – alors qu'il émet des règles concernant l'exercice du charisme de la prophétie. Aussi, il est tout à fait légitime de vouloir regrouper les dons de προφήτης et de la προφητεία sous la même catégorie « prophétie », d'autant plus que les deux mots sont de la même étymologie. Cependant, le verbe d'action apparenté à une fonction n'implique pas nécessairement la fonction¹¹⁰. Fee distingue les deux dons : « Prophets, for example, would better be described as “ministries”, whereas “prophecy” itself is a *charisma*¹¹¹ ». Dunn souligne un point intéressant : « Anyone might prophesy. Paul clearly expected that members

¹⁰⁸ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 467.

¹⁰⁹ Gignac a élaboré sept listes de charismes à partir de trois textes majeurs du corpus paulinien : 1 (Rm 12,6-9), 2 (1 Co 12,8-10), 3a (1 Co 12,28), 3b (1 Co 12,29-30), 4 (1 Co 13,1-3), 5 (1 Co 14,6) et 6 (14,26.31), 7 (Ep 4,1-11). Voir A. GIGNAC, « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des faux-amis ? », 2009, 17, 139-162.

¹¹⁰ Une personne qui chante (τραγουδώ) bien n'est pas nécessairement un chanteur (τραγουδιστής), pas plus qu'une personne qui enseigne (διδάσκω) bien n'est pas nécessairement un enseignant (διδάσκαλος).

¹¹¹ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 651.

of the assembly other than the recognized prophets could be granted a prophetic charism¹¹² ». D'autres indices justifient encore la distinction entre les deux dons spirituels. Paul recommande à tous les Corinthiens de désirer le charisme de la prophétie (14,1.39), il souhaite que tous (πάντας) les Corinthiens prophétisent (14,5), il estime même que l'Église serait plus efficace sur le plan missionnaire si tous les Corinthiens prophétisaient (πάντες προφητεύωσιν, 14,24-25), alors que l'apôtre a signifié clairement que tous les membres ne peuvent pas être prophètes (μὴ πάντες προφηῆται; 12,29). Il est aussi intéressant de remarquer que dans les chapitres 12 et 14, tous deux introduits par le vocable du don spirituel en général (τά πνευματικά), Paul fait usage aussi bien des mots προφητεία (12,10 ; 14,6.22), προφητεύω (14,1.5.24.31.39) et ὁ προφητεύων (14,3.4.5) que de προφήτης (12,28.29 ; 14,29.32 [2x].37), tandis que dans le chapitre 13, introduit par le vocable des charismes (τά χαρισματά), seuls προφητεία (13,2.8) et προφητεύω (13,9) sont employés, mais pas du tout προφήτης. En clair, le don de prophète est une fonction ecclésiale particulière exercée de façon régulière – un don de ministère de la Parole – et à laquelle certains croyants sont appelés, alors que le charisme de la prophétie est une manifestation occasionnelle de l'Esprit que tous les chrétiens sont appelés à désirer.

Dans le Nouveau Testament, le terme διδάσκαλος signifie littéralement « the expositor of the law who makes a right fulfilment possible¹¹³ ». Il désigne un interprète qui édifie par sa compréhension éclairée. Sa fonction inclut particulièrement l'enseignement des compétences et le développement des aptitudes. La lettre de Paul aux Corinthiens ne nous livre pas

¹¹² J. D. G. DUNN, *The theology of Paul the apostle*, 1998, p. 582.

¹¹³ K. H. RENGSTORF, « διδάσκαλος », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1964, p. 148-159.

d'information substantielle sur la fonction du διδάσκαλος. À la question, qui est-il ? Lemaire répond que le docteur transmet la διδασκαλία, c'est-à-dire la doctrine, par un enseignement plus systématique des Écrits *sur* Dieu, à la manière des rabbis juifs, suivant une certaine tradition d'école¹¹⁴. Il précise que le docteur chrétien se réfère « à l'Évangile et à la tradition des actes et des paroles de Jésus pour interpréter les Écritures¹¹⁵ ». En 1 Co 12,28-29, il n'est toutefois pas question de la branche intellectuelle du christianisme née dans l'Église ancienne « when in Alexandria, e.g., a new intellectualization takes place with the invasion of Greek wisdom and the teacher is the one who represents an intellectual Christianity and gives instruction in it¹¹⁶ ». Les docteurs sont eux aussi des ministres de la Parole disposés dans l'Église *de la part de* Dieu (ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ 12,28).

En somme, l'apôtre, le prophète et le docteur sont des ministres appelés *de la part de* Dieu et établis pour la prédication et l'enseignement des choses contenues dans les Écritures *sur* Dieu. Tous les trois prêchent et enseignent la Parole, mais compte tenu de la spécificité intrinsèque à chacun, ils se distingueront au niveau du style et de l'insistance. Le style sera probablement pragmatique chez l'apôtre (action selon le contexte)¹¹⁷, spontané chez le prophète (inspirations, révélations), plus systématique et didactique chez le docteur (exégèse, doctrine).

¹¹⁴ A. LEMAIRE, « Les épîtres de Paul : la diversité des ministères », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 60.

¹¹⁵ A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, 1974, p. 18.

¹¹⁶ K. H. RENGSTORF, « διδάσκαλος », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1964, p. 148-159.

¹¹⁷ Paul, par exemple, est prêt à tout faire pour sauver la conversion d'un grand nombre de personnes et il adapte son message en fonction du contexte : « Car, bien que je sois libre à l'égard de tous, je me suis rendu le serviteur de tous, afin de gagner le plus grand nombre. Et pour les Juifs, je suis devenu comme Juif, afin de gagner les Juifs; pour ceux qui étaient sous la loi, comme si j'étais sous la loi, n'étant pas moi-même sous la loi, afin de gagner ceux qui étaient sous la loi; pour ceux qui étaient sans loi, comme si j'étais sans loi (non que je sois sans loi quant à Dieu, mais je suis justement soumis à Christ), afin de gagner ceux qui étaient sans loi. Je suis devenu pour les faibles comme faible, afin de gagner les faibles; je suis devenu toutes choses pour tous, afin que de toute manière j'en sauve quelques-uns » (1 Co 9,19-22).

Quant à l'insistance, elle sera probablement sur l'expansion de l'Évangile et la création de nouvelles églises chez l'apôtre, sur les révélations et les expériences spirituelles chez le prophète et sur la connaissance de la doctrine chrétienne chez le docteur. Qu'en est-il maintenant du κυβέρνησις ? La lettre aux Corinthiens ne nous en donne aucun détail. Mais ce nom vient du verbe κυβερνάω qui signifie littéralement « to steer a ship¹¹⁸ ». Le κυβερνήτης désigne ainsi le pilote d'un navire. En 1 Co 12,28, l'image du κυβέρνησις réfère en conséquence à un don particulier qui confère à un croyant la capacité de diriger les affaires de l'Église. Son pluriel « indicates varieties of such leading positions in the ecclesial body of Christ¹¹⁹ ».

Paul souligne que c'est Dieu lui-même qui dispose les membres récipiendaires de dons spirituels dans le corps ecclésial (οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς, 12,28), de la même manière qu'il agit à l'égard du corps physique (ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, 12,18). Le fait d'exercer les ministères d'apôtre, de prophète ou de docteur, les charismes de miracles, de guérisons, des langues ou d'interprétation des langues, les opérations d'aides ou d'administrations, ne dépend pas de celui qui assume la fonction, mais de Dieu. Toute fonction ecclésiale a donc son origine en Dieu. « Paul's purpose at this juncture is not to establish ecclesiastical order¹²⁰. » L'analogie corporelle implique qu'aucun membre du corps ecclésial n'est plus important que les autres. « Mais bien plus, les membres du corps qui semblent être plus faibles sont nécessaires » (12,22). Dieu a composé le corps physique de manière à ce que les membres aient un soin égal, une

¹¹⁸ H. W. BEYER, « κυβέρνησις », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1965, p. 1035-1037.

¹¹⁹ W. BAUER, F. W. DANKER, « 4438 κυβέρνησις », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

¹²⁰ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 50. *A contrario*, Jacon affirme que les adverbes numériques créent une hiérarchie, mais il ajoute que les dons sont équivalents sur le plan de l'essence. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 93.

considération égale les uns des autres (τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη, 12,24-25). Chaque membre assume une fonction particulière dans le corps ecclésial et détient une part singulière de l'unité fonctionnelle (12,7.18.27). Paul applique également, par une *analogie*, le verbe ἔθετο à l'Église. Cette *analogie* de la disposition divine des membres dans le corps implique que l'énumération : « en premier lieu..., en deuxième lieu..., en troisième lieu..., ensuite..., puis... », exprime, non pas un ordre hiérarchique entre les fonctions ecclésiales¹²¹, mais plutôt un ordre de priorité fonctionnelle dans l'œuvre missionnaire. Comme l'explique Fee, « it is not so much that one is more important than the other, nor that this is necessarily their order of authority, but that one has precedence over the other in the founding and building up of the local assembly¹²² ». C'est comme dans le corps humain où, du stade de l'embryon à la naissance et jusqu'à l'âge adulte, les membres sont mis en place l'un après l'autre, chacun à une position qui lui est propre et avec une fonction qui lui est spécifique. Le verbe ἔθετο¹²³, voix moyenne de l'indicatif aoriste de τίθημι, signifie : « créer ou mettre en place pour soi » (to make or to set for oneself)¹²⁴. L'implantation et le développement d'une nouvelle église, dans une région non encore évangélisée, commence par l'apôtre qui en pose le fondement dans les limites du champ d'action que Dieu lui a imparti (1 Co 3,9-10 ; 9,1-2). « Each Church properly speaking had its own (founding) apostles – just as it had its other

¹²¹ « Il suffit de comparer cette énumération avec celle de Ro 12,6ss, ou avec les explications que Paul donne en 1 Co 14,5 pour démontrer que 1 Co 12,28 n'amorce pas une énumération de trois ordres hiérarchiques pour en venir illogiquement à tout autre chose, mais que ce texte entier n'a rien à voir avec l'organisation ou le gouvernement de l'Église. » Voir G. DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne : des années 90 à 410*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 81.

¹²² G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 686.

¹²³ Il nous semble important d'accorder une attention particulière à cette forme ἔθετο du verbe τίθημι que Paul n'utilise que très rarement dans ses épîtres (seulement trois fois au total en 1 Co 12,18.28 ; 1 Th 5,9).

¹²⁴ J. H. THAYER, « 5287 τίθημι », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9. Voir également F. W. GINGRICH, « 6408 τίθημι », In: *Greek New Testament Lexicon*, BibleWorks 9.

ministries of prophets, teachers, and other charisms¹²⁵. » L'apôtre est suivi par le prophète qui consolide le fondement. Ensuite vient le docteur qui fournit aux nouveaux croyants les bases doctrinales nécessaires à la compréhension des Écritures. Le connecteur temporel ἔπειτα (ensuite/puis) employé deux fois à la suite de l'énumération : πρῶτον (en premier lieu) des apôtres, δεύτερος (en deuxième lieu) des prophètes, τρίτος (en troisième lieu) des docteurs, indique que c'est l'action synergique de ces διάκονοι de la Parole, chacun dans son style propre, qui permet aux nouveaux croyants de croître jusqu'au niveau où ils discernent et exercent à leur tour leurs dons spirituels (dons de miracles, de guérisons, des langues, d'aides, d'administrations, etc.). Dans le contexte de l'unité rhétorique 1 Co 12–14, où Paul argumente sur les moyens de l'édification efficiente de la communauté ecclésiale, ce mouvement allant des apôtres à d'autres dons de ministères, puis aux dons charismatiques et aux dons d'opérations exprime le développement fonctionnel d'une nouvelle Église depuis sa naissance vers la maturité. En d'autres termes, la diversité des fonctions ecclésiales est complémentaire, elle est au service de la croissance de l'unique Église. Cependant, même si Paul emploie la rhétorique de l'unité corporelle pour mettre l'accent, non pas sur une hiérarchie parmi les membres du corps ecclésial, mais sur leur égalité¹²⁶, l'*analogie* affirme l'existence d'une structure organique dans le corps ecclésial. En tant que corps social (collectivité humaine), l'Église ne peut pas plus se passer de structures de fonctionnement qu'un corps physique. L'*analogie* aux v. 12-27 et la liste des fonctions ecclésiales aux v. 28-30 impliquent une structure fonctionnelle. Les chrétiens sont tous membres du corps du Christ, chacun pour sa part.

¹²⁵ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 1998, p. 540-541.

¹²⁶ C. S. KEENER, *1–2 Corinthians*, 2005, p. 103.

Tous participent à la vie de la communauté, mais si chacun a reçu un don charismatique, certains membres, tels que les apôtres, les prophètes et les docteurs, sont appelés et établis pour des ministères de la prédication et de l'enseignement de la Parole, et d'autres membres, comme ceux qui ont le don d'administration, sont reconnus et établis pour des opérations précises de direction et de coordination des activités de l'Église.

Une question subsiste en 1 Co 12,28-30. Pourquoi tous les ministères de la Parole (ἀπόστολος, προφήτης, διδάσκαλος) et tous les charismes (δύναμις, χάρισμα ἰαμάτων, γλῶσσα) énumérés en 12,28 sont repris dans la liste de 12,29-30, alors que tous les dons d'opération (ἀντίληψις, κυβέρνησις) sont finalement délaissés et qu'il est apparu un nouveau charisme (διερμηνεύω) ? La reprise intégrale de tous les ministères de la Parole suggère leur importance pour l'édification de la communauté. Nous démontrerons à l'issue de l'analyse du chapitre 14 que la parole est très présente dans la vie de la communauté de Corinthe et qu'elle est un élément essentiel à l'édification ecclésiale. Pour régler l'impératif rhétorique tel qu'analysé à la sous-section 2.3.1, il a fallu que Paul réorganise l'articulation des multiples et divers dons spirituels dans le sens d'une circulation de la parole. Et concernant l'omission de κυβέρνησις, Beyer suggère que « this seems to suggest that the offices are elective, although they cannot be discharged properly without the divine charism¹²⁷ ». Son argument s'appuie sur le fait que les questions du v. 29 ne s'appliquent pas à ce don. Notre intuition est que, quoique le don d'administration demeure important pour la coordination des activités de la communauté, il n'a pas au final un impact direct sur l'édification ecclésiale. Rappelons que la situation

¹²⁷ H. W. BEYER, « κυβέρνησις », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1965, p. 1036.

rhétorique de 1 Co concerne l'édification de la communauté chrétienne de Corinthe. Le fait que Paul rappelle le don d'interprétation (ἐρμηνεία en 12,8-11), initialement absent de la liste de 12,28, ceci juste après le parler en langues (γλώσσαις λαλέω), semble confirmer notre intuition. Tel que nous l'expliquerons à la sous-section 3.3.12, Paul accorde une grande importance à l'interprétation des langues parce qu'elle donne signification au parler en langues et le rend utile pour l'édification de l'Église (14,5.13.26). D'un point de vue rhétorique, le retrait du don d'administration et sa substitution par le don d'interprétation des langues valorise le substitut, mais dévalorise le délaissé, relativement à la préoccupation du contexte. La vie ecclésiale n'est pas tant de la gestion et de la poursuite de l'efficacité. C'est plus la manifestation de la vie de l'Esprit dans et à travers le corps du Christ par les dons spirituels. Dieu n'est pas présent dans l'Église juste pour que l'on ait une mission et une vision, mais les dons spirituels sont surtout le chemin pour vivre l'Esprit-Saint.

Tableau 16. Structure argumentative de 1 Co 12,28-30

12,28-30	<i>Probatio 3</i> : Unité de l'Église de Dieu dans la diversité de ses fonctions
12,28	Dieu dispose comme il veut une diversité de fonctions ecclésiales dans l'Église
12,29-30	Les membres de l'Église assument une diversité de fonctions ecclésiales

Conclusion

Ainsi, par la *prabatio 1* (12,8-11), Paul a prouvé que les dons spirituels sont multiples et diversifiés. Dans les *probationes 2* (12,12-27) et *3* (12,28-30), il a montré qu'à l'instar de la diversité des membres dans le corps physique, il y a dans l'Église une diversité complémentaire de fonctions ecclésiales assumées au moyen des dons spirituels. Des trois types de dons spirituels que Paul a annoncés dans la *narratio* (12,4-5), il n'en a déployé que les charismes, certainement dans le but rhétorique d'amplifier la diversité. On pourrait certes s'objecter que

ce traitement est dû au fait que la rédaction de cette lettre, comme nous l'avons expliqué dans la discussion sur la situation rhétorique de 1 Co, n'est pas commandée par un problème de leadership, mais par une déficience dans l'édification de la communauté de Corinthe. Le problème résulte de l'exercice des charismes individuels¹²⁸. Néanmoins, quand Paul affirme qu'il y a trois types de dons spirituels, mais démontre leur diversité avec le cas d'un seul type, c'est encore une puissante technique rhétorique qui lui permet d'amplifier l'idée de la diversité des dons. Au demeurant, l'énumération de charismes, de ministères et d'opérations, d'une part, et la pointe *pneumatologique* de 12,8-11, *christologique* de 12,12-27 et *théologique* de 12,28-30, d'autre part, illustrent l'intention de Paul d'insister sur la diversité des fonctions ecclésiales tout en la mettant en parallèle avec la diversification et l'unité de Dieu. En somme, Paul prouve par 12,8-30 qu'il y a dans la communauté ecclésiale une diversité de dons spirituels qui sont au service de l'unité fonctionnelle (reprise de la *propositio* 12,7). Il termine la première section de son discours en mettant l'accent sur la diversité des fonctions ecclésiales et sur l'unité de l'Église. Par la répétition de μη πάντες (12,29-30), il crée un effet rhétorique qui, non seulement conclut la première section, mais aussi sert de préparation rhétorique à la deuxième. Les sept questions rhétoriques de ces versets interpellent directement et avec insistance l'auditoire à tel point que celui-ci est prêt à prêter une oreille attentive à la deuxième section du discours, qui porte sur la καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν des dons spirituels (12,31).

¹²⁸ Comme l'observe Gignac, « la manière de procéder dans les diverses prises de parole, de même que la rivalité entre deux prises de parole spécifiques, la prophétie et la glossolalie, créent à Corinthe une véritable cacophonie ». Voir A. GIGNAC, « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des faux-amis ? », 2009, 17, p. 139-162.

3.3.7. *Subpropositio* 1 (1 Co 12,31)

31 Désirez ardemment les charismes plus grands. Et je vous montre encore une voie infiniment grande (litt : grandeur qui surpasse).

Plusieurs *propositiones* peuvent être énoncées dans un même discours, chacune d'elles commençant une partie de l'argumentation (Quintilien, *Institutio Oratoria* 4.4.7). Aletti a montré avec justesse que Paul utilise également, dans ses techniques rhétoriques de communication, des thèses secondaires (*subpropositiones*) qui explicitent la thèse principale (*propositio* principale) et permettent à l'argumentation de se développer en une série d'étapes facilement repérables¹²⁹. Nous identifions une première *subpropositio* en 12,31¹³⁰. En effet, cette exhortation a engendré la section argumentative 13.1-13. C'est la toute première fois que Paul emploie le mode impératif en 1 Co 12–14. Ce changement de style (ζηλοῦτε) marque le début d'un nouveau vocabulaire (ἀγάπη) à côté des vocables des dons spirituels. Deux autres impératifs en 14,1 s'accompagnent d'un effet similaire. Nous y reviendrons dans notre discussion au paragraphe 3.3.11. Il y a encore trois autres impératifs en 1 Co 12–14 : ζητεῖτε (14,12), ζηλοῦτε et κωλύετε (14,39), mais ces derniers ne sont pas suivis d'un changement de vocabulaire au sein de l'unité 1 Co 12–14. En dépit de l'inclusion entre les v. 4 et 31, par le mot χάρισμα en absolu, les facteurs comme l'absence totale du champ lexical diversité/unité au 12,31, la liaison créée entre le v. 31a et le v. 31b par le champ lexical du « grand » : μέγας (grand) et ὑπερβολή (infiniment grand), et le changement abrupt de style et de vocabulaire à

¹²⁹ J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991, p. 34.

¹³⁰ Smit considère 12,31 comme une *propositio* pour la section 12,31–13,13. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Nous sommes d'accord que 12,31 a engendré la section argumentative 13.1-13, mais dans l'unité rhétorique 1 Co 12–14, il s'agit d'une *subpropositio* qui reprend la *propositio* principale (12,7) et précise ce que Paul veut enseigner.

partir de 12,31 indiquent que ce verset prépare, à la manière d'une transition, la section suivante. Certes, le mot *χαρίσματα* n'apparaît pas dans le chapitre 13, mais les charismes de *γλῶσσαι, προφητεία, γνῶσις* et *πίστις* y sont employés à profusion.

En 12,31, l'exhortation de désirer les *χαρίσματα* rappelle qu'ils sont des dons spirituels offerts par l'unique Esprit de Dieu (*narratio*, 12,4). L'idée d'en désirer les plus grands (*τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα*, au pluriel) sous-entend qu'il y a une diversité de charismes et que certains sont plus utiles¹³¹ que d'autres. Elle reprend également l'assertion selon laquelle les dons spirituels sont offerts pour l'utilité commune. Le fait que l'apôtre recommande aux Corinthiens de les désirer avec ardeur (*ζηλοῦτε*) montre que ces dons sont d'une grande utilité à la communauté, qu'il venait juste de comparer à un corps dans sa composition et dans son fonctionnement (v. 12-30). En clair, 12,31 reprend la *propositio* (12,7) en précisant ce que Paul veut enseigner. Au même moment que ce dernier exhorte les Corinthiens à désirer les charismes plus grands, il insinue qu'il existe encore une voie infiniment grande (*ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν*). L'emploi concomitant des expressions « charismes plus grands » et « voie infiniment grande » suggère que Paul veut maintenant instruire (*δείκνυμι*) les Corinthiens sur la meilleure manière d'exercer les charismes. Sa rhétorique attire l'attention sur un changement qualitatif. Comme l'a remarqué Smit, l'expression *ὁδὸν δείκνυμι* est employée uniquement ici chez Paul, et nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, comme une image

¹³¹ Le mot *μείζων* pourrait laisser penser que certains dons spirituels sont plus grands que d'autres. Cependant, l'*analogie* corporelle nous apprend qu'aucun membre de l'Église ne détient une fonction plus importante qu'un autre. Paul expliquera également à la *probatio* 7 (1 Co 14,2-19) que la grandeur d'un don spirituel dépend de sa contribution à l'édification de la communauté. Il ne s'agit donc pas d'une supériorité absolue, mais d'une valeur relative à l'utilité commune.

« indicating a certain way of life¹³² ». Paul veut parler à présent des conditions *sine qua non* de la mise en œuvre efficace des dons spirituels dans la vie communautaire. Et d'entrée de jeu, il rend manifeste cette excellente voie au moyen d'une *épanaphore* – répétition de la formule ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω dans les trois premiers versets du chapitre 13 – en arguant que l'on n'est rien et l'on n'est d'aucune utilité avec les dons spirituels sans l'amour. La *subpropositio* 1 (12,31) introduit donc le thème de la « voie par excellence des dons spirituels ».

Tableau 17. Structure argumentative de 1 Co 12,31

12,31	<i>Subpropositio</i> 1 : Voie par excellence des dons spirituels
-------	--

3.3.8. *Probatio* 4 (1 Co 13,1-3)

1 Si je parle¹³³ dans les langues des hommes et des anges, mais je n'ai pas l'amour, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit. 2 Et si j'ai une prophétie et je connais tous les mystères et toute la science, et si j'ai toute la foi de manière à déplacer des montagnes, mais je n'ai pas l'amour, je ne suis rien. 3 Et si je distribue toutes mes possessions, et si je livre mon corps pour qu'il soit brûlé¹³⁴, mais je n'ai pas l'amour, je ne suis d'aucune utilité¹³⁵.

¹³² J. SMIT, « The Genre of 1 Corinthians 13 in the Light of Classical Rhetoric », *Novum Testamentum*, 1991, 33, 3, 193-216.

¹³³ Dans les propositions conditionnelles des v. 1-3, les verbes des protases sont au subjonctif présent, mais ils sont traduits au même temps que les verbes des apodoses, soit l'indicatif présent. Il s'agit de simples éventualités hypothétiques.

¹³⁴ Le mot καυχῆσμαι (*txt*) est remplacé par καθήσμαι dans C D F G L 6. 81. 104. 630. 945. 1775. 1881* latt sy^{hmg} ; Tert Ambst Hier^{mss}, par καθήσμαι dans K Ψ 365. 1241. 1739^c. 1881^c. 2464 ℞, et par καθή dans 1505 sy^h. Les manuscrits qui supportent *txt* sont : ℞⁴⁶ & A B 048. 33. 1739* co ; Hier^{mss}. Ils ont une plus grande valeur que ceux supportant la leçon καθήσμαι (K Ψ) et la leçon καθή (1505 sy^h). Ils sont généralement de la même qualité que les manuscrits appuyant la leçon καθήσμαι. Dans les deux cas, la répartition géographique est égale : antiochienne (A) et orientale (℞ B) versus occidentale (D) et orientale (C L). La critique externe ne permet donc pas de trancher. La critique interne favorise καθήσμαι. En effet, la traduction de καυχῆσμαι donne : « quand je livrerais même mon corps pour m'enorgueillir », et καθήσμαι donne : « quand je livrerais même mon corps pour être brûlé ». Aucune des deux lectures ne semble plus difficile que l'autre. Mais puisque l'enseignement de Paul en 1 Co 13 porte sur l'amour, l'utilisation d'εάν (même si) dans cette phrase suppose que le fait d'offrir son corps est en apparence un signe d'amour. Le but visé ne peut donc pas être de s'enorgueillir d'autant plus que Paul affirme lui-même que l'amour ne s'enfle point d'orgueil (1 Co 13,4). Aux v. 1-3, les hyperboles très marquées des protases, par lesquelles Paul cherche à conférer un haut degré de vertu aux actions posées, montrent que ce n'est pas le motif de la personne livrant son corps qui est souligné, mais son manque d'amour malgré la bonne intention. De plus, le motif d'orgueil étant en soi-même un manque d'amour, la déclaration ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω serait superflue avec la lecture καυχῆσμαι. La leçon καθήσμαι est donc retenue. La variante καυχῆσμαι serait entrée assez tôt dans le texte alexandrin probablement

Contrairement à nombre de commentateurs qui considèrent le chapitre 13 comme une *disgressio*¹³⁶ – c’est-à-dire le traitement d’un point utile à la cause, mais hors de la *dispositio* (Quintilien, *Institutio Oratoria* 4.3.14) –, nous notons, sur la base de notre analyse structurale, que l’unité 1 Co 12–14 est construite avec beaucoup de soin et que 1 Co 13 constitue un point majeur de l’argumentation de Paul. Comme résumé sur la figure 17, d’une part, il y a une inclusion entre le début et la fin de chacune des trois sections du discours. D’autre part, il existe entre la fin de chaque section et le début de la section suivante une connexion créée par le champ lexical du « grand » : μέγας (grand), ὑπερβολή (infiniment grand) et μᾶλλον (degré plus grand). Par ailleurs, on observe entre les fins des trois sections une connexion créée par le champ lexical du « chercher » : διώκω (rechercher) et ζηλόω (désirer).

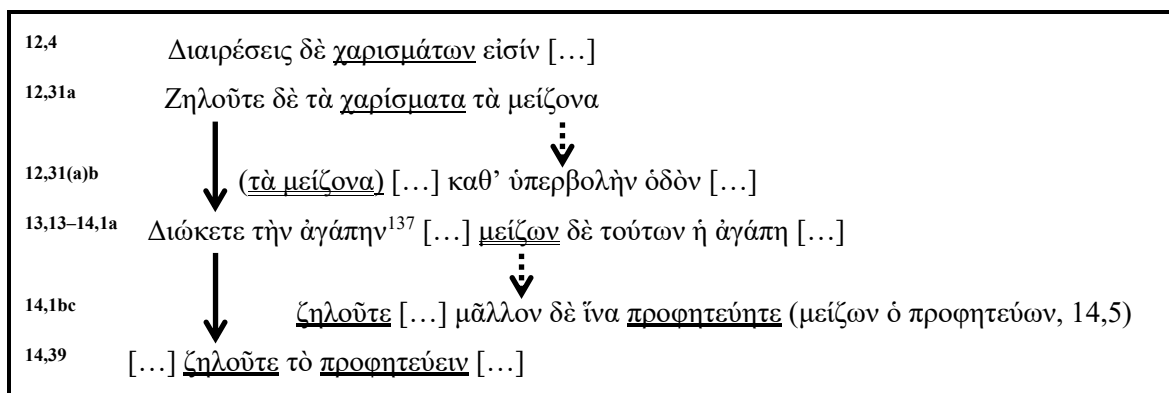


Figure 17. Construction de l’unité argumentative 1 Co 12–14

comme le résultat d’un accident scribal par inadvertance ou en tant qu’une tentative délibérée de corriger ce qui est perçu comme une lecture erronée d’un indicatif καθήσομαι dans une proposition finale avec ἵνα.

¹³⁵ Le verbe ὠφελοῦμαι, indicatif présent passif 1^{ère} personne singulier de ὠφελέω, est rendu par « je ne suis d’aucune utilité » puisqu’à la voie passive c’est le sujet grammatical du verbe qui subit l’action.

¹³⁶ Par exemple, J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Selon Smit, Paul utilise au chapitre 13 une *disgressio* pour déprécier la valeur des charismes aux yeux des Corinthiens. Pour se faire, il les oppose à l’amour et démontre qu’ils sont inutiles (13,1-3), dépourvus de vertus de vertu (13,4-7) et provisoires (13,8-11). Voir V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Aussi C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 278. Jacon comprend *disgressio* comme une partie de l’argumentation paulinienne. Et Paul en fait usage pour éclairer sous un autre angle le problème des dons spirituels dans la communauté de Corinthe. Nous sommes d’accord avec Jacon que le chapitre 13 est une section majeure de l’argumentation de Paul, tel qu’il est montré sur la figure 17.

¹³⁷ Nous avons déplacé διώκετε τὴν ἀγάπην de sa position juste pour mieux montrer les connections avec ζηλοῦτε.

Dans cette quatrième *probatio*, Paul élève le débat. Il en vient à situer divers dons spirituels par rapport à l'amour en insistant que sans l'ἀγάπη, le récipiendaire d'un don spirituel quelconque n'est rien (οὐθέν εἰμι) et n'est d'aucune utilité (οὐδέν ὠφελέω), faisant ainsi écho à la *propositio* principale : « À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune [συμφερόν] » (12,7). La répétition épanaphorique de la formule ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω au v. 1, au v. 2 et au v. 3 structure et unifie 13,1-3 en tant que *probatio* 4¹³⁸.

En 13,1-3, Paul fait trois affirmations conditionnelles qui relativisent l'importance des dons spirituels. Il juge de la valeur de divers charismes par rapport au manque d'amour. Même si (ἐάν) une personne possède le don des langues, le don de la prophétie, le don de la connaissance ou le don de la foi, sans l'amour (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω), elle n'est rien (οὐθέν εἰμι). Même si elle renonce à toutes ses richesses par libéralité (κὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου) ou même à sa propre vie (καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καθήσομαι), elle n'est d'aucune utilité (οὐδέν ὠφελέω) sans l'amour. Les trois phrases hypothétiques ont un effet rhétorique considérable. Ce n'est pas l'activité sans amour qui est en cause, mais la personne qui agit. Toutes ces choses sont bonnes, c'est la personne dépourvue d'amour qui est inutile quelle que soit sa performance religieuse. En aucun cas Paul n'a déprécié les dons spirituels, mais il a souligné que « the most gifted individuals without love are worthless¹³⁹ ». Paul s'est placé lui-même avec les Corinthiens sur la ὁδός par excellence. Il fait les trois affirmations à la

¹³⁸ Pour Smit, 13,1-3 est une *amplificatio* (partie 1) de la *disgressio* 12,31-13,13. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Et selon Masalles, 13,1-3 est la preuve 1 de la *disgressio* 13,1-13. Voir également V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Leurs observations structurales appuient nos propres observations.

¹³⁹ C. S. KEENER, *1-2 Corinthians*, 2005, p. 108.

première personne du singulier « je ». L'effet rhétorique est que si « Paul, appelé à être apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu » (1 Co 1,1), ne vaut rien et n'est d'aucune utilité sans l'amour, à plus forte raison tout croyant dépourvu d'ἀγάπη ne vaut rien et n'est d'aucune utilité. Absolument rien ne peut combler le manque d'amour dans les activités spirituelles. Paul met en avant le rôle existentiel de l'ἀγάπη en utilisant des *hyperboles*¹⁴⁰ et des *paradoxa* tout au long de cette sous-section. Il traite de manière hyperbolique les langues (ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, 13,1), la prophétie (προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα, 13,2), la connaissance (πᾶσαν τὴν γνῶσιν, 13,2), la foi (πᾶσαν τὴν πίστιν, 13,2) et la libéralité (ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, 13,3). Paradoxalement, son verdict sans appel est que toutes ces choses ne peuvent pas combler l'absence de l'amour. La grandeur des dons spirituels au départ est, à la fin, diamétralement opposée à l'inutilité du récipiendaire dépourvu d'amour. Les dons présentés dans les protases comme s'ils englobent tout, entre autres par la répétition de πάντα et πᾶσαν, sont réduits à οὐθεὶς « rien » dans les apodoses. Sans l'ἀγάπη, les πνευματικά sont dénués de leur sens et de leur valeur¹⁴¹.

A contrario de Fitzmyer qui affirme que l'amour est présenté dans le chapitre 13 « as the highest and unsurpassed gift of God¹⁴² », nous notons que, quoique Paul ait jugé de la valeur des dons spirituels en se référant à l'amour, il n'a pas décrit l'ἀγάπη comme étant le don suprême. Il n'a employé aucun des termes πνευματικός, χάρισμα, διακονία ou ἐνέργημα pour le qualifier. Il l'a présenté comme étant une voie par excellence (12,31) des dons spirituels. La

¹⁴⁰ L'*hyperbole* consiste à présenter la réalité bien au-dessus ou bien au-dessous de ce qu'elle est vraiment. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 90.

¹⁴¹ V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 147.

¹⁴² J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 487.

technique par laquelle Paul énumère divers dons spirituels et déclare inutile tout récipiendaire dépourvu d'ἀγάπη met l'accent sur l'unité de la καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν des dons spirituels. Il y a une diversité de dons spirituels, mais il n'y a qu'une seule voie qui rend leur utilité possible. L'ἐpanaphore de ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω (v. 1-3) met en avant le rôle fondamental de l'amour. Le fait d'insister que les dons spirituels sont inutiles sans l'amour implique qu'ils ne sont utiles à la communauté que sur la base de l'amour. C'est le *critère de l'utilité commune* des dons spirituels. « Love is... the necessary ingredient for the expression of all Spirit gifting¹⁴³. » En clair, l'ἀγάπη est l'unique fondement des divers dons spirituels. Paul reviendra sur l'amour dans la conclusion de la lettre : « Faites tout dans l'amour » (cf. 1 Co 16,14).

Tableau 18. Structure argumentative de 1 Co 13,1-3

13,1-3	<i>Probatio 4</i> : Unité de fondement dans la diversité des dons spirituels
13,1	Sans l'amour, les langues ne sont d'aucune utilité
13,2	Sans l'amour, la prophétie, la connaissance et la foi ne sont d'aucune utilité
13,3	Sans l'amour, la libéralité et le sacrifice de soi ne sont d'aucune utilité

3.3.9. *Probatio 5* (1 Co 13,4-7)

4 L'amour est patient, il est bon ; l'amour n'est pas envieux, l'amour ne se vante pas, il n'est pas arrogant. 5 Il n'agit pas avec indécence, il ne cherche pas ses propres intérêts¹⁴⁴, il ne s'irrite pas, il n'impute pas le mal, 6 il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il se réjouit de [litt : avec] la vérité, 7 il couvre tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout.

Une fois que Paul a illustré le principe de l'unité de fondement dans la diversité des dons spirituels, il renforce sa thèse secondaire de la « voie par excellence des dons spirituels »

¹⁴³ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 634.

¹⁴⁴ L'article défini τὰ, accusatif neutre pluriel, est rendu ici par « les intérêts » (ὠφελός, nom neutre). Avec le pronom réfléchi ἐαυτῆς, génitif féminin singulier, cela donne : « ses propres intérêts ».

(12,31), par une cinquième *probatio* (13,4-7), en faisant un éloge panégyrique sur l'amour. « L'amour est... l'amour n'est pas... » (ἡ ἀγάπη ... ἡ ἀγάπη οὐ ..., 13,4). L'idée de la diversité/unité continue dans cette sous-section par l'énumération de diverses vertus de l'amour. La succession de quinze verbes¹⁴⁵ ayant le même sujet grammatical crée une connexion qui unifie 13,4-7 en tant que *probatio* 5¹⁴⁶. Le v. 8a aussi comporte un verbe (πίπτει) dont le sujet est ἀγάπη, mais ce verset ne peut grammaticalement pas être séparé du v. 8b.

En 13,4-7, Paul justifie pourquoi l'amour est la voie par excellence pour exercer les dons spirituels. Il fait un « rhetorical encomium of love, intended as an exhortation for Corinthian Christians¹⁴⁷ ». Paul présente l'amour comme un résumé des vertus chrétiennes essentielles. L'amour est à la fois patient (μακροθυμεῖ), bon (χρηστεύεται) et non envieux (οὐ ζηλοῖ), il ne se vante pas (οὐ περπερεύεται), il n'est pas arrogant (οὐ φυσιοῦται), il n'agit pas avec disgrâce (οὐκ ἀσχημονεῖ), il ne cherche pas son propre intérêt (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς), il ne s'irrite pas (οὐ παροξύνεται), il n'impute pas le mal (οὐ λογίζεται τὸ κακόν), il ne se réjouit pas de l'injustice (οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ), mais de/avec la vérité (συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ), il couvre tout (στέγει), il croit tout (πιστεύει), il espère tout (ἐλπίζει), il endure tout (ἐλπίζει). La liste de verbes n'est certes pas exhaustive, mais elle donne un aperçu des actes que l'amour peut ou ne peut pas accomplir. On pourrait dire que Paul a fait une caractérisation de la vertu personnifiée

¹⁴⁵ Les quatre versets comportent quinze verbes ayant le même sujet ἀγάπη : μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ... οὐ ζηλοῖ ... οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται (v. 4), οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν (v. 5), οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ (v. 6) et στέγει, πιστεύει, ἐλπίζει, ὑπομένει (v. 7).

¹⁴⁶ Pour Smit, 13,4-7 est une *amplificatio* (partie 2) de la *disgressio* 12,31-13,13. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Et selon Masalles, 13,4-7 est la preuve 2 de la *disgressio* 13,1-13. Voir V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Leurs observations structurales appuient nos propres observations.

¹⁴⁷ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 487.

« Amour », qui rend manifeste la diversification des vertus de l'amour. Chacune d'elles préserve la communauté contre la division et favorise le vivre-ensemble. Mitchell a raison, du moins en partie, de dire : « In fact each one of epithets of love in 1 Co 13:4-7(8a), from both a lexical and a rhetorical point of view, constitutes a direct response to Corinthian factionalism as described by Paul throughout this letter¹⁴⁸ ». Comme Fee aussi le constate, « love has a tenacity in the present... that enables one to live in every kind of circumstance and continually to pour oneself out in behalf of others¹⁴⁹. » L'*anaphore* de πάντα au v. 7 (tout il couvre, tout il croit, tout il espère, tout il endure) et l'*homéotéleute*¹⁵⁰ créée par la répétition de « -ει » à la fin des verbes soulignent et amplifient le caractère exceptionnel de l'amour. « The fourfold πάντα and the eightfold οὐ underline that love is “all” virtuousness and has “nothing” to do with viciousness¹⁵¹. » En d'autres termes, l'ἀγάπη seule comporte une diversité de vertus qui font d'elle la voie par excellence par laquelle devient possible l'articulation entre la multitude des charismes, des ministères et des opérations dans un contexte communautaire pluriel.

Tableau 19. Structure argumentative de 1 Co 13,4-7

13,4-7	<i>Probatio 5</i> : Unité de l'amour dans la diversification des ses vertus
13,4a	L'amour englobe la patience, la bonté
13,4b-6	L'amour exclut l'envie, la vantardise, l'arrogance, la disgrâce, l'égoïsme, la colère, la rancune, l'injustice
13,7	L'amour englobe la vérité, la protection, la confiance, l'espérance, l'endurance

¹⁴⁸ M. M. MITCHELL, *Paul and the rhetoric of reconciliation*, 1991, p. 271.

¹⁴⁹ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 709.

¹⁵⁰ L'*homéotéleute* consiste à répéter successivement une ou plusieurs syllabes finales homophones. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 97.

¹⁵¹ J. SMIT, « The Genre of 1 Corinthians 13 in the light of Classical Rhetoric », *Novum Testamentum*, 1991, 33, 3, 193-216.

3.3.10. *Probatio* 6 (1 Co 13,8-13)

8 L'amour ne périt jamais ; mais qu'il y ait des prophéties ou non, elles seront abolies ; qu'il y ait des langues ou non, elles cesseront ; qu'il y ait une connaissance ou non, elle sera abolie.

9 Car nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie. **10** Mais quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est en partie sera aboli. **11** Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; quand je suis devenu homme, j'ai aboli les choses de l'enfant. **12** Car nous voyons à présent au moyen d'un miroir, par énigme, mais alors ce sera face à face ; à présent, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis aussi connu.

13 Maintenant, ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, l'amour ; l'amour est la plus grande de ces choses.

Paul continue de renforcer sa thèse secondaire de la « voie par excellence des dons spirituels » (12,31), par une sixième *probatio* (13,8-13), en élevant encore le débat. D'une part, il situe l'amour par rapport à divers charismes en insistant que l'amour demeure alors que les dons spirituels disparaîtront. D'autre part, Paul compare l'amour avec les choses éternelles et déclare que l'amour est la plus grande de toutes ces choses. L'inclusion thématique créée entre le v. 8 : « l'amour ne périt jamais » (ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει), avec ἡ ἀγάπη en position emphatique initiale, et le v. 13 : « l'amour demeure » (μένει ... ἀγάπη), avec ἡ ἀγάπη en position emphatique finale, unifie et délimite 12,8-13 en tant que *probatio* 6¹⁵².

En 13,8, Paul fait une autre série d'affirmations comparatives avec le mot ἀγάπη placé dans une position emphatique. Il élève la place de l'amour en soulignant que l'ἀγάπη ne périt jamais (οὐδέποτε πίπτει), tandis que les prophéties seront un jour abolies (προφητεῖαι, καταργηθήσονται, passif), les langues cesseront (γλῶσσαι παύσονται, moyen) et la connaissance

¹⁵² Selon Smit, 13,8-12 est une *amplificatio* (partie 3) et 13,13 une *conclusio* de la *disgressio* 12,31-13,13. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Pour Masalles, 13,8-13 est la preuve 3 de la *disgressio* 13,1-13. V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136.

sera abolie (γνώσις, καταργηθήσεται, passif). L'*homéoteleute* créée par la répétition de « -αι » à la fin de ces mots souligne l'égalité des dons spirituels et leur caractère temporaire. La voie passive employée indique que Dieu, qui opère (ἐνεργέω, 12,6.11) les charismes, les rendra inopérants, il les désactivera (καταργέω) contrairement à l'amour. Toussaint soutient, sur la base de trois raisons – l'omission des langues aux v. 3.9.12, l'emploi de παύω à la place de καταργέω, et à la voie moyenne –, que les langues cesseront d'elles-mêmes avant la prophétie et la connaissance¹⁵³. Son premier point n'est pas assez convainquant. Paul a cité d'autres dons (parole de sagesse, foi, guérisons, miracles, discernements des esprits, interprétation, apôtres, prophètes, docteurs, aides, administrations, 12,8-10.28-30) qu'il n'a pas repris en 1 Co 13. Cela n'implique, cependant, pas qu'ils cesseront avant la prophétie et la connaissance. Le deuxième point aussi ne contribue pas vraiment à son argument d'autant plus que la différence de signification entre παύω et καταργέω est négligeable et que le changement de verbe peut facilement s'expliquer sur une base rhétorique. Quant au dernier point, la voie moyenne indique ici une action réfléchie et autonome. Cependant, aucun indice dans le texte ne valide la nécessité d'une cessation des langues avant la prophétie et la connaissance. Il est aussi légitime de penser que Dieu, qui « opère tout en tous » (12,6), fera cesser tous les dons. Le point du v. 8 est que tous les dons spirituels sont temporaires, contrairement à l'amour qui est éternel.

En 13,9-12, Paul donne la raison (γάρ) de la disparition future des dons spirituels. Leurs apports sont en effet partiels. Aujourd'hui, on connaît et on prophétise partiellement. Notre compréhension des choses de Dieu est limitée. Paul donne également une indication sur le

¹⁵³ S. D. TOUSSAINT, « First Corinthians Thirteen and the Tongues Question », *Bibliotheca Sacra*, 1963, p. 311-316. Voir aussi T. R. EDGAR, *Miraculous Gifts: Are They for Today?* Eugene, Wipf and Stock, 2001 (1983), p. 333-340.

moment où les dons spirituels prendront fin : « Quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est en partie sera aboli » (ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, 13,10). Toutefois, il ne précise pas ce que représente le τέλειον, mais développe une analogie pour expliquer ce qu'il veut dire : Quand il était enfant (νήπιος), il parlait, pensait et raisonnait comme un enfant. Et quand il est devenu adulte (ἄνθρωπος), il a aboli ce qui était de l'enfant. Cette *analogie* suggère que la disparition des dons spirituels dans l'Église sera similaire au passage de l'enfance à l'autonomie de l'âge adulte chez l'être humain. Le τέλειον (au neutre) qui sera venu correspond donc à une « étape » finale de développement plutôt qu'à une chose¹⁵⁴ ou encore moins à une personne¹⁵⁵. L'*épiphore* du νήπιος au v. 11, qui prépare la venue de l'ἄνθρωπος, amplifie le contraste entre l'enfance et l'âge adulte, et met l'accent sur un changement d'état. Paul établit un contraste entre la connaissance actuelle que procurent les dons spirituels et la connaissance future. Aujourd'hui, nous voyons par énigme (αἰνιγμα) comme au travers d'un miroir, mais alors notre compréhension sera complètement éclairée. L'utilisation du terme τέλειον (parfait/complet), dont le sens premier est « attaining the end or purpose¹⁵⁶ », l'*analogie* de l'enfance à l'âge adulte et le régime parfait de la connaissance indiquent que Paul pense à l'eschaton. De la même manière que l'âge adulte est la fin de l'enfance, le régime parfait représente la fin de ce qui est partiel. Ces éléments réfèrent à la fin de toutes choses.

¹⁵⁴ Certains commentateurs soutiennent que τὸ τέλειον réfère au canon complété. Voir, par exemple, D. JUDISCH, *An Evaluation of Claims to the Charismatic Gifts*, Grand Rapids, Baker Books, 1978, 96 p. Ce point de vue nous semble anachronique puisque ni les Corinthiens ni même Paul n'avaient conscience d'un canon qui sera complété.

¹⁵⁵ Nombre d'auteurs soutiennent que τὸ τέλειον réfère à la venue du Christ, l'homme parfait. Voir, par exemple, S. L. JOHNSON, « 1 Corinthians », In: *The Wycliffe Bible Commentary*, Chicago, Moody, 1971, p. 633. Cette compréhension aussi n'est pas recevable d'autant plus que « homme parfait » est au masculin alors que τέλειον est au neutre.

¹⁵⁶ W. BAUER, F. W. DANKER, « 7298 τέλειος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

Fitzmyer a raison de souligner que le terme τέλειον est eschatologique¹⁵⁷. Il exprime le passage d'un état à un autre¹⁵⁸. Ce terme est « almost certainly a reference to the new state brought about by the parousia¹⁵⁹ ». Le choix même du verbe « abolir » (καταργέω), employé à répétition dans cette sous-section, est déjà un indice que les contrastes entre dons spirituels et amour, ce qui est partiel et ce qui est parfait, enfant et adulte, compréhension limitée et connaissance complète, font référence à l'eschatologie. De même, comme l'a souligné Smit, l'expression « voir au moyen d'un miroir » (βλέπω δι' ἐσόπτρου, 13,12) est, chez les auteurs grecs classiques et judéo-hellénistes, « a common metaphor for the indirect way by which man knows God¹⁶⁰ ». Les dons spirituels cesseront lorsque les croyants verront Dieu « face to face¹⁶¹ ». Aussi excellents qu'ils soient, ils sont seulement pour le temps présent. La venue de l'eschaton les rendra tous caduques. L'ἀγάπη est une voie bien meilleure en raison du fait qu'il appartient non seulement au présent siècle, mais aussi à l'éternité¹⁶².

En 13,13, Paul fait encore des affirmations comparatives, toujours avec le mot ἀγάπη en position emphatique, cette fois à la fin de la phrase. La chute de l'argumentation tombe sur le mot amour. Carson a démontré à suffisance que νυνί δέ, au début du v. 13, « should not be taken temporally to refer to this age, but logically: “now in fact” »¹⁶³. Si Paul voulait souligner la temporalité de l'instant, il aurait employé ἄρτι (à présent), comme au v. 12 [2x] précédent, au lieu de νυνί, qui, dans cette perspective, serait ambiguë. La référence temporelle signifierait

¹⁵⁷ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 498.

¹⁵⁸ C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 283.

¹⁵⁹ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 71.

¹⁶⁰ J. SMIT, « The Genre of 1 Corinthians 13 in the light of Classical Rhetoric », *Novum Testamentum*, 1991, 33, 3, p. 193-216.

¹⁶¹ C. S. KEENER, *1-2 Corinthians*, 2005, p. 109.

¹⁶² J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 503.

¹⁶³ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 72-74.

que les charismes en question étaient déjà abolis au moment de l'énonciation, ce qui n'était de toute évidence pas le cas. Paul commence donc par rappeler les choses qui vont finalement demeurer (μένει) : la foi (πίστις), l'espérance (ἐλπίς) et l'amour (ἀγάπη). « Because vv. 8b-12b already refer to the eschaton, faith, hope, and love are understood sometimes as remaining forever¹⁶⁴. » Voilà les choses qui sont éternelles ! Paul ne cherche plus ici à surprendre les Corinthiens par le fait qu'aucun des dons spirituels qu'ils valorisent tant ne fait partie des éléments ultimement essentiels. Il venait juste de le faire aux v. 8-12. Mais il veut insister ici sur la nature temporaire de tous les πνευματικά pour renforcer le *pathos* de l'éternité chez l'auditoire en vue de rehausser leur intérêt pour le discours. Seuls la foi, l'espérance et l'amour sont permanents. Puis Paul souligne que même parmi ces choses éternelles, l'amour est encore la plus importante (μείζων). Étant donné que l'amour croit tout (πάντα πιστεύει, 13,7b) et qu'il espère tout (πάντα ἐλπίζει, 13,7c), il s'ensuit que la πίστις et l'ἐλπίς font toutes deux partie de la constellation des vertus qui constituent l'amour. Par conséquent, l'amour est une vertu de portée globale. Ainsi, l'ἀγάπη est une voie infiniment supérieure (καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν). La suprématie de l'amour sur les choses spirituelles est unique – tant vis-à-vis des dons spirituels transitoires que des choses éternelles.

Tableau 20. Structure argumentative de 1 Co 13,8-13

13,8-13	<i>Probatio</i> 6 : Unicité de la suprématie de l'amour sur les choses spirituelles
13,8	L'amour demeure, mais les dons spirituels sont temporaires
13,9-12	Quand ce qui est parfait sera venu ce qui est partiel sera aboli
13,13	L'amour est la plus grande des choses qui demeurent

¹⁶⁴ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 501.

Conclusion

Ainsi, par les *probationes* 4-6 (13,1-31), Paul élargit le débat en amenant les Corinthiens, préoccupés par les dons spirituels, à un niveau de réflexion supérieur (καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν). Il leur a fait réaliser que l'amour est l'unique fondement sur lequel doivent reposer tous les dons spirituels. Il les a aussi amenés à comprendre que l'amour seul est une constellation de vertus qui préserve l'unité de la communauté et rend possible l'articulation entre la multitude des dons spirituels. En somme, Paul prouve par 13,1-13 que l'amour est la voie par excellence par laquelle tous les dons spirituels deviennent utiles à l'ensemble de la communauté ecclésiale (reprise de la *propositio* 12,7). Il termine la deuxième section du discours en mettant l'accent sur l'unicité de la suprématie de l'amour. En soulignant l'absence des dons spirituels de la liste des choses éternelles, d'une part, et en proclamant l'amour supérieur à ces choses, d'autre part, Paul crée un effet rhétorique qui sert de préparation à la troisième section portant sur ἡ οἰκοδομή τῆς ἐκκλησίας en tant que finalité des dons spirituels (14,1.3.4.12.26).

3.3.11. *Subpropositio* 2 (1 Co 14,1)

1 Recherchez l'amour, et désirez ardemment les dons spirituels¹⁶⁵, mais surtout que vous prophétisiez.

Nous identifions une deuxième *subpropositio* en 14,1¹⁶⁶. Cette exhortation a en effet engendré la section argumentative 14,2-36. À ce point de la lettre de Paul, il y a un

¹⁶⁵ Τὰ πνευματικά, littéralement « les spirituels », est traduit par « dons spirituels » pour les raisons expliquées à la note 6.

¹⁶⁶ Masalles aussi considère 14,1 comme *subpropositio* pour la section 14,1-36. Voir V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Cependant, le vocabulaire caractéristique plaide en faveur de la séparation du v. 36 et son rattachement à 14,35-40. Ses observations structurales appuient nos propres observations. Jacon identifie 14,1 comme

changement de style (διώκετε et ζηλοῦτε au mode impératif) qui marque la fin du vocabulaire d'ἀγάπη et le début d'une section dominée par les vocables οἰκοδομή et ἐκκλησία à côté des vocables des dons spirituels. Malgré la présence du vocable ἀγάπη au v. 1a, les facteurs comme la liaison créée par la conjonction δέ (et/mais) d'un côté, entre les v. 1a et 1b, et de l'autre, entre les v. 1b et 1c, la connexion créée par le champ lexical du « chercher » : διώκω (sens actif) et ζηλόω (sens passif), et le changement abrupt de style et de vocabulaire indiquent que ce verset prépare, à la manière d'une transition, la section suivante.

En 14,1, l'exhortation de désirer ardemment les dons spirituels (πνευματικά au pluriel) réaffirme leur diversité, mais aussi reprend le fait qu'ils sont attribués pour l'utilité commune. L'emploi du verbe ζηλόω montre que Paul reconnaît que les dons spirituels sont d'une grande utilité au corps des croyants. L'idée de rechercher l'amour avant de désirer les dons spirituels rappelle l'importance particulière de l'ἀγάπη pour la συμφέρον des dons spirituels. Le contraste entre le désir ardent [ζηλόω], mais passif, des dons spirituels et la recherche [διώκω], évidemment active, de l'amour rappelle que les dons spirituels dépendent uniquement de la décision souveraine de Dieu, alors que l'amour doit être poursuivi avec attention et de façon dynamique. Les vocables πνεῦμα, κύριος et θεός sont en fait absents du discours sur l'amour (chapitre 13). Autrement dit, 14,1 reprend la *propositio* principale (12,7) en précisant ce que Paul veut maintenant enseigner. Ce dernier, en exhortant les Corinthiens à rechercher l'amour et à désirer avec ardeur les dons spirituels, surtout le don de la prophétie,

propositio II pour le chapitre 14. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 285. Nous sommes d'accord que ce verset engendre l'argumentation de 1 Co 14, mais nous retenons le terme *subpropositio* car 14,1 reprend la *propositio* principale (12,7) en précisant ce que Paul veut enseigner.

introduit de manière implicite un nouveau thème. En effet, « Paul has presented a postulate in 8:1 that will still serve him now: Knowledge is conceited, but love upbuilds »¹⁶⁷. Paul a déjà démontré au chapitre 8 que « l'amour édifie »¹⁶⁸ (8,1). Il expliquera dans le chapitre 14 que la prophétie aussi « édifie l'Église » (14,3-4). Ainsi, en appelant les Corinthiens à aspirer plus aux manifestations spirituelles qui édifient, Paul annonce, d'une part, que la finalité des dons spirituels, c'est-à-dire l'utilité commune qu'il faut poursuivre, c'est l'édification de la communauté, et d'autre part, qu'il veut maintenant enseigner sur ce sujet précis. Fee reformule 14,1 d'une manière qui reflète la finalité des dons spirituels : « Aim at love, which will have as its concomitant that you be zealous for the Spirit's gifting, especially the intelligible ones, so that the church may be edified¹⁶⁹ ». La *subpropositio* 2 (14,1) introduit donc le thème de l'« édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels ».

Tableau 21. Structure argumentative de 1 Co 14,1

14,1	<i>Subpropositio</i> 2 : Édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels
------	---

3.3.12. *Probatio* 7 (1 Co 14,2-19)

2 En effet, celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend [écoute], mais il dit des mystères en esprit. 3 Mais celui qui prophétise parle aux hommes de choses qui édifient, exhortent et encouragent¹⁷⁰. 4 Celui qui parle en langue s'édifie lui-même ; mais celui qui prophétise édifie l'Église. 5 Je désire que tous vous parliez en langues, mais surtout que vous prophétisiez ; celui qui prophétise est plus

¹⁶⁷ V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 147.

¹⁶⁸ Περί δέ en 1 Co 8,1 suggère que l'assertion « l'amour édifie » est une thèse majeure que Paul démontre. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 173.

¹⁶⁹ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 634.

¹⁷⁰ Puisque λαλέω + accusatif + datif (λαλέω τί τίνι) a le sens de : « speak/say something to someone » (W. BAUER, F. W. DANKER, « 4502 λαλέω », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.), ce verset signifie littéralement : « il dit aux hommes une édification, une exhortation et un encouragement ».

grand que celui qui parle en langues, à moins qu'il n'interprète, afin que l'Église reçoive de l'édification. **6** Et maintenant, frères, si je venais à vous en parlant en langues, de quelle utilité vous serais-je si je ne vous parlais pas par révélation, ou par connaissance, ou par prophétie, ou par enseignement ?

7 De la même façon les choses inanimées qui rendent un son, que soit une flûte ou une harpe, si elles ne rendaient pas une distinction dans les voix, comment reconnaîtrait-on ce qui est joué sur la flûte ou ce qui est joué sur la harpe ? **8** Et si la trompette rendait un son indistinct, qui se préparerait au combat ? **9** De même vous, si par la langue vous ne rendez pas une parole distincte, comment ce qui est dit sera-t-il reconnu, car vous vous¹⁷¹ serez entraîné de parler¹⁷² en l'air ? **10** Aussi nombreuses que soient probablement les diverses sortes de langues dans le monde, aucune n'est muette. **11** Si donc je ne connaissais pas le sens¹⁷³ de la langue, je serais un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle serait un barbare pour moi. **12** De même vous, puisque vous êtes désireux des dons spirituels¹⁷⁴, cherchez à en abonder pour l'édification de l'Église. **13** C'est pourquoi celui qui parle en langue doit prier pour interpréter.

14 Car si je prie en langue, mon esprit prie, mais mon intelligence demeure sans fruit. **15** Qu'est ce qu'il faut faire donc ? Je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'intelligence ; je chanterai avec l'esprit, mais je chanterai aussi avec l'intelligence. **16** Autrement, si tu bénis avec l'esprit, comment celui qui occupe la place d'un non-initié dira-t-il Amen ! à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis ? **17** Car toi, tu rends bien grâces, mais l'autre n'est pas édifié. **18** Je rends grâce à Dieu de ce que je parle en langues plus que vous tous ; **19** mais dans l'Église, je préfère dire cinq paroles avec mon intelligence, afin que j'instruise aussi les autres, que dix mille paroles en langue.

Dans cette septième *probatio*, Paul met en perspective le rapport du don des langues et du don de la prophétie, en insistant sur l'utilité des dons spirituels pour l'édification de l'Église (οικοδομή της ἐκκλησίας), ce qui fait écho à la *propositio* principale : « À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune » (12,7). L'inclusion aux bornes antithétiques entre le v. 2 : « il dit des mystères en esprit », avec λαλῶν (champ lexical de la

¹⁷¹ Ἔσεσθε, indicatif futur moyen 2^{ème} personne singulier de εἰμί, est traduit à la voix pronominale pour rendre la nuance d'intensité qui caractérise la voix moyenne.

¹⁷² Le verbe λαλοῦντες, participe présent actif nominatif masculin pluriel de λαλέω, est traduit par « entraîné de parler » pour rendre le fait que l'action de parler s'inscrit dans la durée et qu'elle s'accomplit en même temps que l'action du verbe principal γνωσθήσεται. La construction périphrastique ἔσεσθε ... λαλοῦντες (verbe être + participe présent) souligne cet aspect duratif de l'action verbale.

¹⁷³ Le sens de δύναμις au v. 11 est : « The capacity to convey thought, meaning ». Voir W. BAUER, F. W. DANKER, « 2105 δύναμις », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

¹⁷⁴ Ζηλωταί ἐστε πνευμάτων (litt : « vous êtes désireux des esprits ») est traduit par « vous êtes désireux des dons spirituels » compte tenu du contexte de 1 Co 12–14, qui traite des dons spirituels, et surtout en raison de 12,31 (Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα) et de 14,1 (Ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά) où Paul exhorte les Corinthiens à désirer ardemment les dons spirituels.

« parole ») γλώσση en position emphatique initiale, et le v. 19 : « je dis des paroles avec l'intelligence », avec λόγους « parole » γλώσση en position emphatique finale, délimite 14,2-19 en tant que *probatio* 7¹⁷⁵.

En 14,2-6, Paul fait une série de confrontations entre « parler en langues » (λαλεῖν γλώσσαις) et « prophétiser » (προφητεύω). Aux v. 2.4a, il explique que celui qui parle en langues (ὁ λαλῶν γλώσση) ne s'adresse pas directement aux hommes, car personne ne le comprend (οὐδεὶς γὰρ ἀκούει). Le terme οὐδεὶς indique que les γλῶσσαι dont il est question dans la lettre ne sont pas des langues compréhensibles par l'humain, puisque personne ne les comprend, celui qui parle y compris. « Although the speech is therefore articulate, however, the languages appear to be unknown to the speaker¹⁷⁶. » Paul justifie cela par le fait que ὁ λαλῶν γλώσση dit des mystères en esprit. En fait, c'est plutôt à Dieu qu'il parle. La *correctio* du v. 2 (οὐκ ἀνθρώποις ... ἀλλὰ θεῷ) souligne le fait que les γλῶσσαι ne s'adressent pas directement aux hommes, mais à Dieu, ce qui élimine la possibilité que οὐδεὶς soit compris dans le sens de « quiconque ignore la langue parlée ». Le point de Paul est que les γλῶσσαι n'édifient que celui qui parle (ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ), d'autant plus que Dieu seul comprend les mystères qu'il dit en esprit. Aux v. 3.4b, Paul explique que celui qui prophétise (ὁ προφητεύων) parle aux hommes. Et puisque son langage est compréhensible par l'humain, ce qu'il dit édifie

¹⁷⁵ Pour Smit, 14,6-19 est une première *confirmatio* de l'*argumentatio* 14,1-33a. Il repère en 14,1-5 une *partitio* qui annonce trois parties : thèse 1 (v. 2.4a repris en 14,6-19), thèse 2 (v. 3.4b repris en 14,20-25) et thèse 3 (v. 5, repris en 12,26-33a). Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Masalles adopte la même structure tout en étendant la borne de thèse 3 de Smit à 12,26-36. V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, Roma, 2001, p. 136. Ses observations structurales appuient nos propres observations. Cependant, la confrontation continue entre « parler en langues » et « prophétiser », du v. 2 jusqu'au v. 6 où Paul pose la question de l'utilité (ὠφελήσω) entre les deux modes d'expression (γλώσσαις λαλῶν) et (λαλήσω ... ἐν προφητείᾳ), indique que 14,2-6 est un premier développement de la *subpropositio* 2 (14,1) : « édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels ».

¹⁷⁶ C. S. KEENER, *1-2 Corinthians*, 2005, p. 113.

l'Église (ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ). Paul met l'accent, d'une part, sur la personne à qui s'adresse chacun des deux charismes par l'*antitheton* ὁ λαλῶν γλώσση ... λαλεῖ ... θεῶ/ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ, et d'autre part, sur leur utilité par l'*antitheton* ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ/ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. L'*épiphore* de οἰκοδομεῖ au v. 4 contribue à faire ressortir la différence entre les deux charismes en termes d'utilité. Au v. 5, Paul souligne qu'il désire que tous (πάντας) les Corinthiens parlent en langues, mais encore plus (μᾶλλον) qu'ils prophétisent. Il affirme que celui qui prophétise est plus grand (μείζων) que celui qui parle en langues. Aux yeux de Paul, le don de la prophétie a plus de valeur que celui des langues parce que la prophétie sert à l'édification de l'Église, alors que le parler en langues sert, mais à l'édification de celui qui parle. Paul mentionne également le cas où il arrive que ce dernier interprète afin que (ἵνα) l'Église reçoive de l'édification (οἰκοδομή). La *métaphore*¹⁷⁷ de la « construction » (οἰκοδομή) insiste sur la valeur constructive des dons spirituels. Le marqueur d'exception ἐκτός εἰ μὴ (v. 5) indique que lorsqu'une γλῶσσα est interprétée, elle atteint un niveau équivalent à celui de la prophétie. Il ne s'agit donc pas d'une supériorité absolue, mais d'une valeur relative à la finalité (ἵνα). Aucun don spirituel n'est plus grand ou plus petit qu'un autre tant qu'il participe à l'οἰκοδομή τῆς ἐκκλησίας. L'*analogie* corporelle dans la *probatio* 3 nous a déjà appris qu'aucun membre ne détient une fonction plus importante qu'un autre. Au v. 6, Paul pose la question de savoir de quelle utilité il serait aux Corinthiens s'il venait à eux en parlant en langues, et non par révélation, par connaissance, par prophétie ou par enseignement (ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω ἐὰν

¹⁷⁷ La *métaphore* est la forme brève de comparaison. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 98.

μη ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ [ἐν] διδαχῇ; 14,6). Cette question rhétorique, qui reprend la συμφέρον (utilité) de la *propositio* principale (12,7) par le verbe ὠφελέω (être utile à), montre que Paul veut insister sur l'utilité commune des dons spirituels et que la prophétie n'est qu'un exemple de manifestations spirituelles qui édifient l'Église. Les dons de révélation, de connaissance et d'enseignement en sont d'autres. « The context specifies that the issue is intelligibility: among spiritual gifts of speech..., only those that are intelligible result in the immediate edification of the church¹⁷⁸. » Autrement dit, parmi les divers dons spirituels seuls ceux qui édifient l'Église sont utiles à la communauté.

En 14,7-13, Paul développe deux *analogies* pour préciser son idée. D'abord, aux v. 7-8, il pose la question rhétorique de savoir comment on peut reconnaître les effets sonores des instruments à sons, comme la flûte, la harpe et la trompette, s'ils ne rendent pas des sons distincts. Au v. 9, Paul applique (οὕτως καὶ ὑμεῖς : « de même vous ») directement cette *analogie* aux Corinthiens en leur demandant comment on peut savoir ce qu'ils disent si leurs langues n'expriment pas des paroles intelligibles. L'*épiphore* de λαλέω souligne l'importance de l'intelligibilité des paroles. Le message transmis par les croyants doit être clair s'ils veulent être compris. Aux v. 10-11, Paul rappelle dans une deuxième *analogie* le fait que les diverses langues qui existent dans le monde ont toutes une signification. Deux interlocuteurs qui ignorent le sens de la langue l'un de l'autre seraient par conséquent barbares l'un pour l'autre. L'*épiphore* de βάρβαρος accentue le règne de l'incompréhension qui s'installe dans ce cas.

¹⁷⁸ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 102.

« What is unintelligible cannot communicate, whether with music or languages¹⁷⁹. » Au v. 12, en guise d'application (οὕτως καὶ ὑμεῖς) de cette deuxième *analogie*, Paul exhorte les Corinthiens à chercher à posséder abondamment les dons spirituels qui sont pour l'édification de l'Église (ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε). L'apôtre montre ainsi sa préférence, non pour la prophétie seulement, mais pour tous les dons spirituels qui édifient directement l'Église. L'οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας est l'unique finalité qui doit être poursuivie. Pour cette raison (διό), Paul recommande, au v. 13, à celui qui parle en langues (ὁ λαλῶν γλώσση) de prier pour pouvoir interpréter (διερμηνεύω). Même le don des langues, qui en principe édifie ὁ λαλῶν γλώσση lui-même, doit aussi servir à édifier la communauté entière en interprétant. « C'est la seule manière de faire accéder ce don à une dimension communautaire et de lui donner une valeur constructive (οἰκοδομή)¹⁸⁰. »

En 14,14-19, Paul fait un parallèle entre la prière en langue ou prière avec l'esprit (προσεύξομαι τῷ πνεύματι) et la prière avec l'intelligence (προσεύξομαι τῷ νοί). Au v. 14, il explique que l'esprit de quiconque prie en langue est en prière, tandis que son intelligence demeure inactive et donc inutilisable. « It may mean that under such circumstances, since his mind is not engaged in the exercise, it does not produce fruit in the hearers »¹⁸¹, étant donné que l'édification des auditeurs requiert l'intelligibilité du langage, qui nécessite l'engagement de l'intelligence de celui qui parle. Au v. 15, Paul montre que les deux formes de prière sont d'autant plus importantes qu'il est essentiel (τί οὖν ἐστίν; « Qu'est ce qu'il faut faire donc ? »)

¹⁷⁹ C. S. KEENER, *1–2 Corinthians*, 2005, p. 113.

¹⁸⁰ C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 287.

¹⁸¹ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 104.

de prier aussi bien avec l'esprit qu'avec l'intelligence. Il préconise même de chanter aussi bien avec l'esprit qu'avec l'intelligence. La juxtaposition des deux formes de prière dans la *synonymie*¹⁸² du v. 15 montre qu'elles ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. De plus, l'*anaphore* de προσεύξομαι ... ψαλῶ amplifie l'importance autant de la prière que du chant qui sont élevés soit avec l'esprit soit avec l'intelligence. Aux v. 16-17, Paul interpelle les Corinthiens, par une *apostrophe*¹⁸³, en soulignant que celui qui béni avec l'esprit rend certes d'excellentes actions de grâces, mais il n'édifie pas les autres dans la mesure où ceux-ci ne comprennent pas ce qu'il dit et ne peuvent donc pas répondre : Amen ! Le langage du πνεῦμα n'est pas utile à l'édification communautaire. Paul renforce du coup, au niveau du *pathos*, l'adhésion de l'auditoire de l'utilité commune. Mais l'apôtre ne condamne pas du tout le parler en langues. Au v. 18, il confie qu'il exerce lui-même ce charisme à profusion. Il met en relief ce fait, par une *hyperbole*, en affirmant qu'il parle en langues plus que tous les Corinthiens (πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ). Par ce procédé, Paul renforce son *ethos* en tant qu'un expert dans le domaine du don des langues. Mais on voit aussi à partir du v. 19 qu'il a clairement à l'esprit un usage privé du parler en langues. Paul déclare qu'il préfère dire en Église cinq paroles avec son intelligence que dix mille paroles en langue dans le but (ἵνα) d'instruire (κατηχέω) aussi les autres. Cela ne prouve pas qu'il ne parle jamais en langues dans une réunion de l'Église, mais cela indique que ce don sert principalement à son édification personnelle. « This suggests that his abundant praying in tongues was largely in private

¹⁸² La *synonymie* consiste à répéter un signifié en changeant de signifiant. C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 94.

¹⁸³ L'*apostrophe* consiste à interrompre un discours ou un récit pour s'adresser subitement à un destinataire réel ou imaginaire. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 98.

devotion¹⁸⁴. » L'*antitheton* πέντε λόγους τῷ νοί μου/μυρίους λόγους ἐν γλώσση signifie qu'en assemblée, une parole intelligible vaudra deux mille fois, autrement dit toujours, plus qu'une parole en langue. Cette assertion de Paul suggère que le parler en langue convient plus à la prière privée. Lorsque l'Église se réunit en assemblée, c'est le langage du νοῦς qui doit être privilégié puisqu'il édifie directement les autres. Le but qui doit être recherché dans ce contexte est, non pas l'édification de soi-même, mais celle de l'Église entière.

Rhétoriquement, Paul place des expressions du « parler en langue » en position emphatique, au début (λαλῶν γλώσση, 14,2) et à la fin (λόγους γλώσση, 14,19) de la sous-section, mais à l'intérieur de 14,2-19, il affiche en premier lieu sa préférence pour la προφητεία et les autres dons spirituels qui édifient directement l'Église, en deuxième lieu, il recommande à ὁ λαλῶν γλώσση de prier pour interpréter (διερμηνεύω), et en troisième lieu, il exhorte les Corinthiens à prier plus avec l'intelligence (νοῦς) dans le cadre d'une assemblée, tout en affirmant désirer qu'eux tous (πάντας) parlent en langues. Cela montre que l'apôtre cherche à mettre l'accent, non sur une certaine comparaison entre les γλῶσσαι et la προφητεία, mais sur l'unique finalité des dons spirituels qui est l'édification de la communauté.

Tableau 22. Structure argumentative de 1 Co 14,2-19

14,2-19	<i>Probatio</i> 7 : Unité de finalité des dons spirituels dans une perspective d'édification des croyants
14,2-6	Les dons utiles à la communauté sont ceux qui édifient directement l'Église
14,7-13	Les dons qu'il faut rechercher sont ceux qui édifient directement l'Église
14,14-19	Le langage qu'il faut privilégier dans un contexte communautaire est celui qui édifie les autres

¹⁸⁴ C. S. KEENER, *1-2 Corinthians*, 2005, p. 114.

3.3.13. *Probatio* 8 (1 Co 14,20-25)

20 Frères, ne soyez pas des enfants dans vos jugements, mais soyez comme des bébés pour la malice, mais devenez matures dans vos jugements. **21** Il est écrit dans la loi : Je parlerai à ce peuple en d'autres langues et par des lèvres d'étrangers ; et même ainsi, ils ne m'écouteront pas, dit le Seigneur. **22** Par conséquent, les langues servent¹⁸⁵ de signe, non pour les croyants, mais pour les non-croyants ; et la prophétie non pour les non-croyants, mais pour les croyants.

23 Si donc l'Église tout entière s'assemble, et que tous parlent en langues, et que des non-initiés ou des non-croyants entrent, ne diront-ils pas que vous déraisonnez ?

24 Mais si tous prophétisent, et qu'un quelconque non-croyant ou non-initié entre, il est convaincu par tous, il est interrogé par tous, **25** les secrets de son cœur sont dévoilés, et ainsi, tombant sur la face, il adorera Dieu, en déclarant que Dieu est réellement parmi vous.

Après avoir posé le principe de l'οικοδομή τῆς ἐκκλησίας, Paul renforce sa thèse secondaire de l'« édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels » (14,1) par l'entremise d'une huitième *probatio* (14,20-25) dans laquelle il met à nouveau en perspective le rapport du don des langues et du don de la prophétie, mais en insistant cette fois-ci sur l'utilité des dons spirituels pour la conversion des non-croyants (ἄπιστοι), ce qui fait écho à la *propositio* : « À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune » (12,7). Le vocatif ἀδελφοί (qui a une fonction phatique) au début du v. 20 indique le début de cette nouvelle sous-section. L'inclusion entre le v. 20 et le v. 25, constituée de la répétition du verbe γίνομαι, combinée avec la dominance du champ lexical du « non-croyant » qui s'étend du v. 20 au v. 25, délimite 14,20-25 en tant que *probatio* 8¹⁸⁶.

¹⁸⁵ La combinaison εἰμί + εἰς + accusatif (εἰμί εἰς τί) a le sens de : « serve as something ». Voir W. BAUER, F. W. DANKER, « 2291 εἰς », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

¹⁸⁶ Pour Smit, 14,20-25 est une *confirmatio* (thèse 2) de l'*argumentatio* 14,1-33a. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Et selon Masalles, 14,20-25 est la preuve 2 de l'*argumentatio* 14,1-36. Voir V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Leurs observations structurales appuient globalement nos propres observations

En 14,20-22, Paul reprend la confrontation entre le parler en langues et la prophétie. Au v. 20, il commence à interpeller les Corinthiens, par une *licentia*, en les exhortant à être des bébés (νηπιιάζω) pour la malice (κακία), mais à devenir (γίνομαι) matures (τέλειοι) en ce qui concerne leur jugement (φρήν). Par ces propos, il insinue que seuls ceux qui comprendront sa démonstration pourront s'identifier à des hommes matures. Le but de Paul est de s'assurer de ne pas se mettre à dos son auditoire par le raisonnement qu'il va faire. Il rend ainsi l'auditoire attentif en provoquant un *pathos* de la maturité. Au v. 21, Paul cite Es 28,11 pour développer son argumentation : « C'est en d'autres langues et par des lèvres étrangères que je parlerai à ce peuple ; et même ainsi, ils ne m'écouteront pas, dit le Seigneur » (ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χεῖλεσιν ἐτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται μου, λέγει κύριος). Paul s'appuie sur la loi pour la première fois depuis le début de 1 Co 12–14. Cette citation a pour fonction de montrer que même les Écritures confirment la démonstration à laquelle Paul va se livrer et de renforcer du même coup son *ethos*. Au v. 22, sans expliquer pourquoi le Seigneur a décidé d'utiliser d'autres langues et des lèvres étrangères pour parler à son peuple, Paul applique (ὥστε : « Par conséquent ») cette affirmation aux γλῶσσαι et à la προφητεία. Il en déduit en effet que les langues servent de signe pour les non-croyants et la prophétie sert de signe pour les croyants. Dans le contexte d'Es 28,11, « lèvres bégayantes et autre langue » (φαλισμὸν χειλέων γλώσσης ἐτέρας) – probablement une référence à l'Assyrie qui envahira Israël – signifient un jugement du Seigneur contre son peuple. Le v. 21 pourrait être compris dans le sens que le Seigneur continue de parler au peuple par ses prophètes, dans une langue compréhensible, tant et aussi longtemps qu'ils lui sont fidèles (πιστοί), mais maintenant qu'ils sont devenus infidèles (ἄπιστοι) et désobéissants, il décide d'exercer son jugement contre eux à travers des envahisseurs étrangers par lesquels il leur parlera des langues (assyriennes)

incompréhensibles. Par conséquent, lorsque le Seigneur s'adresse à un peuple dans une langue inintelligible, c'est le signe que le peuple est infidèle et qu'il est sous son jugement ; et même ainsi, ils n'écouteront pas (οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται) son langage de jugement. Autrement dit, un peuple infidèle peut se reconnaître par le fait qu'il n'arrive pas à décoder le langage du Seigneur, alors que le peuple peut être considéré fidèle lorsqu'il comprend la parole du Seigneur et lui obéit. Par *analogie*, et comme l'illustre l'*antitheton* du v. 22 (αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖον ... τοῖς ἀπίστοις/ἢ δὲ προφητεία ... τοῖς πιστεύουσιν), l'inintelligibilité des γλῶσσαι est un signe qui caractérise les ἄπιστοι (infidèles/non-croyants), alors que l'intelligibilité de la προφητεία caractérise les πιστοί (fidèles/croyants). La *correctio* αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖον εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ... ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις amplifie la relation entre l'inintelligibilité de la langue et les non-croyants, tandis que la *correctio* προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ... ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν accentue la relation entre l'intelligibilité du langage et les croyants.

En 14,23, Paul tire une première conséquence de l'*analogie*. Si dans une réunion en assemblée de l'Église (συνέληθη ἢ ἐκκλησία), tous parlent en diverses langues incompréhensibles, ce serait comme si le Seigneur s'adressait à un peuple d'ἄπιστοι qui, pourtant, sont sincèrement convaincus d'être des croyants. Des non-croyants qui les auraient écoutés concluraient certainement qu'ils déraisonnent (μαίνομαι), puisque tous parlent en des langues qui n'ont aucun sens.

En 14,24-25, Paul tire une deuxième conséquence. Si tous prophétisent dans la réunion, ce serait d'abord l'évidence que le Seigneur s'adresse à un peuple de πιστοί. Ensuite, le Seigneur qui connaît toutes choses pourrait mettre à nu le cœur d'un non-croyant, qui serait entré, de sorte que ce dernier reconnaîtrait la présence effective de Dieu au milieu d'eux et se

repentirait. Ceci fait écho au *critère christologique de la spiritualité* que Paul a énoncé dans l'*exordium* (12,1-3) : c'est le contenu intelligible – exaltant le Seigneur – des manifestations spirituelles qui authentifie l'activité de l'Esprit. Comme le montre l'*antitheton* des v. 23-25 (λαλῶσιν γλώσσαις ... μαίνεσθε/προφητεύωσιν ... ὅτως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν), il est préférable de prophétiser lors des assemblées, afin de rendre la présence de Dieu manifeste, que de parler en des langues inintelligibles, d'autant plus que des non-croyants peuvent participer aux réunions. Ce n'est pas l'activité prophétique *per se* qui signifie la présence de Dieu parmi le peuple, mais la puissante œuvre de révélation de l'Esprit qui convainc de péché et mène à la repentance. « The unbeliever comes in and overhears what is going on in the assembly, and by that means is brought to recognition of need, and to repentance and worship¹⁸⁷. » L'Esprit intégrera ce nouveau converti au corps ecclésial. Le résultat en sera l'édification (οἰκοδομή : « construction ») de l'Église car la communauté grandira en nombre. Autrement dit, dans une perspective missionnaire, les dons spirituels doivent encore viser une seule finalité : l'édification de l'Église dans le sens de la croissance numérique.

Tableau 23. Structure argumentative de 1 Co 14,20-25

14,20-25	<i>Probatio</i> 8 : Unité de finalité des dons spirituels dans une perspective missionnaire
14,20-22	L'inintelligibilité des langues est un signe qui caractérise les non-croyants et l'intelligibilité de la prophétie un signe qui caractérise les croyants
14,23	Les langues incompréhensibles peuvent être interprétées comme des actes de folie par les non-croyants
14,24-25	La prophétie manifeste la présence du Dieu dans l'Église et peut conduire les non-croyants à la repentance

¹⁸⁷ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 116.

3.3.14. *Probatio* 9 (1 Co 14,26-35)

26 Qu'est ce qu'il faut faire donc, frères ? Lorsque vous vous assemblez, chacun de vous¹⁸⁸ a un chant, a un enseignement, a une révélation, a une langue, a une interprétation : que toutes choses se fassent¹⁸⁹ pour l'édification.

27 Si l'on parle en langue, que deux ou trois au plus [parlent], et l'un après l'autre, et que quelqu'un interprète¹⁹⁰ ; **28** mais s'il n'y a pas d'interprète, qu'on se taise¹⁹¹ dans l'assemblée¹⁹², et qu'on parle¹⁹³ à soi-même et à Dieu.

29 Et que deux ou trois prophètes parlent, et que les autres discernent¹⁹⁴ ; **30** et si quelque chose est révélé à un autre qui est assis, que le premier se taise. **31** Car vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre, afin que tous apprennent et que tous soient exhortés. **32** Et les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes, **33** car Dieu n'est pas [un Dieu] de désordre, mais de paix.

Comme dans toutes les assemblées des saints, **34** que vos¹⁹⁵ femmes se taisent dans les assemblées ; car il ne leur est pas permis de [y] parler, mais qu'elles soient soumises comme le dit aussi la tradition (litt : loi)¹⁹⁶. **35** Et si elles désirent apprendre, qu'elles

¹⁸⁸ Le mot ὑμῶν se trouve inséré entre ἕκαστος et ψαλμὸν dans κ² D F G K L P Ψ 104. 365. 1505. 2464. ℣ latt sy. La première leçon ἕκαστος ψαλμὸν (*txt*) est attestée dans ℣⁴⁶ κ* A B 0201. 0243. 0285. 33. 81. 630. 1175. 1241. 1739. 1881 co. Les deux lectures sont appuyées par des témoins importants. Toutefois, les onciaux supportant *txt* proviennent pour la plupart des textes antiochien (A) et oriental (κ* B) alors que les supports de la deuxième leçon proviennent de trois familles distinctes : antiochienne (K), occidentale (D) et orientale (κ² L Ψ), la combinaison la plus fiable en critique textuelle. De plus, lorsque D se conforme à d'autres manuscrits importants, il revêt une valeur particulière pour la recherche du texte le plus primitif (Voir O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire : Guide d'exégèse historico-critique*, 1995, p. 56). La leçon ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν est favorisée par la critique externe. Le pronom ὑμῶν serait probablement supprimé par un éditeur alexandrin qui le trouve superflu.

¹⁸⁹ Le verbe γινέσθω, impératif présent moyen 3^{ème} personne singulier de γίνομαι, est traduit ici au subjonctif, mais il conserve sa force impérative qui dépasse le simple souhait, au sens de : « toutes choses doivent se faire ».

¹⁹⁰ Le verbe διερμηνεύτω, impératif présent actif 3^{ème} personne singulier de διερμηνεύω, est traduit ici au subjonctif, mais il conserve sa force impérative : « quelqu'un doit interpréter ».

¹⁹¹ Le verbe σιγάτω, impératif présent actif 3^{ème} personne singulier de σιγάω, est traduit ici au subjonctif, mais il conserve sa force impérative : « il doit se taire ».

¹⁹² Le mot ἐκκλησία est traduit ici par « assemblée » car le contexte des affirmations aux v. 28.33.34.35 est celui d'une réunion en assemblée de l'Église (Ὅταν συνέρχησθε, 1 Co 12.26). Contexte, voir J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 527.

¹⁹³ Le verbe λαλείτω, impératif présent actif 3^{ème} personne singulier de λαλέω, est traduit ici au subjonctif, mais il conserve sa force impérative : « on doit parler » à soi-même et à Dieu sans que les autres n'entendent.

¹⁹⁴ Le verbe διακρινέτωσαν, impératif présent actif 3^{ème} personne pluriel de διακρίνω, est traduit ici au subjonctif « qu'ils discernent », mais il conserve sa force impérative : « les autres doivent discerner ».

¹⁹⁵ Le mot ὑμῶν est inséré entre γυναῖκες et ἐν dans D F G K L 630. 1505 ℣ ar b sy ; Cyp Ambst. La première leçon γυναῖκες ἐν (*txt*) est attestée dans ℣¹²³ κ A B Ψ 0243. 33. 81. 104 365. 1175. 1241. 1739. 1881. 2464 lat co. Malgré la grande qualité de κ A, la deuxième leçon est favorisée par la critique externe en raison de la distribution géographique plus large des onciaux qui la supportent : textes antiochien (K), occidental (D) et oriental (L) versus antiochien (A) et oriental (κ B Ψ) pour *txt*. La conformation de D à d'autres manuscrits importants ajoute une valeur particulière. La leçon γυναῖκες ὑμῶν ἐν est donc retenue. La suppression du pronom ὑμῶν serait probablement due à un scribe.

¹⁹⁶ Le mot νόμος est rendu par « tradition » pour deux raisons. *Primo*, chaque fois que Paul introduit, dans ses lettres, une citation de l'Ancien Testament par : ὁ νόμος λέγει (la loi dit), ou par : ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται (il est écrit dans la loi), il reprend toujours textuellement la citation (Rm 7,7 ; 1 Co 9,8-9 ; 14,21 ; Ga 5,14). Même les cinquante et une (51) autres fois où il introduit une citation de l'Ancien Testament par : λέγει (il dit), ou par : γέγραπται (il est écrit), sans νόμος/νόμῳ, le texte est repris. Aucune citation n'est curieusement précisée en 1 Co 14,34 (...καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει). *Secundo*, à notre

interrogent leurs propres maris à la maison, car il est honteux pour une femme de parler dans une assemblée.

Paul renforce sa thèse secondaire de l'« édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels » (14,1) par une neuvième *probatio* (14,26-35), en énonçant des règles de fonctionnement de divers dons spirituels lors des assemblées de l'Église, et en insistant que tout se fasse pour l'édification, ce qui fait encore écho à la *propositio* principale : « À chacun [ἐκάστῳ] est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune » (12,7). La succession de quatorze verbes conjugués au mode impératif, depuis le v. 26 jusqu'au v. 40, combinée avec la dominance des champs lexicaux de l'« édification » et de l'« Église » qui s'arrête au v. 35, structure et délimite 14,26-35 en tant que *probatio* 9¹⁹⁷.

connaissance, il n'existe dans l'Ancien Testament aucune loi qui impose silence à la femme dans les assemblées, mais une telle ordonnance se trouve dans le Talmud, une compilation des enseignements oraux du judaïsme. Par exemple, un rabbi commente : « Let the women be silent in the assembly... It is a shame for a woman to let her voice be heard among men » (*Tractate Kiddushin*). Pour un autre rabbi : « A woman's voice is prohibited because it is sexually provocative » (*Berakhot* 24a). Il nous semble que Paul, un Juif pharisien, fait ici allusion à la tradition orale juive de son époque. Ne l'oublions pas, le christianisme a mis longtemps à se séparer du judaïsme, la religion dont il est issu. Reconnaissons que ce verset est complexe. Nombre de commentateurs, comme Towner, aussi y perçoivent une ordonnance qui « does rely on tradition » contrairement à 1 Tm 2. Voir par exemple : P. H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2006, p. 217. Certains auteurs soutiennent que la déclaration de Paul en 1 Co 14,34 est basée « on rabbinic formula ». Voir par exemple : S. AALEN, « A Rabbinic Formula in 1 Cor. 14,34 », In: *Studia Evangelica*, Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 513-125 ; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (1988), p. 120. Bien d'autres experts comprennent νομος au sens de la Loi mosaïque. Par exemple : W. GRUDEM, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, Wheaton, Crossway, 2012 (2004), p. 234, suggère que Paul « seems to be referring to the Old Testament generally as "the Law", probably especially the Creation order in Genesis 2, and understanding it as teaching a principle of male leadership among God's people ». Certes, Paul emploie souvent le mot νομος au sens de la Loi, mais dans le présent cas, non seulement il n'a cité aucun passage textuellement en 1 Co 14,34, mais aussi il nous semble très difficile de percevoir clairement en Gn 2 un enseignement sur une hiérarchie basée sur la séquence de la création.

¹⁹⁷ Pour Smit, 1 Co 14,26-33a est une *confirmatio* (thèse 2) de l'*argumentatio* 1 Co 14,1-33a. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993, p. 227-230. Et selon Masalles, 1 Co 14,26-36 est la preuve 3 de l'*argumentatio* 1 Co 14,1-36. Voir V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. Leurs observations structurales appuient globalement nos propres observations. Cependant, la succession des verbes à l'impératif : γινέσθω (14,26), διερμηνεύετω (14,27), σιγάτω et λαλείτω (14,28), λαλείτωσαν et διακρινέτωσαν (14,29), σιγάτω (14,30), σιγάτωσαν et ὑποτασσέσθαι (14,34), ἐπερωτάτωσαν (14,35), ἐπιγινώσκέτω (14,37), ζηλοῦτε et κωλύετε (14,39) et γινέσθω (14,40), combinée avec l'absence totale des champs lexicaux de l'« édification » et de l'« Église » en 14,36-40, structure et délimite 14,26-35 en tant qu'une sous-section.

En 14,26, Paul reprend et énonce le principe de l'édification de l'Église comme base des règles de fonctionnement (τί οὖν ἐστίν; « Qu'est ce qu'il faut faire donc ? ») des dons spirituels lors des réunions de la communauté : « Lorsque vous vous assemblez, chacun de vous a un psaume, a un enseignement, a une langue, a une révélation, a une interprétation : que toutes choses se fassent pour l'édification » (...ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει γλῶσσαν ἔχει, ἐρμηνείαν ἔχει· Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω, 14,26). Le verbe « s'assembler » est repris de la preuve précédente (14,23), cette fois-ci à la 2^{ème} personne du pluriel. Paul souligne aux Corinthiens que quand ils s'assemblent, chacun (ἕκαστος) d'eux a l'opportunité de participer à la vie de la communauté. Et il leur recommande de faire converger leurs diverses expressions vers (πρὸς) l'édification. « Each one has something to contribute, and everything must be done to edify¹⁹⁸. » Paul érige maintenant le principe de l'οἰκοδομή τῆς ἐκκλησίας en règle générale¹⁹⁹ : c'est le *critère de l'édification de l'Église* pour les dons spirituels. Quand la communauté se réunit, les diverses activités doivent toujours se faire (γινέσθω, impératif présent) uniquement pour l'édification de l'Église.

En 14,27-28, Paul donne trois règles concernant l'exercice du don des langues. *Primo*, que le nombre de ceux qui parlent en langues lors des réunions ne dépasse pas trois. *Secundo*, qu'ils parlent l'un après l'autre. *Tertio*, que quelqu'un interprète, mais s'il n'y a pas d'interprète dans l'assemblée, on doit se taire et on doit prier dans le secret. Ces directives de Paul « make it clear that the speaker is not in “ecstasy” or “out of control”²⁰⁰ ».

¹⁹⁸ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 762.

¹⁹⁹ A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary*, 2000, p. 1137.

²⁰⁰ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 662.

En 14,29-32, Paul donne également trois règles concernant l'exercice du don de la prophétie. *Primo*, que le nombre de ceux qui prophétisent lors des assemblées de l'Église ne dépasse pas trois. *Secundo*, qu'ils prophétisent l'un après l'autre de sorte que quiconque serait entrain de prophétiser se taise si un autre reçoit une révélation. *Tertio*, que les autres jugent. Paul rappelle que le but est que tous (πάντες) soient instruits et exhortés. Il précise aussi que l'esprit de celui qui reçoit une révélation de l'Esprit de Dieu n'est pas hors de contrôle.

En 14,33a, Paul justifie (γάρ) les règles qu'il donne en disant que Dieu n'est pas un Dieu de désordre (ἀκαταστασία), mais de paix (εἰρήνη). Il oppose le désordre, non à l'ordre, mais à la paix. « Minimally this refers to the sense of harmony that will obtain in Christian assembly when everyone is truly in the Spirit and the aim of everything is the edification of the whole²⁰¹. » La *correctio* οὐ ἀκαταστασίας ... ἀλλ' εἰρήνης indique que Paul pense à une situation qui sème le désordre et perturbe la paix dans la communauté. Le mot ἀκαταστασία signifie également « indiscipline » (opposition to established authority, disorder, unruliness)²⁰². Cela suggère que l'apôtre est entrain de prescrire des directives visant à corriger une situation contraire à l'ordre établi et qui trouble l'harmonie dans la communauté.

En 14,33b-35²⁰³, Paul donne encore trois autres règles qui concernent certaines femmes de Corinthe (αἱ γυναῖκες ὑμῶν). *Primo*, qu'elles se taisent dans les réunions en assemblée de

²⁰¹ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 772.

²⁰² W. BAUER, F. W. DANKER, « 7298 τέλειος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

²⁰³ Nombre de commentateurs soutiennent que 1 Co 14,33b-36 est une glose tardive. Voir par exemple C. JACON, *La sagesse du discours*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 289 (note 95). Jacon avance deux raisons : « a) la référence à la Loi ne peut être de Paul ; b) la pensée développée dans ces versets sur le rôle de la femme dans l'Église est en contradiction flagrante avec les propos que tient Paul au chapitre 11 de notre épître sur le même sujet. » Nous ne partageons cependant pas cette opinion. *Primo*, comme nous l'avons montré à la note 193, le mot νομος ne réfère pas ici à la Loi de la Torah écrite, mais à la tradition

l'Église (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν). *Secundo*, qu'elles soient soumises comme le dit la tradition (ὑποταστέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει). *Tertio*, qu'elles interrogent leurs propres maris à la maison si elles veulent s'instruire sur quelque chose (εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν). Certains indices littéraires suggèrent que Paul s'adresse ici, non à la femme chrétienne de Corinthe en général, mais particulièrement à un groupe de femmes (αἱ γυναῖκες ὑμῶν) qui pratiquent les charismes des langues et de la prophétie de manière anarchique. On peut lire à travers les directives de Paul que les γυναῖκες en question parlaient en assemblée (ἐστὶν γυναῖκί λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ, 14,35) tout comme ceux qui ont le don des langues (γλώσση τις λαλεῖ, 14,27) et ceux qui prophétisent (προφηταὶ ... λαλεῖτωσαν, 14,29). Paul recommande à ces femmes de se taire lors des réunions (αἱ γυναῖκες ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν, 14,34) de la même manière qu'il ordonne à ceux qui parlent en langues de se taire dans l'assemblée (σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, 14,28) s'il n'y a pas d'interprète, ou comme il ordonne à quiconque serait entrain de prophétiser de se taire (ὁ πρῶτος σιγάτω, 14,30) si un autre reçoit une révélation. Ces femmes doivent être soumises (ὑποταστέσθωσαν, 14,34) comme les esprits des prophètes leur sont soumis (ὑποτάσσεται, 14,32). Paul anticipe également que ces γυναῖκες chercheront à se justifier qu'elles veulent s'instruire (μαθεῖν θέλουσιν, 14,35), ce qui est justement un des rôles des prophètes (ἵνα πάντες μανθάνωσιν, 14,31). Le consensus parmi les commentateurs est que l'unité 1 Co 12–14 traite des dons spirituels (περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, 12,1), et non pas de la place de la femme dans l'Église. La sous-section 14,26-35,

orale juive de l'époque de Paul. *Secundo*, nous l'avons aussi démontré au paragraphe 3.3.14., il y a des indices littéraires qui indiquent que Paul ne discute pas en 1 Co 14,33-36 du rôle de la femme dans l'Église, mais il s'adresse particulièrement à quelques femmes qui pratiquent le charisme des langues et celui de la prophétie d'une manière qui trouble l'ordre et la paix dans la communauté. L'unité 1 Co 12–14 traite, non pas du rôle de la femme ou de l'homme dans l'Église, mais bien des dons spirituels (περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, 1 Co 12,1).

en particulier, est une partie normative où Paul prescrit les règles d'utilisation des dons spirituels en assemblée. Ce qu'il y démontre « is the need for an order in the use of the charismatic manifestations during the progression of a Christian assembly²⁰⁴ ». Le fait est que les verbes λαλέω (parler), σιγάω (se taire) et ὑποτάσσω (se soumettre) sont utilisés autant pour l'attitude recommandée aux femmes cibles que pour les règles adressées à ceux qui exercent les charismes des langues (γλωσσαι) et de la prophétie (προφητεία). Autrement dit, Paul fait en 14,33b-35 une synthèse des deux précédentes sous-sections (14,27-28 et 14,29-32) en l'appliquant aux femmes qui semblent exercer les charismes d'une manière qui sème du désordre (ἀκαταστασία) et trouble la paix (εἰρήνη) dans la communauté.

Mais cette application, il faut le souligner, est fondée plus sur la tradition (νόμος)²⁰⁵ juive en usage que sur le principe de l'édification. Paul le précise, la restriction de la parole aux γυναῖκες dans les assemblées est motivée par la norme appliquée (ὡς « comme », 14,33b) dans les assemblées des saints. Selon notre interprétation de 14,33b-35, l'expression ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων désigne toute réunion en assemblée de croyants, et le terme νόμος fait référence aux normes du judaïsme qui régissent de telles assemblées. Il est commun que Paul donne le nom de saint – ἅγιος (consacré, mis à part pour Dieu) – aux chrétiens, mais comme l'a souligné Migne, ἐκκλησία τῶν ἁγίων se met souvent pour une assemblée juive²⁰⁶. Plusieurs commentateurs ont souligné le fait que cette expression est absente des écrits de Paul

²⁰⁴ V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 155.

²⁰⁵ Voir commentaire à la note 193.

²⁰⁶ J.-P., MIGNE, *Encyclopédie théologique*, Tome 4, Paris, Aux Ateliers Catholiques du Petit-Montrouge, 1846, p. 229. Voir l'expression « assemblée des saints » (ἐκκλησία τῶν ἁγίων) en Ps 89,5.

et même du Nouveau Testament²⁰⁷. La dénomination « saints » même a des « précédents dans la littérature biblique et juive pour désigner le peuple d'Israël appelé à rien de moins que la sainteté²⁰⁸. » Il est plausible que pour régler la situation d'indiscipline qui règne dans les réunions des chrétiens de Corinthe, Paul se réfère aux procédures d'une assemblée de croyants, autre que l'Église chrétienne, et dont il a une bonne connaissance. Durant le tout premier siècle, les disciples de Christ n'avaient que la Bible hébraïque comme Écriture sainte, ils ne se distinguaient pas des autres Juifs, ils allaient également au temple de Jérusalem (cf. Ac 2,46 ; 3,1 ; 5,25.42). Paul lui-même allait prier et prêcher au temple (cf. Ac 21,26 ; 22,17) et dans les synagogues juifs (cf. Ac 9,20 ; 13,15 ; 17,1-2.17 ; 18,4.26). « Early Christian groups were formed from a group attached to the synagogue²⁰⁹. » Au I^{er} siècle, le christianisme était considéré comme « a new sect of Judaism »²¹⁰ ou comme « une nouvelle philosophie juive »²¹¹. Au meilleur de notre connaissance, aucune loi dans l'Ancien Testament n'impose silence à la femme dans les assemblées, mais on trouve une telle ordonnance dans le Talmud. Cette tradition juive ne permet pas aux femmes de prendre la parole en assemblée (comparer *Berakhot* 24a : « A woman's voice is prohibited because it is sexually provocative », avec 14,34 : αἱ γυναῖκες ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν). En contraste, Paul, traitant des dispositions relatives à la tenue de l'homme et de la femme pendant les cultes en assemblée, au chapitre 11, a déjà laissé comprendre que les femmes peuvent prier et prophétiser lors les assemblées (πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα, 11,5). De

²⁰⁷ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 2008, p. 527.

²⁰⁸ Voir en Ex 19,6 ; Lv 11,44-45 ; 19,2 ; 20,7.26 ; 21,6 ; 22,32. La communauté de Qumran aussi se comprenait comme le peuple des saints (1 QM 3,5 ; 6,6 ; 10,10). J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, Paris, Gabalda, 2001, p. 41.

²⁰⁹ R. ASCOUGH, *What Are They Saying About the Formation of Pauline Churches?* New York, Paulist Press, p. 16.

²¹⁰ W. A. MEEKS, *The First Urban Christians*, 2003 (1983), p. 1.

²¹¹ O. MAINVILLE, *Écrits et milieu du Nouveau Testament*, Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 52-54.

même, l'emploi des expressions « prophétiser » et « parler en langues » au chapitre 14, sans préciser le sexe, suggère que les femmes comme les hommes peuvent prophétiser et parler en langues dans l'assemblée. Toujours selon le Talmud, il est honteux pour une femme de parler dans une assemblée (comparer *Tractate Kiddushin* : « It is a shame for a woman to let her voice be heard among men », avec 14,35 : αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ). Les premiers chrétiens, lisant ou entendant la recommandation adressée par Paul à certaines femmes corinthiennes (αἱ γυναῖκες ὑμῶν), lorsqu'il discutait de l'ordre dans l'exercice des dons spirituels en assemblée de l'Église, ne pouvaient pas la comprendre autrement que comme reprenant à son compte cette tradition orale juive²¹². Lui, qui est un Juif pharisien et qui argumente en tant que Juif, ne fait finalement que souligner les normes qui régulent les assemblées de croyants de son temps. Au demeurant, une affirmation qui désigne quelque chose comme « honteux » ne constitue pas une argumentation théologique, mais relève de la convenance sociale. La base de la prohibition de la parole à la femme semble d'abord se trouver dans les convenances sociales de l'époque. Pour les questions d'ordre, Paul ne déroge pas de la norme appliquée en son temps. Il se fonde sur la tradition établie pour interdire certaines choses, indifféremment qu'elles soient bonnes ou pas, mais juste parce qu'elles sont contraires à l'ordre établi, troublent la paix dans la communauté et, par conséquent, entravent l'édification de l'Église (« Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix », 14,33a). Pourquoi donc Paul n'a-t-il pas essayé de corriger la tradition en même temps ? La réponse est

²¹² Selon la tradition du judaïsme, l'enseignement divin transmis à Moïse sur le mont Sinaï comporte une composante écrite (Torah écrite) et une dimension orale (Torah orale). Cette dernière était entièrement orale à l'origine. Elle est transmise de Moïse à Josué, de celui-ci aux Anciens, de ces derniers aux prophètes, de ceux-ci aux sages de la Grande Assemblée, l'ancêtre du Sanhédrin, puis de maîtres à disciples. Les pharisiens placent la Torah orale sur le même plan que la Torah écrite et lui confèrent la même teneur sinaïtique. Cette tradition orale fut transcrite dans les Talmuds pour être conservée. Voir J. E. RENAULT, *La Loi et la Croix : L'écriture de la Croix dans l'écriture de la Loi*, Lugano, Kinor, 2009, p. 45-51.

que son souci majeur en 14,33b-35 est l'édification de la communauté. Il a discuté longuement de la place des hommes et des femmes dans les assemblées ailleurs dans sa lettre en expliquant que dans le peuple formé par ceux et celles qui sont unis à Christ, les femmes peuvent prier et prophétiser tout autant que les hommes (11,4-5), car les distinctions sociales et culturelles sont abolies : « Dans le Seigneur, la femme n'est pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme » (11,11). « En effet, nous tous, nous avons été immergés dans un seul corps par un seul Esprit, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres... » (12,13)²¹³. En bref, en prescrivant le silence aux femmes dont les activités charismatiques troublaient la paix et l'harmonie dans l'Église, Paul ne fait que rappeler une attitude à laquelle on s'attendait couramment de leur part dans la culture religieuse d'alors. En fin de compte, l'interprétation de 14,33b-35 est complexe comme le témoignent les nombreuses lectures divergentes dans l'exégèse²¹⁴.

Tableau 24. Structure argumentative de 1 Co 14,26-35

14,26-35	<i>Probatio</i> 9 : Unité de finalité des fonctions ecclésiales dans une perspective d'édification de l'Église
14,26	L'unique finalité qu'il faut poursuivre dans un contexte communautaire est l'édification de l'Église
14,27-28	Les règles pour l'exercice du don des langues dans un contexte communautaire
14,29-32	Les règles pour l'exercice du don de prophétie dans un contexte communautaire
14,33-35	Application de ces règles aux femmes qui exercent le don des langues et celui de la prophétie d'une manière qui trouble l'ordre et la paix dans la communauté

²¹³ Paul reprend cette idée ailleurs en Ga 3,28 : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ».

²¹⁴ Carson a répertorié plus d'une dizaine d'interprétations différentes de 14,33b-36 dans l'exégèse. Voir une bonne revue critique des différentes positions chez D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 121-131.

Conclusion

Ainsi, par les *probationes* 7-9 (14,2-35), Paul a prouvé que les dons spirituels doivent être exercés uniquement dans une perspective d'édification des croyants et de conversion des non-croyants. En mettant en perspective le rapport du don des langues et du don de la prophétie, tout en insistant que toutes choses doivent se faire pour l'édification de l'Église, Paul a amené les Corinthiens désireux de dons spirituels à relativiser leur importance en fonction du but poursuivi. En somme, Paul prouve par 14,2-35 que l'unique finalité des dons spirituels est l'édification ecclésiale (reprise de la *propositio* 12,7). Dans cette dernière section du discours, Paul laisse transparaître clairement le problème de la communauté de Corinthe. Notre étude de la situation rhétorique de 1 Co à la section 2.3 a révélé que le problème est lié à une déficience dans l'édification du corps ecclésial. Il est maintenant manifeste en 1 Co 14 que c'est la manière de procéder dans les différentes prises de parole – les prières, les chants, les prophéties et les enseignements – qui crée une véritable cacophonie dans la communauté. Le champ lexical de la « parole » est aussi varié qu'abondant : λαλέω [24x], γλώσσα [15x], προφητεύω [8x], προσεύχομαι [5x], προφήτης [4x], λόγος [4x], διερμηνεύω [3x], προφητεία [2x], ἑτερόγλωσσος, λέγω [2x], ἀποκάλυψις [2x], διδαχή [2x], εὐχαριστέω [2x], ψάλλω [2x], ἐρμηνεία, διερμηνευτής, εὐχαριστία, ψαλμός, ἀποκαλύπτω, γινώσκω, εὐλογέω, ἀπαγγέλλω. Presque chaque verset de ce chapitre (32/40) en contient au moins un, certains en comportant même jusqu'à sept. On parle à Dieu et on parle aux hommes. Même les femmes parlent en violation flagrante des normes appliquées à l'époque dans les assemblées des saints ! La

situation à Corinthe est à un tel point que Gignac la qualifie « d'une vie qui explose dans toutes les directions²¹⁵ ». D'un côté, cette explosion illustre un problème d'articulation entre les divers et multiples dons spirituels dans la communauté de Corinthe, et de l'autre, elle témoigne de l'importance de la parole pour l'édification ecclésiale. Paul donne alors nombre de directives en vue d'encadrer les activités cultuelles et de réguler les droits de paroles. Son argumentation montre que nul ne détient le monopole de la parole dans la communauté. Lorsque l'Église se réunit, chaque croyant a le privilège de faire circuler la parole selon ses dons spirituels : chacun peut proposer « un chant, un enseignement, une révélation, une langue, une interprétation » (v. 26). Paul lui-même, en tant que croyant et ministre de la Parole, vient souvent en assemblée avec « une révélation, une connaissance, une prophétie, un enseignement » (v. 6). Chacun des croyants a reçu un don spirituel et il peut l'exercer, mais dans l'ordre, à tour de rôle et uniquement pour l'édification. Par conséquent, lorsque l'Église s'assemble, les prières et les chants élevés *vers* Dieu avec l'intelligence sont préférables à ceux qui sont prononcés avec l'esprit, dans une langue inintelligible, qui doit alors être interprétée. Chaque fois qu'une prophétie reçue *de* Dieu est communiquée à l'assemblée, elle doit être discernée. Nous avons démontré à la sous-section 3.3.6 que les apôtres, prophètes et docteurs sont des ministres de la Parole et que leur fonction consiste à proposer à l'assemblée, chaque fois qu'elle se réunit, des paroles *de la part* et *sur* Dieu. Dans la présente sous-section, Paul souligne qu'« un enseignement doit se faire pour l'édification » (v. 26). À la suite de Gignac, nous pouvons schématiser la circulation de la parole comme montré sur la figure 18.

²¹⁵ A. GIGNAC, « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des faux-amis ? », 2009, 17, 139-162.

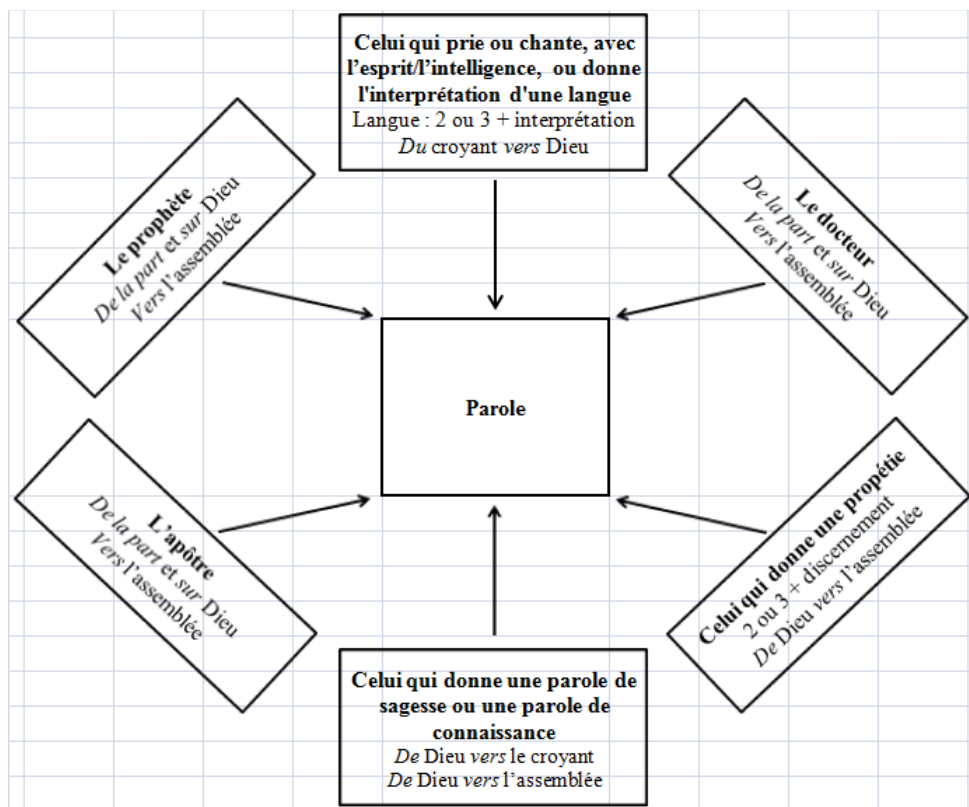


Figure 18. Circulation de la parole lorsque l'Église se réunit en assemblée selon 1 Co 12–14

3.3.15. *Peroratio* (1 Co 14,36-40)

36 Ou la parole de Dieu est-elle sortie de chez vous, ou est-elle parvenue à vous seuls ?
37 Si quelqu'un croit être prophète ou spirituel, qu'il reconnaisse que les choses que je vous ai écrites sont un commandement du Seigneur. **38** Mais si quelqu'un l'ignore, il est ignoré.
39 Ainsi donc, [mes] frères, désirez²¹⁶ ardemment de prophétiser, et n'empêchez²¹⁷ pas de parler en langues. **40** Mais que toutes choses se fassent²¹⁸ de manière décente et avec ordre.

La *peroratio* résume l'argumentation et cherche à éveiller chez l'auditoire des sentiments favorables à la thèse défendue (*Rhetorica ad Herennium* 2.30.47). La conclusion

²¹⁶ L'impératif suggère que les frères « doivent désirer de prophétiser ».

²¹⁷ L'impératif suggère que les frères « ne doivent pas empêcher de parler en langues ».

²¹⁸ Même commentaire que la note 186 : « toutes choses doivent se faire ».

générale de l'unité 1 Co 12–14, soit 14,36-40, peut être considérée comme la *peroratio*²¹⁹, car non seulement Paul y récapitule l'ensemble de son discours, mais aussi il cherche manifestement à toucher les sentiments de l'auditoire dans cette sous-section. D'une part, la connexion établie avec le champ lexical de la « Parole » entre 14,36 (λόγος τοῦ θεοῦ) et 14,37 (κυρίου ἐντολή), celle établie avec le champ lexical de la « connaissance » entre 14,37 (ἐπιγνωσκέτω) et 14,38 (ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται), la liaison grammaticale faite entre 14,38 et 14,39 par la conjonction de subordination ὥστε (ainsi), et celle faite entre 14,39 et 14,40 par la conjonction de coordination δέ (mais) donnent à 14,36-40 sa cohésion en tant que *peroratio*. D'autre part, il y a une correspondance entre 14,36-40 et 12,1-3 (l'*exordium*) comme le montrent l'inclusion littéraire formée de la répétition des mots πνευματικῶν ... ἀδελφοί, ... ὑμεῖς ἀγνοεῖν en 12,1 et des mots similaires πνευματικός ... ὑμῖν ... ἀγνοεῖ ... ἀδελφοί en 14,37-39, et la connexion établie par le champ lexical de la « connaissance » entre les versets 12,1-3 (ἀγνοεῖν, οἴδατε, γνωρίζω) et les versets 14,37-38 (ἐπιγνωσκέτω, ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται).

En 14,36-38, Paul entame la péroraison en versant directement dans un langage chargé d'émotion et de critique à l'endroit de toute personne réfractaire. À ce point, le style de son discours change d'une manière abrupte en posant deux questions rhétoriques à l'auditoire : La parole de Dieu est-elle sortie de chez vous (plutôt que de Jérusalem) ? Ou est-ce à vous seuls (plutôt qu'à toutes les Églises) qu'elle est parvenue ? (14,36). Ces questions appelant des réponses négatives ne pouvaient que susciter en eux une vive émotion. Aux v. 37-38, Paul met

²¹⁹ Pour Smit, Masalles et Jacon, 1 Co 14,37-40 est la *peroratio*. Voir J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric*, 1993 p. 227-230. V. MASALLES, *Profecía en la Asamblea Cristiana*, 2001, p. 136. C. JACON, *La sagesse du discours*, Genève, 2006, p. 291. Leurs observations structurales appuient globalement nos propres observations. Cependant, les indices littéraires plaident pour le rattachement du v. 36 à 1 Co 14,37-40.

dans la balance toute l'autorité dont il se sait investi pour trancher le débat. Il renforce ses instructions par un *ethos* du messenger du Seigneur. Il déclare que celui qui est spirituel doit aussi accepter ses instructions. Cela fait écho au *critère christologique de la spiritualité* qu'il a déjà énoncé dans l'*exordium* (12,1-3). En effet, de la même manière que l'homme spirituel, c'est-à-dire celui qui a l'Esprit de Dieu, accepte Jésus comme Seigneur (Κύριος Ἰησοῦς, 12,3), celui qui est vraiment spirituel doit aussi reconnaître le mandat reçu par Paul de la part du Seigneur : κυρίου ἐστὶν ἐντολή (14,37). D'autant plus que la reconnaissance du croyant corinthien par Dieu dépend de son acceptation de l'enseignement de Paul. Car quiconque l'ignore est lui-même ignoré (εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται, 14,38). Quoiqu'il soit possible de considérer Paul lui-même ou l'Église comme l'agent grammatical du verbe ἀγνοεῖται, c'est vraisemblablement le Seigneur qui ignore celui qui ignore son commandement²²⁰. Le fait que le Seigneur choisisse de parler un langage incompréhensible aux infidèles qui ne lui obéissent pas (14,21) peut être interprété comme un signe qu'il les ignore. Cette sous-section montre donc un *ethos* de messenger et un *pathos* de rejet visant l'acceptation des directives de Paul. D'une part, Paul se fait un porte-parole du Seigneur qui transmet des instructions divines. Et d'autre part, il suscite chez quiconque n'est pas disposé à recevoir entièrement son enseignement, tel un commandement du Seigneur, un sentiment de rejet de la part de Dieu.

En 14,39-40, Paul conclut (ὥστε ἀδελφοί [μου]: Ainsi donc [mes] frères) son argumentation en la récapitulant et en formulant des exhortations finales. Tel qu'il a commencé le discours sur un ton amical (ἀδελφοί, 12,21), il le termine sur le même ton amical (ἀδελφοί

²²⁰ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 2014 (1988), p. 778.

μου, 14,39). Cette fois-ci, il ajoute le pronom personnel possessif μου dans le but d'attirer la sympathie de l'auditoire et de le rendre favorable à son enseignement. « It is clear that Paul wants the public meetings of the church to be conducted in a fitting and orderly way²²¹. » Parmi les choses qu'il souhaite le plus qu'elles soient retenues de son long discours (84 versets), il rappelle brièvement, sous forme de recommandations, trois points majeurs :

- Les croyants corinthiens doivent constamment désirer avec ardeur (ζηλοῦτε, impératif présent) le don de la prophétie (14,39a) parce qu'il édifie directement l'Église. Ce fut un élément essentiel de l'ensemble de la *probatio* (12,8-14,35).
- Les croyants corinthiens ne doivent en aucun cas empêcher (μὴ κωλύετε, impératif présent) l'exercice du don des langues (14,39b). Après une telle rhétorique de correction qui a paru, à maintes reprises, défavorable au λαλεῖν γλώσσαις au profit de la προφητεία, ce point s'avère important pour prévenir tout malentendu potentiel des *probationes* 7-9 (14,2-35). Paul ne rejette pas le parler en langues qui sert à l'édification personnelle, mais aussi à l'édification de la communauté lorsqu'il est interprété.
- Toutes choses doivent toujours se faire (γινέσθω, impératif présent) par les croyants corinthiens de manière décente et avec ordre (14,40). La parallèle entre le v. 40 : « πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω » et le v. 26 : « πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω » établit une correspondance entre l'expression « de manière décente et avec ordre » et l'expression « pour l'édification ». D'une part, la formule εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν

²²¹ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 1987, p. 134-135.

rappelle de faire toutes choses en vue de l'édification de la communauté, le point majeur des *probationes* 7-9 (14,2-35). Elle rappelle d'autre part, la nécessité de l'harmonie développée dans les *probationes* 1-3 (12,8-30), mais aussi l'importance de l'amour discutée dans les *probationes* 4-6 (13,1-13).

Tableau 25. Structure argumentative de 1 Co 14,36-40

14,36-40	<i>Peroratio</i>
14,36-38	Éveil de sentiments favorables chez l'auditoire par un <i>ethos</i> de porte-parole du Seigneur et par un <i>pathos</i> de rejet de la part du Seigneur
14,39-40	Récapitulation et exhortations finales

3.3.16. Récapitulatif de la structure rhétorique de 1 Co 12–14

Un résumé de la *dispositio* de 1 Co 12–14 est présenté dans le tableau 26.

Tableau 26. Structure rhétorique de 1 Co 12–14

12,1-3	<i>Exordium</i>
12,1	Éveil de l'attention de l'auditoire par un <i>pathos</i> de la connaissance, par un <i>ethos</i> de l'expert et par l'annonce du thème
12,2-3	Préparation de l'esprit de l'auditoire par un contraste entre leur ancien statut spirituel (païen/non-croyant) et le nouveau (chrétien/croyant) et par une distinction entre ce qui est de l'Esprit et ce qui ne l'est pas
12,4-6	<i>Narratio</i> : Unité de Dieu dans la diversité des dons spirituels
12,7	<i>Propositio</i> : À chacun un don spirituel pour l'utilité commune
12,8-11	<i>Probatio 1</i> : Unité de l'Esprit dans la diversité des dons spirituels
12,8	Aux uns et aux autres des dons liés à la parole par le même Esprit
12,9-10	Aux uns et aux autres des dons liés au miracle par le même Esprit
12,10	Aux uns et aux autres des dons liés aux langues par le même Esprit
12,11	Le même Esprit distribue comme il veut les dons à chacun individuellement
12,12-27	<i>Probatio 2</i> : Analogie de l'unité du corps humain dans la diversité de ses membres avec l'unité du corps du Christ dans la diversité de ses membres
12,12	Présentation de l'analogie du corps humain avec le Christ
12,13	Justification de l'analogie du corps humain avec le Christ
12,14-26	Développement de l'analogie corporelle
12,27	Application de l'analogie du corporelle au corps du Christ
12,28-30	<i>Probatio 3</i> : Unité de l'Église de Dieu dans la diversité de ses fonctions
12,28	Dieu dispose comme il veut une diversité de fonctions ecclésiales dans l'Église
12,29-30	Les membres de l'Église assument une diversité de fonctions ecclésiales
12,31	<i>Subpropositio 1</i> : Voie par excellence des dons spirituels

13,1-3	Probatio 4 : Unité de fondement dans la diversité des dons spirituels
13,1	Sans l'amour, les langues ne sont d'aucune utilité
13,2	Sans l'amour, la prophétie, la connaissance et la foi ne sont d'aucune utilité
13,3	Sans l'amour, la libéralité et le sacrifice de soi ne sont d'aucune utilité
13,4-7	Probatio 5 : Unité de l'amour dans la diversification de ses vertus
13,4a	L'amour englobe la patience, la bonté
13,4b-6	L'amour exclut l'envie, la vantardise, l'arrogance, la disgrâce, l'égoïsme, la colère, la rancune, l'injustice
13,7	L'amour englobe la vérité, la protection, la confiance, l'espérance, l'endurance
13,8-13	Probatio 6 : Unicité de la suprématie de l'amour sur les choses spirituelles
13,8	L'amour est éternel, mais les dons spirituels sont temporaires
13,9-12	Quand ce qui est parfait sera venu ce qui est partiel sera aboli
13,13	L'amour est la plus grande des choses qui demeurent
14,1	Subpropositio 2 : Édification de l'Église en tant que finalité des dons spirituels
14,2-19	Probatio 7 : Unité de finalité des dons spirituels dans une perspective d'édification des croyants
14,2-6	Les dons utiles à la communauté sont ceux qui édifient directement l'Église
14,7-13	Les dons qu'il faut rechercher sont ceux qui édifient directement l'Église
14,14-19	Le langage qu'il faut privilégier dans un contexte communautaire est celui qui édifie les autres
14,20-25	Probatio 8 : Unité de finalité des dons spirituels dans une perspective missionnaire
14,20-22	L'inintelligibilité des langues est un signe qui caractérise les non-croyants et l'intelligibilité de la prophétie un signe qui caractérise les croyants
14,23	Les langues incompréhensibles peuvent être interprétées comme des actes de folie par les non-croyants
14,24-25	La prophétie manifeste la présence du Dieu dans l'Église et peut conduire les non-croyants à la repentance
14,26-35	Probatio 9 : Unité de finalité des fonctions ecclésiales dans une perspective d'édification de l'Église
14,26	L'unique finalité qu'il faut poursuivre dans un contexte communautaire est l'édification de l'Église
14,27-28	Les règles pour l'exercice du don des langues dans un contexte communautaire
14,29-32	Les règles pour l'exercice du don de prophétie dans un contexte communautaire
14,33-35	Application de ces règles aux femmes qui exercent le don des langues et celui de la prophétie d'une manière qui trouble l'ordre et la paix dans la communauté
14,36-40	Peroratio
14,36-38	Éveil de sentiments favorables chez l'auditoire par un <i>ethos</i> de porte-parole du Seigneur et par un <i>pathos</i> de rejet de la part du Seigneur
14,39-40	Récapitulation et exhortations finales

3.3.17. Genre rhétorique de 1 Co 12–14

Le genre de l'unité argumentative 1 Co 12–14 est identifié diversement selon les auteurs. Pour Standaert, le discours de 1 Co 12–14 est essentiellement délibératif – « it is a matter of giving counsel, of persuading or dissuading the addressees in the performance of such and such an action²²² » –, mais l'amplification produite par l'*analogie* corporelle au chapitre 12 et l'éloge fait sur l'amour au chapitre 13 montrent qu'une grande partie de cet exposé sur les dons spirituels est démonstrative (épidictique). Cet auteur suggère donc que l'argumentation de 1 Co 12–14 est à la fois délibérative et épidictique. Selon Smit, le chapitre 12 est délibératif parce qu'il répond à un critère d'utilité qu'il voit, par exemple, dans la présence de τό συμφέρον en 12,7. Le chapitre 14 aussi est délibératif en raison de l'accent mis sur l'édification de l'Église, ce qui, selon Smit, satisfait au critère d'utilité. Et le chapitre 13 appartient au genre démonstratif en raison de la présence de nombre de figures de style telles que les trois affirmations conditionnelles en 13,1-3, la série de quinze verbes ayant le même sujet grammatical en 13,4-7 et les quatre propositions temporelles en 13,11-12. Smit justifie cette position par le fait que : « a frequent use of conspicuous figures of style accordingly distinguishes the demonstrative genre from the other ones²²³ ». Mitchell soutient que 1 Co 12–14, et même toute la lettre de 1 Co, doit être considérée comme une rhétorique délibérative. Elle déduit d'un travail laborieux, à partir de manuels anciens de rhétorique, que « the arrangement of 1 Corinthians conforms to expectations for deliberative discourse²²⁴ ». Puisque 1 Co 12–14

²²² B. STANDAERT, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », 1983, p. 25-26 (note 5).

²²³ J. SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », 1993, p. 223-227.

²²⁴ M. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 1991, p. 1, 267 (note 452).

est un argument au sein d'une composition plus large et, selon Mitchell, ne peut pas être analysé séparément, cette unité fait donc partie du genre délibératif.

Cependant, il nous semble que les deux catégories de genre délibératif et épideictique ne caractérisent pas suffisamment 1 Co 12–14. D'une part, le fait que Paul ait écrit la lettre en réponse à des questions posées par les Corinthiens²²⁵ indique que ce texte possède avant tout un caractère didactique. Le premier verset de l'introduction : « Au sujet des dons spirituels, frères, je ne veux pas que vous soyez ignorants » (12,1), suggère de considérer au moins le développement du chapitre 12 comme didactique. De même, la connexion établie avec le champ lexical de la « connaissance » entre l'*exordium* (ἀγνοεῖν ... οἶδατε ... γνωρίζω, 12,1-3) et la *peroratio* (ἐπιγινωσκέτω ... ἀγνοεῖ ... ἀγνοεῖται, 14,37-38), mais aussi l'objectif explicite du chapitre 13 : instruire (καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι, 12,31), prouvent que l'idée de la « connaissance » ou de l'« ignorance » au sujet des dons spirituels est très importante dans l'unité 1 Co 12–14. L'apôtre utilise certes des outils de la rhétorique, mais son objectif est beaucoup plus d'instruire les Corinthiens que de les convaincre. D'autre part, la comparaison faite entre l'amour et les charismes des langues, de la prophétie, de la connaissance et de la foi (13,1.2.8.9) suggère que 1 Co 13 a un certain caractère argumentatif dans la présentation de l'éloge sur l'amour. Paul ne fait pas juste un panégyrique de l'amour, mais il veut élargir la perspective des Corinthiens sur les dons spirituels. Par conséquent, l'exposé de 13,4-7 peut être qualifié d'épideictique, mais le développement de 13,1-3.8-13 semble plutôt être du genre

²²⁵ Tel que nous l'avons expliqué dans les discussions sur le contexte rédactionnel et la situation rhétorique de 1 Co et sur l'unité rhétorique de 1 Co 12–14, Paul a écrit la lettre de 1 Co pour répondre à des questions qui lui ont été adressées par les Corinthiens et pour corriger des situations qui lui ont été rapportées par diverses sources. Nombre de sections commencent par περὶ (au sujet de), se référant aux questions des Corinthiens (1 Co 7,1.25 ; 8,1 ; 12,1 ; 16,1.12).

délibératif. Par ailleurs, les versets 14,26-40 comportent nombre de directives précises que l'on ne peut classer parmi les genres rhétoriques classiques (juridique, délibératif, épideictique). On ne peut ne pas tenir compte du fait que le verset 14,26 : « Qu'est ce qu'il faut faire donc, frères ? Lorsque vous vous assemblez... que toutes choses se fassent pour l'édification », introduise une série de règles qui ne laissent aucune place à la délibération. Autrement dit, l'unité 1 Co 12–14 est en partie du genre épideictique, en partie du genre délibératif, mais il a par-dessus tout un caractère didactique et exhortatif. Aletti a montré à suffisance combien il est difficile de réduire les lettres pauliniennes à un seul des trois genres rhétoriques discursifs²²⁶. L'apôtre Paul vise avant tout à transmettre des connaissances à son auditoire.

3.4. Dons spirituels et édification ecclésiale en 1 Co 12–14 : une synthèse

Paul commence 1 Co 12–14 avec le vocable *πνευματικῶν* (12.1) et il le termine avec *πνευματικός* (14.37). L'unité rhétorique est incluse entre l'*exordium* (12,1-3) et la *peroratio* (14,36-40) par la répétition des mots *πνευματικῶν ... ἀδελφοί, ... ὑμᾶς ἀγνοεῖν* en 12,1 et *πνευματικός ... ὑμῖν ... ἀγνοεῖ ... ἀδελφοί* en 14,37-39, les deux bornes étant connectées par le champ lexical de la « connaissance » : *ἀγνοεῖν, οἶδατε, γνωρίζω* (12,1-3) et *ἐπιγινωσκέτω, ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται* (14,37-38). Les indices littéraires sont clairs : en 1 Co 12–14, Paul transmet aux « frères » de Corinthe un enseignement essentiel sur les dons spirituels. Son discours comporte trois sections principales. La première couvre 12,4-30 et se distingue des deux autres sections par l'antithèse diversité/unité. La deuxième comprend 12,31–13,13 et est caractérisée

²²⁶ J.-N. ALETTI, « Paul et la rhétorique », In : *Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 1996, p. 27-50.

par le terme amour. La troisième section s'étend à 14,1-36 et est contrôlée par le mot-clé édification. Les enseignements majeurs suivants, qui se dégagent de notre analyse, serviront de base pour la construction d'un modèle d'édification ecclésiale au chapitre VI :

- Lorsqu'un individu se convertit à la foi chrétienne, l'Esprit l'intègre au corps du Christ. Les croyants de toute communauté chrétienne forment le corps de Christ. Tous en sont membres, chacun pour sa part. Nonobstant leur grand nombre et leur grande diversité, ils participent tous d'un même ensemble. Aucun membre n'est plus important qu'un autre, mais chacun d'eux occupe une place particulière et détient une fonction spécifique qui représente une part singulière de l'unité fonctionnelle qu'est l'Église.
- L'édification ecclésiale se fait au moyen des dons spirituels. La manifestation de l'Esprit est donnée à chaque croyant individuellement et lui permet d'apporter sa pierre à l'édifice. Quand l'Église se réunit, chacun a la possibilité de participer à la vie de la communauté en mettant son don spirituel au service des autres.
- Il existe une diversité de dons spirituels qui se distinguent en trois catégories de dons selon le type de besoin auquel ils répondent : les charismes (exemples : parole de sagesse, parole de connaissance, foi, guérisons, miracles, prophétie, discernements d'esprits, langues, interprétation des langues), les ministères (exemples : apôtre, prophète, docteur) et les opérations (exemples : administrations, aides).
- L'Église est dotée d'une structure organique au sein de laquelle le rôle de chaque croyant est d'édifier les autres, au moyen de son charisme, sur une base occasionnelle selon que l'Esprit l'inspire, par exemple, par une révélation, par une connaissance, par

une prophétie, par un psaume, par une langue, par une interprétation. Certains croyants, tels que les apôtres, les prophètes et les docteurs, sont appelés et établis pour des ministères de la prédication et de l'enseignement de la Parole de Dieu. Et d'autres croyants, tels que ceux qui ont le don d'administration, sont reconnus et établis pour des opérations précises de direction et de coordination des activités de l'Église.

- L'action synergique des ministres de la Parole, chacun dans son style propre, permet aux croyants de croître jusqu'à parvenir à un niveau où ils discernent et exercent à leur tour leurs dons spirituels (charismes, opérations et ministères).
- Dans la vie de l'Église, l'exercice des dons spirituels est soumis à des critères :
 1. *Le critère christologique de la spiritualité* (12,3) : une manifestation de l'Esprit de Dieu est authentifiée par son contenu qui glorifie le Seigneur. Tout ce qui détourne les croyants de cela peut les éloigner du Christ pour une fascination plus grande des activités spirituelles comme des fins en soi, à l'instar des païens.
 2. *Le critère de l'utilité commune* (13,1-3 ; 16,14) : pour être utiles à la communauté, les dons spirituels doivent être mis en œuvre sur la base fondamentale de l'amour. C'est la voie par excellence qui permet d'articuler la multitude des charismes, des ministères et des opérations dans le contexte ecclésial – communautaire pluriel.
 3. *Le critère de l'édification de l'Église* (14,12.26.40) : quand la communauté se réunit en assemblée, l'exercice d'un don spirituel doit se faire uniquement pour l'édification de l'Église entière, et non pas pour celle du récipiendaire lui-même.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE EXÉGÉTIQUE D'ÉPHÉSIENS 4,1-16

Nous avons effectué une analyse rhétorique de 1 Co 12–14 dans la première partie. Nous y avons démontré la *dispositio* du texte ainsi que les mécanismes de son argumentation. Dans cette deuxième partie, nous tâchons de faire une analyse rhétorique d'Ép 4,1-16.

Chapitre IV - Contexte et situation rhétorique d'Ép

4.1. Le contexte rédactionnel d'Ép

Selon l'approche traditionnelle, Ép est une lettre paulinienne authentique. Cependant, on distingue dans la recherche actuelle quatre écoles de pensée. Certains experts considèrent Paul comme l'auteur¹, d'autres rejettent la paternité paulinienne², d'autres encore pensent que Paul est le responsable d'un texte originel bonifié par un autre rédacteur³, d'autres enfin soutiennent que les données sont insuffisantes pour trancher⁴. Dans ce dernier groupe se trouve Markus Barth qui, tout en reconnaissant les forces des autres points de vue, a très bien démontré que les données actuelles appuient plus l'authenticité d'Ép et encouragent le lecteur à l'interpréter sur la base de son origine paulinienne⁵. La lettre se présente dès l'introduction comme une œuvre de l'apôtre Paul (1,1), puis le confirme dans le corps de la lettre par le « moi Paul, prisonnier de Jésus-Christ » (3,1 ; 4,1). L'Église ancienne paraît n'avoir jamais contesté sa canonicité. Ép était considérée comme une lettre de Paul par les Pères apostoliques tels qu'Ignace d'Antioche, Polycarpe, Clément de Rome, Hermas. Sa structure correspond à celle des lettres incontestées de Paul⁶. Les parallèles les plus proches de la plupart des thèmes d'Ép se trouvent dans ces épîtres dites authentiques. Et même s'il y a un écart entre Ép et les autres

¹ Par exemple A. van ROON, *The Authenticity of Ephesians*, Leiden, E. J. Brill, 1974, 449 p.

² Par exemple R. SCHNACKENBURG, *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*, Edinburgh, T&T Clark, 2001 (1991), 356 p.

³ Par exemple J. MUDDIMAN, *The Epistle to the Ephesians*, London, A&C Black, 2006 (2001), 356 p.

⁴ Par exemple, H. J. CADBURY, « The Dilemma of Ephesians », *New Testament Studies*, 1959, 5, p. 91-102.

⁵ M. BARTH, *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3*, New York, Doubleday, 1974, p. 41.

⁶ Sept lettres pauliniennes sont considérées authentiques par les critiques : 1 Th ; 1-2 Co ; Ph ; Ga ; Rm ; Phm.

lettres de Paul au niveau de l'usage des mots⁷, son vocabulaire comporte une bonne part du langage paulinien. Nous convenons avec Carson et Moo que « cette lettre contient [...] des enseignements pauliniens⁸ ».

À en croire Luc, Paul a jeté vraisemblablement les fondements d'une Église lors d'une première visite à Éphèse après son premier séjour à Corinthe (cf. Ac 18,19-20). Il y est retourné plus tard et y a séjourné deux années durant lesquelles la Parole de Dieu a été répandue dans toute la province d'Asie (cf. Ac 19,10). L'apôtre a affirmé lui-même dans sa première épître aux Corinthiens qu'il a connu un ministère très fructueux à Éphèse (cf. 1 Co 16,8-9). Mais Paul dut quitter Éphèse à la suite d'une émeute populaire excitée contre lui et ses compagnons par des fabricants de temples d'Artémis qui voyaient leur industrie en péril en raison du progrès de l'Évangile. Arrivé à Milet, il fit venir auprès de lui les presbytres de l'Église d'Éphèse auxquels il adressa un vibrant discours d'adieu (cf. Ac 20,17-38). De là, Paul connut un long périple qui l'amena à Jérusalem, puis à Césarée et enfin à Rome, dans les chaînes (cf. Ac 21–28).

Si nous considérons les allusions épistolaires d'un lieu de composition d'Ép en prison (3,1 ; 4,1 ; 6,20), cela expliquerait les nouveaux développements par rapport aux lettres antérieures de l'apôtre et rendrait plausible l'authenticité. Lors de son emprisonnement à

⁷ Sur ce point, Reynier résume bien les arguments des partisans de la non authenticité paulinienne. (1) Ép comporte plus de verbes que de substantifs ; (2) Ép compte une quarantaine de *hapax logomena*, des termes employés une seule fois dans l'ensemble de N. T. ; (3) Il y a absence de certains mots typiquement paulinien, plus particulièrement des mots du champ lexical de la « justification » : *dikaioun, dikaiôma, dikaiôs, dikaiôsis* ; (4) Ép semble préférer des synonymes aux termes pauliniens. Par exemple, *diabolos* au lieu de *satanas* ; (5) Le style d'Ép est différent, avec un usage remarquable des particules et de formes imbriquées les unes dans les autres. Voir C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, Paris, Cerf, 2004, p. 28-33. Qu'un auteur ait utilisé le nom de Paul pour se recommander de son autorité apostolique, cela est possible. Mais le changement de vocabulaire et de style n'implique pas nécessairement le changement d'auteur. Un auteur peut évoluer dans son langage et sa rhétorique au point d'adopter un vocabulaire et un style différents si la situation le requiert. Le traitement de la justification entre Ga et Rm montre comment Paul peut adapter un thème donné en fonction des circonstances.

⁸ D. A. CARSON ; D. J. MOO, *Introduction au Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2007, p. 446.

Rome, et donc vers la fin de sa vie, Paul aurait perçu dans l'Église le besoin d'un enseignement supplémentaire sur quelques aspects importants de la foi et il aurait écrit une lettre encyclique générale, probablement au début des années 60 apr. J.-C. Il y a lieu de penser que, quoique la lettre soit adressée aux seuls Éphésiens⁹, elle aurait été destinée aux Églises de la province sénatoriale d'Asie Mineure dont Éphèse était la capitale¹⁰. Ceci expliquerait pourquoi cette lettre n'est pas encrée dans la vie d'une communauté donnée et ne comporte pas ces allusions et salutations personnelles présentes dans la plupart des épîtres incontestées, et auxquelles l'on devait s'attendre dans une lettre adressée à une Église aussi connue de Paul que l'était celle d'Éphèse. Les communautés d'Asie Mineure étaient multiculturelles (2,1-22 ; cf. Ac 19,10)¹¹. C'est du moins ce qui ressort des passages clés qui mettent en relief le fil de la pensée de Paul. Il explique que, conformément au dessein éternel de Dieu, Christ a unifié Israël et le monde païen au sein de l'Église (1,10 ; 2.6.14-22 ; 3.6). D'une part, les chrétiens issus de milieux païens avaient leur arrière-plan religieux très influencé par des cultes mystiques associés à la magie et aux pouvoirs démoniaques (2,1-2.11-13 ; 5,8). D'autre part, les croyants issus de milieux juifs avaient leur arrière-plan religieux et culturel ancré dans la Torah et dans diverses traditions juives (2,11). En outre, il semble que les premiers Juifs convertis au christianisme avaient tendance à se montrer exclusifs et à vivre en marge de leurs frères d'origine païenne. Ils se disent circoncis et traitent les païens d'incirconcis (2,11). Paul rappelle à ces croyants que, désormais, ils forment ensemble un édifice/habitation de Dieu qui doit être bien coordonné

⁹ Par une *synecdoque*, procédé qui consiste à désigner un objet par le nom d'un autre en donnant à ce nom un sens plus large ou plus restreint qu'il ne comporte habituellement. Ici, toute la province d'Asie Mineure est désignée par sa capitale Éphèse. Voir la définition de cette figure de style chez C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 88-89.

¹⁰ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 87.

¹¹ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 43.

pour s'accroître (2,20-22), un seul corps qui doit être bien coordonné pour pouvoir croître (3,6 ; 4,4.12.16). Il est possible que ce soit une telle situation latente de syncrétisme, de divisions et de désorganisation dans la jeune Église d'Asie Mineure que Paul a perçue et qui l'a amené à rédiger cette lettre circulaire que nous appelons Éphésiens.

En bref, nous considérons que l'épître aux Éphésiens est paulinienne, à cause des raisons que nous avons mentionnées. Son occasion est la rédaction d'une lettre encyclique générale que Paul adresse aux églises de la province d'Asie Mineure, face à sa perception d'une situation latente de divisions et de désorganisation dans les communautés et, donc, d'un besoin d'enseignement sur la vie ecclésiale. Toutefois, puisque l'analyse rhétorique s'élabore avant tout à partir des indices fournis par le texte et qui construisent un orateur et un auditoire encodés, le nom « Paul » désigne l'énonciateur qui argumente pour façonner l'identité d'une communauté.

4.2. Le contexte socioculturel d'Ép

La ville antique d'Éphèse, qui était la capitale de la province sénatoriale d'Asie Mineure, avait la réputation d'être un centre des pratiques magiques et de divers cultes, en particulier celui de la déesse Artémis. « The influence of the cult of Artemis extended beyond the religious sphere to the civic, economic, and cultural life of the city¹². » Le fait que Paul parle beaucoup, dans cette lettre plus que dans tous ses autres écrits, des forces démoniaques : « les dominations et les autorités dans les lieux célestes » (1,21 ; 2,2 ; 6,12), et qu'il exhorte ses

¹² P. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2007, p. 19.

auditeurs à ne pas prendre « part aux œuvres infructueuses des ténèbres » (5,11), suggère que l'environnement religieux dans lequel vivaient les chrétiens d'Asie Mineure était dominé par l'idolâtrie, la magie et les œuvres démoniaques.

Éphèse était également un centre important de culte impérial. « Worship of the emperor and his family, particularly of Augustus, was a prominent feature of life at all societal levels in Asia during the latter half of the first century¹³. » Le culte des souverains manifeste le patriotisme de ceux qui le rendent. Il est considéré comme un signe de loyalisme du peuple. Ces tendances sont exploitées par l'empereur romain pour ancrer le loyalisme et le patriotisme politiques. Si tous les citoyens rendent un culte au souverain, cela cimenterait leur unité¹⁴. Les choses ont commencé avec Jules César qui reçut après sa mort (15 mars 44 av. J.-C.) le titre de « divin César ». Mais c'est César Auguste (27 av. J.-C.-14 apr. J.-C.) qui a véritablement modelé l'empire romain et le culte impérial. Les provinces d'Asie lui ont d'abord donné le titre de « sauveur » (σωτήρ) et « fils des dieux » (υἱὸς θεοῦ). Ensuite, on a commencé à lui construire des autels. À sa mort, le Sénat lui décerne l'*Apotheosis* (la déification)¹⁵. Les successeurs d'Auguste favorisent ce culte et son développement, certains plus que d'autres. Caligula (37-41 apr. J.-C.) et Néron (54-68 apr. J.-C.) n'ont pas hésité, de leur vivant, à se considérer comme des dieux. À partir de là, se met en place un véritable culte impérial. Des fêtes annuelles en l'honneur de l'empereur avaient lieu autour des temples avec des sacrifices,

¹³ F. THIELMAN, *Ephesians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010, p. 21.

¹⁴ Le culte impérial contribue à unir les diverses populations du vaste empire romain autour d'une pratique qu'elles ont en commun. C'est une pratique que les démagogues ont toujours utilisé dans l'histoire de l'humanité.

¹⁵ Action de déifier, de placer un homme au rang des dieux. César est donc classé au rang des immortels. Il est paradoxal qu'il faille attendre le moment de sa mort pour le mettre au rang des immortels.

des chants et des célébrations à travers tout l'empire. Les titres de « sauveur » (σωτήρ) et « seigneur » (κύριος) étaient fréquemment donnés à l'empereur romain. Or, dans l'Église primitive ce sont les deux titres par lesquels les croyants se rapportaient à Jésus plus qu'à aucun autre¹⁶. Il en résultait une véritable opposition entre Jésus et l'empereur, un conflit direct entre la loyauté envers le Christ et la loyauté à l'empereur. Quand Paul déclare à son auditoire que Dieu a donné la supériorité au Christ sur toute autorité et sur tout nom aussi bien dans ce siècle-ci que dans le siècle à venir (1,21-22), il fait sans doute le lien entre les divinités locales et les membres des familles impériales déifiés. Et lorsqu'il ajoute que Dieu administre les temps et réunit toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre en Christ (1,10), Paul voulait faire comprendre à son auditoire que c'est le Christ, et non l'empereur romain ni les membres de sa famille, qui est le Seigneur de tous les temps tant dans les cieux que sur la terre.

En somme, nous retenons que le contexte socioculturel d'Ép est celui d'un environnement où dominent pratiques magiques, culte des dieux et culte impérial.

4.3. La situation rhétorique - L'image encodée de l'auditoire d'Ép

4.3.1. L'impératif rhétorique d'Ép

En dépit du fait que certains experts soutiennent que cette lettre ne vise aucun but précis¹⁷ et que d'autres affirment que l'intention de son auteur ne peut être connue avec

¹⁶ La confession fondamentale de l'Église primitive était « Jésus le Christ est Seigneur ». Le symbole du poisson, ιχθύς en grec, a été adopté par les chrétiens parce que ce mot forme l'anagramme de l'expression Ἰησοῦς Χριστός θεοῦ υἱός σωτήρ « Jésus Christ Fils de Dieu sauveur ».

¹⁷ Voir par exemple J. MUDDIMAN, *The Epistle to the Ephesians*, 2006 (2001), p. 20.

certitude¹⁸, diverses hypothèses sur la situation ecclésiale à laquelle l'épître de Paul aux Éphésiens serait censée répondre sont proposées par les chercheurs.

Certains auteurs, comme Arnold et Goulder, suggèrent qu'Ép est écrite pour aider la communauté destinataire à résister à des menaces ambiantes. Arnold soutient que la lettre est rédigée pour protéger la communauté contre l'emprise des croyances populaires¹⁹. Son hypothèse est basée sur le contexte de l'Asie Mineure et sur l'importance d'Éphèse en tant qu'un centre de pratiques magiques. Selon lui, les croyants se sentaient menacés par des forces spirituelles hostiles et Paul a perçu la nécessité de les rassurer que le Christ a la suprématie sur ces puissances. Il s'appuie principalement sur les passages où Paul mentionne des forces démoniaques et le combat spirituel auquel les chrétiens sont soumis (2,1-3 ; 6,10-20 et 3,14-21 selon la même lecture). Arnold a apporté une grande contribution, en ce sens qu'il a mis la lumière sur l'importance du thème du pouvoir en Ép. Cependant, il nous semble que cet auteur s'est exclusivement concentré sur un thème particulier. Ép traite également d'autres thèmes tels que l'unité des croyants, la vie chrétienne ou la vie familiale. Quand Paul décrit ses prières en faveur des Éphésiens (1,13-19 ; 3,14-19), il ne fait mention d'aucune menace particulière dont il demande à Dieu de les délivrer. De son côté, Goulder affirme que la lettre est commandée par les pressions de la propagande de certains docteurs visionnaires²⁰. Selon lui, Ép s'oppose aux prétentions de judéo-chrétiens qui recommandent diverses pratiques en vue d'expériences extatiques et de révélations spéciales. Il pense que Paul a senti la nécessité de

¹⁸ Voir par exemple R. R. JEAL, « Rhetorical Argumentation in the Letter to the Ephesians », In: *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*, Harrisburg, Trinity Press International, 2002, p. 312-213.

¹⁹ C. E. ARNOLD, *Ephesians: Power and Magic*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 51-105.

²⁰ M. D. GOULDER, « The Visionaries of Laodicea », *Journal for the Study of the New Testament*, 1991, 43, 15-39.

rappeler à la communauté que tous les chrétiens ont désormais accès à Dieu *en et avec* Christ. Il soutient que l'accent mis sur la révélation (ἀποκάλυψις) à travers Ép, et en particulier au 3,2-21, vise à répondre à ces judéo-chrétiens et à décourager leurs pratiques. Goulder a le mérite d'avoir signalé l'importance du phénomène visionnaire en Ép. Cependant, on trouve dans cette lettre très peu d'indices de polémique contre les faux docteurs (4,14). Il est également difficile d'imaginer que Paul désire décourager les visions alors même qu'il dépeint le Christ comme étant assis à la droite de Dieu, dans les lieux célestes (1,20), et les chrétiens assis en Christ dans ces mêmes lieux, et donc transportés des réalités terrestres aux réalités célestes (2,6). Paul a même prié pour que Dieu donne aux Éphésiens un esprit de sagesse et de révélation (πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως, 1,17).

D'autres auteurs comme Schnackenburg et Bouttier pensent qu'Ép est suscitée par des besoins internes particuliers de la communauté destinataire. Plus précisément, Schnackenburg suggère qu'un risque d'intolérance ou d'antisémitisme était réel dans l'Église d'Éphèse. Selon lui, les chrétiens d'origine juive seraient l'objet de dénigrement de la part de ceux d'origine païenne à tel point qu'il leur était devenu impossible de poursuivre leur style de vie basé sur la coutume juive. Et Paul aurait perçu la nécessité de souligner le rôle unificateur de l'Église comme lieu où est dépassée l'opposition juif/païen et où est accompli le plan éternel de Dieu pour le salut de l'humanité²¹. Bouttier aussi soutient que Paul a écrit Ép pour régler un antagonisme entre les chrétiens venus du judaïsme et les croyants issus du monde païen en montrant comment la proclamation d'une réconciliation universelle est déjà en germe dans

²¹ R. SCHNACKENBURG, *Epistle to the Ephesians: A Commentary*, Edinburgh, T&T Clark, 2001 (1991), p. 116-120.

l'Église²². Cependant, quoiqu'Ép rende compte de l'unification d'Israël et du monde païen au sein de l'Église, la lettre ne reflète aucun conflit précis entre judéo- et pagano-chrétiens dans la communauté chrétienne d'Éphèse. Même la section comportant les exhortations à l'unité (2,2-22) ne suggère aucun antagonisme parmi les destinataires de la lettre.

Pour notre part, nous constatons qu'aucun indice en Ép ne suggère qu'il s'agit d'une réponse à une situation particulière dans l'Église d'Éphèse. La dynamique de l'argumentation de Paul indique néanmoins que son objectif rhétorique était d'instruire les destinataires sur l'édification du corps ecclésial. D'une part, la prééminence de l'analogie Église/corps du Christ (σῶμα τοῦ Χριστοῦ) est unique à Ép²³. Et d'autre part, l'image d'une maison (οἶκος) ou d'un édifice (οἰκοδομή) porté par une dynamique de croissance (αὔξησις) vient se nouer à celle du corps. Dès le premier chapitre, Paul souligne que Dieu a donné le Christ pour tête de l'Église qui est son corps (1,22.23 ; repris en 5,23). Il explique que Christ a créé en lui-même, par la croix, une nouvelle humanité en réconciliant avec Dieu les Juifs et les païens en un seul σώματι (2,14-16 ; voir aussi 3,6 et 4,4). Les païens sont passés d'étrangers (πάροικοι) à gens de la maison (οἰκεῖοι) de Dieu (2,19), mais aussi ils sont devenus la maison elle-même, ayant été édifiés (ἐποικοδομηθέντες) sur le fondement des apôtres et des prophètes (2,20). Ils forment ainsi un édifice (οἰκοδομή) qui, bien coordonnée, croît (αὔξει) en Christ pour devenir un temple saint (2,21). Ils sont ainsi édifiés ensemble (συνοικοδομεῖσθε) pour devenir une habitation (κατοικητήριον) de Dieu (2,22). Paul prie donc le Père de fortifier ses auditeurs dans l'homme intérieur de sorte qu'ils soient remplis jusqu'à toute la plénitude de Dieu (3,14-19). Il

²² M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 46-47.

²³ Les images de la tête et du corps apparaissent en Ép 1,22-23 ; 2,16 ; 3,6 ; 4,4.12.15.16.25 et 5,23.30.

souligne également que le Seigneur a fait divers dons aux croyants en vue de l'édification (οικοδομή) du σώμα τοῦ Χριστοῦ (4,12), jusqu'à ce qu'ils parviennent à l'état d'homme mature, à la mesure de la taille de la plénitude du Christ (4,13), et que « nous croissons (αὐξήσωμεν) en toutes choses jusqu'à lui qui est la tête » (4,15). Tout le σώμα, bien coordonné, tire de lui l'accroissement (αὔξησιν) du σώμα pour sa propre οικοδομή dans l'amour, selon la force qui convient à chacun des membres (4,16.25.29).

Il devient clair que l'objectif rhétorique d'Ép est d'instruire les destinataires au sujet de l'édification du corps ecclésial et de les encourager à développer leur maturité spirituelle à l'image du Christ Seigneur. Paul a élaboré ce discours pour leur expliquer les outils et les mécanismes divins qui libèrent les automatismes de croissance.

4.3.2. Les entraves en Ép et les intentions de l'orateur

Pour que ses instructions sur l'édification du corps ecclésial soient efficaces, Paul doit faire face à un défi : celui de faire valoir son autorité pour parler de ces sujets. Une entrave majeure concerne le fait que les croyants de l'Asie Mineure (désignée dans la lettre par la capitale Éphèse) ne sont pas au fait du statut apostolique de Paul. Lui-même ne connaît la communauté à laquelle il écrit que par le témoignage d'autres personnes (1,15). Il n'est pas certain que son auditoire ait entendu parler de la grâce que Dieu lui a accordée (3,2).

Pour faire valoir son droit de parole, l'orateur se désigne Paul (1,1 ; 3,1) et revendique une autorité apostolique (1:1). « That his name is explicit in the epistle implies respect and

reverence by the recipients²⁴. » Paul se présente comme prisonnier et ministre de Jésus-Christ pour les païens (3,1.8). Ses tribulations contribuent à leur gloire (3,13). Il est ambassadeur messianique dans les chaînes (6,20). Paul est également dépositaire d'une révélation, celle du mystère caché de tous les temps et relatif à l'Église (3,3-12).

4.3.3. L'objet et la structure argumentative d'Ép

Le style même d'Ép, avec ses phrases enchevêtrées et l'amoncellement de constructions génitiales, ne semble pas favoriser l'émergence d'une structure claire. Pourtant, la lettre est généralement considérée comme ayant deux sections principales : une partie didactique ou dogmatique (chapitres 1–3) et une partie exhortative ou éthique (chapitres 4–6). Si la composition bipartite fait quasiment l'unanimité parmi les exégètes, la subdivision de ces deux parties et l'interprétation de leurs contenus sont divergentes. Certains auteurs proposent des subdivisions fondées sur des repères lexicographiques, d'autres cherchent à mettre en lumière des indices rhétoriques, d'autres encore choisissent des critères thématiques.

²⁴ E. D. MBENNAH, *The Mature Church: A Rhetorical-Critical Study of Ephesians 4:1-16*, Eugene, Wipf & Stock, 2013, p. 50.

A. Structure argumentative d'Ép proposée par Cameron

Cameron suggère une composition qu'il nomme *palistrophique*²⁵. Sa structure s'appuie exclusivement sur les phénomènes lexicographiques, les répétitions et les parallélismes. Il trouve des parallèles entre les différents passages et les disposent comme suit :

Tableau 27. Structure argumentative d'Ép selon Cameron

A	1:1-2
B	1:3-14/1:15-23
C	2:1-10/2:11-22
D	3:1-7/3:8-13
E	3:14-4:6/4:7-16
E'	4:17-19/4:20-24
D'	4:25-32/5:1-20
C'	5:21-24 (and 6:1-3//6:4)/5:25-33 (and 6:5-8//6:9)
B'	6:10-12/6:13-17
A'	6:23-24

Nous sommes d'accord avec Cameron qu'il y a des parallélismes concentriques en Ép, mais son approche fondée sur ces éléments lexicographiques ne permet pas de mettre en valeur la progression conceptuelle. En ce qui concerne la structure proposée elle-même, il est difficile de repérer des répétitions symptomatiques entre 3,14-4,6 et 4,7-16. De plus, les deux passages assument des fonctions opposées. Manifestement, 3,14-21 – des prières – clôt la première partie de la lettre, alors que 4,1-16 ouvre la deuxième. Il est impossible de rattacher 4,1-6, qui introduit la partie exhortative, à 3,14-21 qui conclut la partie dogmatique.

²⁵ Cameron entend par le terme *palistrophique* une composition récurrente autour d'un vocable qui est sans correspondant. Il divise la lettre entière en huit paires de groupes parallèles, enfermé dans un chiasme. Voir P. S. CAMERON, « The Structure of Ephesians », *Filologia Neotestamentaria*, 1990, 3, 5, 3-17 (note 1).

B. Structure argumentative d'Ép proposée par Witherington

Witherington propose une structure rhétorique d'Ép entière, qu'il considère comme une *rhétorique épideictique*²⁶. Selon lui, 1,9-10 sert comme une sorte de *propositio*, la thèse étant que le plan caché/révélé de Dieu est d'unifier toutes choses en Christ.

Tableau 28. Structure argumentative d'Ép selon Witherington

1:1-2	<i>Epistolary prescript</i>
1:3-14	<i>Exordium</i> : A blessing of a eulogy
1:9-10	<i>Proposito</i> : God has a plan in Christ to unit all things
1:15-23	<i>Captatio benvolentiae</i> : Thanksgiving prayer
2:1-22; 3:2-13	<i>Narratio</i> : Gentiles then and now and their apostle
3:1, 14-21	Concluding prayer and doxology
4:1-6:9	<i>Exhortatio</i> : Reminder of community values and virtues
4:1-16	The formation of a more perfect union
4:17-24	New creatures
4:25-32	Putting off and putting on
5:1-21	The imitation of God, the image of holiness
5:21-6:9	Christians in the house
6:10-20	<i>Peroratio</i> : Standing notwithstanding the opposition
6:21-24	<i>Epistolary postscript</i> : The end of the matter

Cette analyse présente nombre de difficultés insurmontables. *Primo*, la grande section titrée *exhortatio* (4,1-6,9) ne correspond pas à une *pars orationis* traditionnelle des manuels de rhétorique gréco-romaine. *Secundo*, l'absence d'une section où sont développés les arguments énoncés dans la *narratio* (2,1-22 ; 3,2-13) est également anormale. *Tertio*, la distinction entre *exordium* (1,3-14) et *captatio benvolentiae* (1,15-23) est étrange, d'autant plus qu'une *captatio benvolentiae* est un type d'*exordium*. *Quarto*, l'inadaptation des titres au contenu de certaines sections est tellement patente qu'il n'est pas nécessaire de faire des critiques serrées. *Quinto*,

²⁶ B. WITHERINGTON III, *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2007, p. ix-x, 20 (note 50), 220-222.

1,9-10 : « Il nous fait connaître le mystère de sa volonté... : réunir sous un seul chef, le Christ, tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre », que Witherington affirme être la *propositio* (thèse principale) ne contrôle pas la lettre entière. Par exemple, les deux grands thèmes de 4,1-16 (croissance ecclésiale) et de 4,17–6,20 (vie chrétienne) n'ont pas directement de rapport avec le mystère caché de Dieu, qui est de réunir toutes les choses dans les cieux et sur la terre en Christ, et qui est maintenant révélé à Paul. Par contre, les thèmes développés en Ép sont liés au thème : « l'édification du corps du Christ », que nous postulons être le thème central d'Ép. Nous l'avons souligné au paragraphe 2.3.3, Paul signale souvent l'articulation des sujets qu'il traite par des *partitiones* ou des *propositiones*, qu'il explicite et prouve à l'aide d'arguments divers, mais il est difficile d'expliquer le mouvement d'ensemble d'une lettre paulinienne par des conventions de la rhétorique gréco-romaine.

C. Notre proposition de structure argumentative d'Ép

Sans entrer dans les détails de la *dispositio* d'Ép, nous optons pour une subdivision en unités rhétoriques majeures qui met en relief le thème central de la lettre : « l'édification du corps du Christ ». Paul élabore en Ép un discours en trois unités rhétoriques majeures pour instruire les Éphésiens à développer leur maturité spirituelle et à marcher en nouveauté de vie. Autrement dit, nous récusons le regard bifocal de la structure de l'épître de Paul aux Éphésiens (Ép 1–3 : instruction et Ép 4–6 : exhortation). Les aspects-clés de 4,1-16 ne semblent pas être du même plan que les autres aspects des chapitres 4–6. Comme il a été remarqué par Bouttier, l'exhortation commence certes en 4,1, mais elle s'interrompt vite avec la disparition des

impératifs auxquels succèdent des phrases nominales, au rythme ternaire, dans le ton des chapitres 1–3²⁷. Le discours reprend le fil de la parénèse en 4,17 en réinjectant des indices spécifiques : « donc » (οὖν), « marcher » (περιπατέω). Nous adhérons à la proposition de Mbennah selon laquelle la structure de l'épître aux Éphésiens est constituée, non de deux, mais de trois sections majeures²⁸ : 1,1–3,21 ; 4,1-16 et 4,17–6,24.

1,1–3,21 : Nouvelle identité des croyants en Christ (*Première unité rhétorique majeure*)

Après les salutations et actions de grâce (1,1-3), Paul utilise les trois premiers chapitres pour décrire la nouvelle identité des croyants, qui est déterminée par Dieu avant la fondation du monde (1,4-14), qu'il prie Dieu de faire connaître aux croyants (1,15-23), qui s'acquiert par un changement d'état – de la mort à la vie (2,1-10) et de l'habitation du prince de la puissance de l'air à l'habitation de Dieu (2,11-22) –, qui lui est révélée comme intégrant les païens au même héritage, au même corps et à la même promesse (3,1-13), et pour laquelle il prie le Père de fortifier spirituellement les croyants de sorte qu'ils soient remplis jusqu'à toute la plénitude de Dieu (3,14-21). Au cœur de cette unité rhétorique, Paul souligne que l'Église est le corps du Christ (1,22.23 ; 2,14-16 ; 3,6) et un édifice en croissance (2,20-22).

4,1-16 : Croissance du corps des croyants en Christ (*Deuxième unité rhétorique majeure*)

Ensuite, Paul développe des thèmes portant sur l'édification du corps ecclésial. En 4,1-12, il explique que le Christ a pourvu à des ressources pour l'édification de son corps. Le

²⁷ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 168-169.

²⁸ E. D. MBENNAH, *The Mature Church: A Rhetorical-Critical Study of Ephesians 4:1-16*, 2013, p. 59.

thème central d'Ép devient explicite aux v. 11-12 : « Et lui, il a donné les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs ou docteurs, pour le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du corps du Christ ». En 4,13, il présente les objectifs de la croissance spirituelle. En 4,14-15, il décrit les indicateurs de maturité. Et en 4,16, Paul expose les conditions de l'accroissement de l'Église. Par ailleurs, il rappelle que tous les croyants forment un seul corps en Christ (4,4). Et après avoir expliqué que Christ a fait divers dons pour l'édification du corps (4,11-12), Paul souligne que l'objectif ultime est que les croyants développent leur maturité, à l'image du Christ (4,13), qu'ils croissent en toutes choses jusqu'à lui (4,15) et que le corps ecclésial s'accroisse en lui (4,16).

4,17–6,24 : Nouvelle vie des croyants en Christ (*Troisième unité rhétorique majeure*)

Enfin, Paul exhorte les croyants au sujet de leur vie nouvelle. En 4,17–5,21, il décrit l'aspect individuel de l'éthique chrétienne et en 5,22–6,9, l'aspect social. En 6,10-20, il présente la dimension du combat spirituel du croyant. Paul clôture sa lettre avec des instructions, salutations et bénédictions (6,21-24). Soulignons que dans les relations entre croyants, Paul met de l'avant le fait qu'ils sont membres d'un même corps pour recommander la vérité à son prochain (4,25 ; 5,30) et le souci de l'édification du prochain (4,29). Dans les relations conjugales, il fait une *analogie* entre le rapport mari/femme et le rapport Christ/Église pour ordonner l'amour et la soumission (5,22-33).

Récapitulatif de la structure argumentative d'Ép

Tableau 29. Structure argumentative d'Ép selon Badjagbo (nous)

1,1-3	Salutations et actions de grâce
1,4-3,21	Nouvelle identité des croyants en Christ
1,4-14	Nouvelle identité déterminée par Dieu avant la fondation du monde
1,15-23	Nouvelle identité que Paul prie Dieu de faire connaître aux croyants
2,1-10	Nouvelle identité qui s'acquiert par passage de la mort à la vie
2,11-22	Nouvelle identité qui s'acquiert par passage d'habitation du prince de la puissance de l'air à habitation de Dieu
3,1-13	Nouvelle identité qui est révélée à Paul comme intégrant les païens au même héritage, au même corps et à la même promesse
3,14-21	Nouvelle identité pour laquelle Paul prie le Père de fortifier spirituellement les croyants de sorte qu'ils soient remplis jusqu'à toute la plénitude de Dieu
4,1-16	Croissance du corps des croyants en Christ
4,1-12	Ressources pourvues par Christ pour l'édification de son corps
4,13	Objectifs de la croissance spirituelle
4,14-15	Indicateurs de maturité
4,16	Conditions de l'accroissement numérique de l'Église
4,17-6,20	Nouvelle vie des croyants en Christ
4,17-5,21	Aspect individuel de l'éthique chrétienne
5,22-6,9	Aspect social de l'éthique chrétienne
6,10-20	Dimension du combat spirituel du croyant
6,21-24	Instructions, salutations et bénédictions

Il est intéressant de noter que notre péricope Ép 4,1-16 se trouve au centre de cette structure d'Ép. Mbennah a raison d'affirmer que 4,1-16 exerce une fonction rhétorique particulière au sein de la structure argumentative globale de l'épître de Paul aux Éphésiens²⁹. En effet, la section 1,4-3,21 présente les aspects théologiques de la nouvelle identité des croyants. La section 4,17-6,20 présente les aspects pratiques de la vie nouvelle des croyants. Et la section 4,1-16 sert de pont entre 1,4-3,21 et 4,17-6,20 dans ce sens qu'elle présente le mécanisme de la croissance par lequel la vie chrétienne décrite dans la dernière section est rendue possible à la lumière de la doctrine exposée dans la première section.

²⁹ E. D. MBENNAH, *The Mature Church: A Rhetorical-Critical Study of Ephesians 4:1-16*, 2013, p. 45.

Chapitre V - Analyse de la péricope Ép 4,1-16

5.1. Unité rhétorique d'Ép 4,1-16

Située juste après la partie dogmatique et au début de la partie exhortative, Ép 4,1-16 est une unité bien isolée de l'épître de Paul aux Éphésiens. Le premier verset : « Je vous exhorte donc [οὖν], moi le prisonnier dans le Seigneur, à marcher [περιπατησαι] d'une manière digne de l'appel dont vous avez été appelés », sert de transition entre les deux premières parties de la lettre. La conjonction οὖν marque la fin de ce qui précède et dont l'exhortation est la conséquence. L'appel que les croyants ont reçu est ce que Paul décrit aux chapitres 1–3 et la vie digne de cet appel est ce qu'il présente aux chapitres 4–6. Ainsi, les chapitres 1–3 sont les choses que le croyant a besoin de connaître pour mener cette nouvelle vie et les chapitres 4–6 constituent ce qu'il doit faire. C'est la marche en nouveauté de vie qui constitue l'objectif de la parénèse, mais à peine la section exhortative ébauchée, Paul semble partir à la dérive, dans une réflexion non directement éthique. En 4,1-16, il développe le thème de la croissance des croyants. Il ne donne les instructions éthiques qu'à partir de 4,17 : « Voici donc [οὖν] ce que je dis et ce que j'atteste dans le Seigneur : c'est que vous ne devez plus marcher [περιπατεῖν] comme les païens, qui marchent [περιπατεῖ] selon la vanité de leur intelligence ». Le οὖν dans ce verset marque la fin de l'exposé sur la croissance et un changement de thème.

5.2. Structure littéraire d'Ép 4,1-16

5.2.1. Observations littéraires à propos d'Ép 4,1-16

L'observation de différents indices littéraires nous a permis d'établir le squelette de ce texte biblique. Premièrement, le vocabulaire gravite autour de quatre champs lexicaux principaux : corps/tête, don de grâce, pluralité/unité, édification/croissance.

Tableau 30. Champs lexicaux dominants en Ép 4,1-16

4,1-16	corps/tête + don de grâce + pluralité/unité + édification/croissance
v. 1-3	corps/tête (κύριος) + don de grâce (καλέω, κλήσις)
v. 4-6	corps/tête (σῶμα, κύριος) + don de grâce (καλέω, κλήσις) + pluralité/unité (ὑμεῖς/εἷς, πᾶς/εἷς)
v. 7	corps/tête (Κριστός) + don de grâce (χάρις, δίδωμι, μέτρον τῆς δωρεᾶς) + pluralité/unité (ἡμεῖς/εἷς ἕκαστος)
v. 8-11	corps/tête ([Κριστός]) + don de grâce (δίδωμι, δόμα, ἀπόστολος, προφήτης, εὐαγγελιστής, ποιμὴν, διδάσκαλος) + pluralité/unité (οἱ μὲν ... οἱ δέ/αὐτός)
v. 12-13	corps/tête (σῶμα, Κριστός) + pluralité/unité (οἱ ἅγιοι/τό σῶμα, πᾶς/ἐνότης) + édification/croissance (οἰκοδομή, καταρτισμός, τέλειος, πλήρωμα)
v. 14-16	corps/tête (σῶμα, κεφαλή, Κριστός) + pluralité/unité (πᾶν τό σῶμα/συμβιβάζω) + édification/croissance (οἰκοδομή, αὐξάνω, αὐξησις)

4,1-3 : le vocabulaire de ce passage présente certaines particularités. Les trois versets sont connectés par le fait que le verbe « marcher » (περιπατέω), au v. 1, est modifié par quatre groupes adverbiaux dont deux phrases prépositionnelles au v. 2 : « avec [μετά] humilité et douceur, avec [μετά] patience... », et deux clauses participiales parallèles nominatives au v. 2 (vous supportant, ἀνεχόμενοι) et au v. 3 (vous efforçant, σπουδάζοντες). Outre le vocable κύριος, du champ lexical du « corps/tête » (par extension), qui est caractéristique d'Ép 4,1-16, on y trouve également « marcher » (περιπατέω), qui est l'objet de la parénèse (4,1.17 ; 5,2.8.15), et « dans le Seigneur » (ἐν κυρίῳ) qui est significatif du champ de l'exhortation et qui jalonne à

plusieurs reprises les chapitres 4–6 (4,1.5.17 ; 5,8.10.17.19.22 ; 6,1.4.7.8.9.10.21.23.24). Ceci suggère que 4,1-3 est l'introduction générale de la parénèse (4,1–6,24).

4,4-6 présente sept unités fondamentales de la foi chrétienne. La construction similaire des trois versets : sans conjonction, sans verbe principal et avec substantifs apposés, ponctués par « un seul » aux trois genres (εἷς, μία, ἓν), structure et unifie 4,4-6.

⁴Ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιά ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν
⁵εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα
⁶εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν

Figure 19. Structuration d'Ép 4,4-6

4,7 : la grâce est donnée (ἐδόθη) à chacun (εἷς ἕκαστος) selon la mesure du don (δωρεά) du Christ. Le v. 7 est agrafé à 4,4-6 (précédant) par le mot-crochet εἷς et à 4,8-11 (suivant) par le verbe δίδωμι, confirmant ainsi sa séparation des deux sous-sections.

4,8-11 : Christ a fait divers dons aux uns et aux autres (οἱ μὲν ... οἱ δέ). L'inclusion constituée par la répétition du mot ἔδωκεν au v. 8 et au v. 11 délimite 4,8-11.

⁸Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις
⁹Τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς;
¹⁰Ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.
¹¹Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας [...]

Figure 20. Structuration d'Ép 4,8-11

4,12-13/14-16 : La fonction des divers hommes-dons est de rendre les croyants capables de faire l'œuvre du ministère et de contribuer à l'édification du corps du Christ. L'inclusion constituée par la répétition de la suite de mots εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος au v. 12 et au v. 16 met en exergue la finalité de l'édification du corps et suggère l'unité de 4,12-16.

¹²πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ
¹³μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ
 θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ,
¹⁴ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ
 κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς πλάνης,
¹⁴ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός,
¹⁶ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα [...] τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ

Figure 21. Structuration d'Ép 4,12-16

Cependant, la structure similaire du v. 12 et du v. 13 : trois syntagmes prépositionnels dans chacun des versets, et l'inclusion de τοῦ χριστοῦ, en position emphatique, entre les deux versets unifient et délimitent 4,12-13.

¹²πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων
 εἰς ἔργον διακονίας,
 εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ
¹³εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ,
 εἰς ἄνδρα τέλειον,
 εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ

Figure 22. Structuration d'Ép 4,12-13

De même, le v. 14 et le v. 15 sont grammaticalement liés par la conjonction de coordination δέ (mais). Le v. 15 et le v. 16 sont aussi liés par l'inclusion de αὐξήσιν ἐν ἀγάπῃ. Les trois versets 4,14-16 forment donc une sous-section. En plus de la présence des vocables σῶμα, κεφαλὴ, Χριστός du champ lexical corps/tête, qui caractérise Ép 4,1-16, on y trouve des vocables du champ lexical de l'« unité » : (συναρμολογέομαι, συμβιβάζω, v. 16), tout comme dans l'introduction (ἐνότης, σύνδεσμος, v. 3) ; le v. 2 et les v. 15.16 sont aussi connectés par l'expression ἐν ἀγάπῃ. Comme nous l'avons expliqué plus haut, les v. 1.2.3 sont liés par les groupes adverbiaux modificateurs du verbe περιπατέω (v. 1). Il y a donc une correspondance entre l'introduction (4,1-3) et 4,14-16. Non seulement toutes ces observations suggèrent que

4,14-16 est la conclusion d'Ép 4,1-16, mais aussi elles confirment notre hypothèse selon laquelle Ép 4,1-16 constitue une unité littéraire.

²μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης [...] ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,
[...]
¹⁴ἵνα μηκέτι ὄμεν νήπιοι [...]
¹⁵ἀληθεύοντες δέ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα [...]
¹⁶ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα [...] τὴν αὕξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ

Figure 23. Structuration d'Ép 4,1-16

L'inclusion entre le v. 7 et le v. 16, formée par la répétition de ἐνὶ ἐκάστῳ ... μέτρον, indique que 4,7-16 est l'unique section argumentative de Ép 4,1-16.

⁷Ἐνὶ δὲ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ χριστοῦ
[...]
¹⁶ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα ... κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὕξησιν [...]

Figure 24. Structuration d'Ép 4,7-16

Deuxièmement, l'abondance des prépositions est frappante. Vingt neuf prépositions structurent le texte : dix εἰς (v. 8.9.12[2x].13[3x].15.16), neuf ἐν (v. 1.2.3.4.6.14[2x].16[2x]), deux μετὰ suivis du génitif (v. 2[2x]), deux διὰ suivis du génitif (v. 6), deux πρὸς (v. 12.14), deux κατὰ avec accusatif (v. 7.16) ainsi qu'une fois μέχρι (v. 13) et ἐξ (v. 16). Dans notre quête de production de sens, la fonction particulière des prépositions sera relevée tout au long de l'analyse dans le but de favoriser une meilleure compréhension du texte, mais déjà on peut illustrer, par un plan général de la péricope Ép 4,1-16, comment les champs lexicaux, les inclusions et les prépositions structurent le texte (voir tableau 31).

5.2.2. Résumé des observations littéraires

Il ressort globalement de cette analyse structurelle que :

1. Ép 4,1-16 forme une unité littéraire.
2. Le thème général d'Ép 4,1-16 porte sur la marche conforme à l'appel reçu par les croyants (παρακαλῶ ... ἀξίως περιπατήσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε).
3. L'unité Ép 4,1-16 comporte une introduction générale (4,1-3) et une conclusion générale (4,14-16) connectées par ἐν ἀγάπῃ et par le champ lexical de l'« unité ».
4. Ép 4,1-16 comporte une seule section argumentative, subdivisée en quatre sous-sections, caractérisées chacune par un ensemble de champs lexicaux et d'inclusions littéraires.
5. La structure d'Ép 4,1-16 peut être illustrée par le plan général ci-après.

Tableau 31. Structure littéraire d'Ép 4,1-16

4,1-3	Introduction générale (Thème : la marche en nouveauté de vie)
4,4-6	Base divine de l'unité des croyants
4,7-13	Diversité de dons spirituels pour l'édification du corps du Christ
4,7	À chacun un don de grâce selon la mesure par Christ
4,8-11	Unité de source dans la diversité des dons de grâce
4,12-13	Édification du corps du Christ en tant que finalité des dons de grâce
4,14-16	Conclusion

5.3. Analyse rhétorique d'Ép 4,1-16

Quoique nous soutenions que le mouvement d'ensemble d'Ép n'obéit pas, en sa totalité, à un modèle rhétorique gréco-romain, il faut reconnaître que Paul a pu adapter l'appareil argumentatif à sa disposition à des niveaux rhétoriques inférieurs. Il a certainement utilisé des dispositifs rhétoriques dans des micro-unités d'autant plus qu'il s'agit d'une lettre destinée à être lue à la communauté. La base méthodologique de l'application de l'analyse rhétorique a été posée par les discussions sur la situation rhétorique d'Ép et sur l'unité d'Ép 4,1-16. Nos observations littéraires montrent qu'Ép 4,1-16 constitue une unité argumentative qui porte sur le thème général de la marche digne de l'appel de Dieu. Elles mettent en évidence un plan général qui illustre une introduction générale (4,1-3), une seule section subdivisée en quatre sous-sections (4,4-6 ; 4,7 ; 4,8-11 ; 4,12-13) et une conclusion (4,14-16). Examinons à quel point ces unités minimales correspondent aux catégories d'un discours rhétorique et comment le plan proposé peut aider à l'interprétation de la péripécopie. Il serait intéressant de mentionner que le présent travail est, au meilleur de notre connaissance, le premier qui rapporte, dans la littérature scientifique, une application systématique de la méthode d'analyse rhétorique à Ép 4,1-16. Bayes a effectué une analyse sociorhétorique de ce passage dans laquelle il suggère brièvement la *dispositio* suivante : *exordium* (4,1-3), *parenthetical description of unity* (4,4-6), *confirmatio* (4,7-13), *peroratio* (4,14-16)¹. Comme l'objet de l'analyse sociorhétorique diffère de celui de l'analyse rhétorique, Bayes n'a ni démontré cette *dispositio* du texte ni étudié son

¹ J. D. BAYES, « Toward a Model of Divine Empowerment: A Sociorethorical Analysis of Ephesians 4:1-16 », *Journal of Biblical Perspectives in Leadership*, 2014, 6, p. 113-161.

elocutio et les mécanismes de son argumentation. Nous partageons globalement son intuition, mais nous ne disposons pas suffisamment d'informations pour pouvoir dialoguer avec lui. Nous reprendrons nos observations littéraires pour supporter notre découpage. Nous nous servirons de notre traduction qui sera au fur et à mesure justifiée et commentée.

5.3.1. *Exordium* (Ép 4,1-3)

1 Je vous exhorte donc, moi, le prisonnier dans le Seigneur, à marcher d'une manière digne de l'appel dont vous avez été appelés,

2 avec toute humilité et douceur, avec patience, vous supportant les uns les autres dans l'amour, **3** vous efforçant de maintenir l'unité de l'Esprit² dans le lien de la paix.

Le préambule aux v. 1-3, qui s'avère être l'introduction générale à la partie exhortative de la lettre (4,1–6,24)³, peut être considéré comme l'*exordium* d'Ép 4,1-16. C'est aussi l'avis de Bayes⁴. Il est apparent que Paul cherche ici à gagner l'attention et la sympathie de son auditoire et à préparer l'esprit de ce dernier à suivre le discours. « To alert his readers that he is moving to talk about behaviour the author uses a word, *peripatein*... which literally means “walk”⁵. » La connexion établie entre les trois premiers versets par la subordination au verbe «

² L'expression τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος peut être lu théologiquement ou anthropologiquement pour signifier soit « l'unité donnée par l'Esprit de Dieu » soit « l'unité des cœurs des croyants », respectivement. En raison du v. 4, nous choisissons la première option. Puisqu'au v. 4, qui suit immédiatement, Paul souligne l'unité du corps des croyants (ἐν σώμα) et l'unité de l'Esprit (ἐν πνεύμα), on peut comprendre que l'unité de l'Église est l'œuvre de l'Esprit de Dieu. De plus, l'exhortation à s'efforcer de maintenir cette unité confirme qu'elle n'a pas à être produite par les croyants, mais qu'elle leur est déjà donnée par l'Esprit. Bouttier aussi fait une lecture théologique : « unité qu'a donnée et que donne le Saint-Esprit ». Voir M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 171. Aletti choisit l'interprétation anthropologique : « C'est la convergence et l'unanimité des sentiments, des attitudes intérieures, et donc des esprits, que le texte considère principalement ici ». Voir J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, Paris, Gabalda, 2001, p. 209-210. Il justifie son choix par le fait que les v. 2-3 insistent l'un et l'autre sur l'attitude intérieure des croyants. Cependant, Aletti semble ne pas avoir remarqué que dans le contexte immédiat du v. 3, le v. 4 associe clairement l'unité du corps ecclésial avec l'unité de l'Esprit et que les v. 4-6 soulignent l'origine théologique de l'unité du corps du Christ.

³ Mêmes remarques par Aletti. Voir J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 206.

⁴ J. D. BAYES, « Toward a Model of Divine Empowerment: A Sociorethorical Analysis of Ephesians 4:1-16 », 2014, 6, p. 113-161. Bayes n'a pas justifié son découpage, mais nous partageons son intuition.

⁵ E. BEST, *Ephesians*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 45.

marcher » (περιπατέω, v. 1) de deux phrases prépositionnelles avec μετα (v. 2) et de deux propositions participiales parallèles : ἀνεχόμενοι (v. 2) et σπουδάζοντες (v. 3), met en relief l'objet de la parénèse – la vie chrétienne – et unifie 4,1-3 en tant que l'*exordium*.

En 4,1, Paul commence avec un langage emphatique pour obtenir l'attention de son auditoire : « Je vous exhorte donc, moi [ἐγώ], le prisonnier dans le Seigneur, à marcher d'une manière digne de l'appel dont vous avez été appelés ». Il met l'accent sur sa propre personne (ἐγώ) pour bâtir un *ethos* de la fidélité à l'appel. Paul se présente comme le prisonnier dans le Seigneur (ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ). Un tel titre est emblématique de sa fidélité à son appel⁶. De par son dévouement au Seigneur et à sa cause, il accepte d'être enchaîné plutôt que de renoncer à annoncer l'Évangile. Les souffrances de Paul pour le Christ ajoutent du poids à son autorité pour exhorter les croyants. En rappelant sa captivité, il veut inspirer à ses auditeurs, par la pensée de ses durs sacrifices, le courage de subir les renoncements consubstantiels à la vie chrétienne. Pour souligner l'importance de son exhortation, Paul met également un triple accent sur « l'appel » de ses auditeurs. Il place le mot ἐκλήθητε en position emphatique. Par la formule τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (à l'aoriste passif), il précise que l'appel vient de Dieu. Grâce à une *assonance*⁷, son exhortation marque l'oreille de ses auditeurs par la sextuple répétition de la lettre « η ». Il leur rappelle le salut décrit aux chapitres 1–3. Et puisque Dieu a démontré un si grand amour, qu'il a opéré un si puissant salut et qu'il a offert une telle réconciliation, les croyants doivent en conséquence marcher d'une manière digne de cette vocation. La *métaphore* de la « marche » (περιπατέω) souligne le nouveau mode de vie des

⁶ C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, Paris, Cerf, 2004, p. 127.

⁷ L'*assonance* est la répétition de voyelles. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 94.

croyants. L'aspect verbal aoriste indique qu'ils ont à changer définitivement leur conduite par rapport à ce qu'elle était auparavant⁸. « Being called or chosen by God implies an appropriate way of life⁹. » Paul renforce chez l'auditoire un *pathos* de la dignité à l'appel. Il emploie κλησις pour le salut individuel de tous les croyants, mais aussi pour leur responsabilité collective. « The call to walk worthy of the calling refers not only to the individual believers, but also the corporate body of believers¹⁰. » Cet appel unique requiert une réponse généreuse – vivre en accord avec ce que Dieu a fait. L'apôtre Paul écrit alors Ép 4,1-16 pour enseigner comment les croyants peuvent parvenir ensemble à cette nouveauté de vie.

En 4,2-3, Paul présente les vertus essentielles à la vie digne de la κλησις. Au v. 2, il précise qu'il importe de mener la nouvelle vie avec (μετά) humilité, douceur et patience, et ceci dans (ἐν) l'amour (ἀγάπη). Aletti note avec raison que ces quatre substantifs résument l'attitude chrétienne communautaire¹¹. L'ἀγάπη est placée dans une position emphatique avec ἀνεχόμενοι (supporter au participe présent). Le *support mutuel* fait partie de la vie quotidienne de la communauté des croyants. Le verbe ἀνέχομαι suggère une attitude active d'endurance¹². Et cela nécessite l'amour car, comme le souligne Bouttier, ce support « ne concerne pas seulement la solidarité entre frères, mais, très concrètement l'affrontement des tensions, voire des conflits au sein de la communauté¹³. » Paul insiste que l'humilité, la douceur et la patience sont essentielles à la nouvelle marche des croyants. L'alignement de ces vertus indique que la

⁸ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 504.

⁹ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, Colleagueville, The Liturgical Press, 2000, p. 286.

¹⁰ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 505.

¹¹ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 209.

¹² C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, 2004, p. 137.

¹³ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 171.

réponse des croyants au besoin de support mutuel n'est pas automatique, mais qu'elle requiert un effort volontaire et continu de leur part. La manière dont Paul relie les trois vertus à l'amour, en variant les prépositions : μετά (avec) humilité et douceur, μετά (avec) patience, ἐν (dans) l'amour, suggère que l'humilité, la douceur et la patience sont des ingrédients essentiels à la nouvelle vie communautaire, alors que l'amour est le fondement sur lequel elle repose. La marche digne de la vocation s'accompagne d'humilité, de douceur et de patience, mais elle se fait sur la base de l'amour. Au sein de l'Église, les croyants ne sont pas appelés à se supporter par convivialité, mais selon l'amour qui se reconnaît aussi dans ses effets¹⁴. Au v. 3, Paul précise que le support réciproque est lié au maintien de l'unité de l'Esprit. Il s'agit d'une unité déjà donnée puisqu'il faut maintenant la maintenir¹⁵. L'unité n'a pas à être produite par les croyants, elle leur est déjà donnée. L'emploi simultané du verbe d'endurance ἀνεχόμενοι et de σπουδάζοντες (participe présent), qui implique une action vigoureuse¹⁶, suggère que l'unité est quotidiennement menacée et que les croyants ont la responsabilité de la garder continûment (τηρεῖν à l'infinitif présent), en s'efforçant « dans le lien de la paix ». C'est le *critère de l'unité*. Grâce à une *allitération*¹⁷, le « lien » (σύνδεσμος) évoque l'abnégation de Paul, celui qui accepte d'être prisonnier (δέσμιος, 1,1 ; 4,1) à cause de l'Évangile dont il a reçu de Dieu l'appel d'être ministre (1,1 ; 3,7). Contrairement à Hoehner, qui propose pour συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης que : « it seems preferable to view the genitive either as epexegetical, “the bond that consists in peace”,

¹⁴ C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, 2004, p. 131.

¹⁵ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, Paris, Gabalda, 2001, p. 209.

¹⁶ C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, 2004, p. 137.

¹⁷ L'*allitération* est la répétition de consonnes. C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 94.

or as appositional “the bond which is peace”¹⁸ », nous suggérons un génitif objectif, donnant : « le lien qui procure la paix ». Autrement dit, l’unité est préservée par ce qui forme le lien de la paix¹⁹, c’est-à-dire l’amour par lequel les croyants sont capables de se supporter mutuellement (v. 2). La *métaphore* du lien (σύνδεσμος : « uniting bond »²⁰) souligne le moyen par lequel l’unité se maintient. Ce n’est pas la paix *per se* qui constitue ce lien, mais l’amour, qui procure la paix, tel que Paul le rappelle deux autres fois aux v. 15.16. La parallèle entre les propositions participiales nominatives : ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ (v. 2), et σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης (v. 3), établit une correspondance entre « vous supportant les uns les autres » et « vous efforçant de maintenir l’unité de l’Esprit », d’un côté, et entre « dans l’amour » et « dans le lien de la paix », de l’autre. L’exhortation à s’efforcer de préserver l’unité est équivalente à celle de se supporter mutuellement. Cela implique aussi que l’amour constitue le lien de la paix qui cimente l’unité de la communauté et la maintient ensemble (συν-) quelque soit les circonstances²¹.

Tableau 32. Structure argumentative d’Ép 4,1-3

4,1-3	<i>Exordium</i>
4,1	Éveil de l’attention de l’auditoire par un <i>ethos</i> de la fidélité à l’appel, par un <i>pathos</i> de la dignité à l’appel et par l’annonce du thème général
4,2-3	Préparation de l’esprit de l’auditoire par une exhortation au maintien de l’unité

¹⁸ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 513.

¹⁹ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, Collegeville, The Liturgical Press, 2000, p. 287.

²⁰ W. BAUER, F. W. DANKER, « 7043 σύνδεσμος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

²¹ « Si l’amour est la «voie infiniment supérieure» à l’exercice de tous les dons (1 Co 12,31), reflet de l’amour de Dieu constitue le ciment de l’unité fraternelle ». J.-M. TILLARD, *Église d’Églises : L’ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, p. 281.

5.3.2. *Narratio* (Ép 4,4-6)

4 [Il y a] un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés à une seule espérance de votre appel ; 5 [il y a] un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, 6 [il y a] un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et à travers tous, et en tous.

L'antithèse pluralité/unité exprimée par ὕμεις/εἶς et πᾶς/εἶς en 4,4-6 se retrouve résumée par ἡμεῖς/εἶς ἕκαστος en 4,7 (*propositio*), puis reprise et développée par οἱ μὲν ... οἱ δέ/αὐτός en 4,8-11 (*probatio* 1), par οἱ ἅγιοι/τό σῶμα et πᾶς/ἐνότης en 4,12-13 (*probatio* 2). Ces échos du paragraphe 4,4-6 tout au long de l'argumentation en 4,7-13 suggèrent qu'il balise la voie pour rendre crédible la *propositio* (4,7) et qu'il prépare l'ensemble de la *probatio* (4,8-13) par des semences de preuves. Nous identifions la *narratio* d'Ép 4,1-16 à 4,4-6. En écho à l'appel au maintien de l'unité dans l'*exordium* (4,1-3), Paul combine, en 4,4-6, sept déclarations succinctes pour présenter des éléments unificateurs de la foi chrétienne, parmi lesquels se trouvent les trois personnes du Dieu « trois en un ». Comme l'a suggéré Best, « the words to which “one” is attached, body, Spirit, hope, Lord, faith, baptism and God would have been familiar to readers from the time they began to believe²². » Paul décrit ainsi brièvement la situation avec des faits admis par tous dans l'Église primitive. Les parallèles ἐν πνεῦμα ... εἶς κύριος ... εἶς θεὸς καὶ πατὴρ en ces versets, où Paul insiste sur l'unité sans chercher à expliquer la relation entre l'Esprit, le Seigneur et Dieu le Père, manifestent l'intuition d'un Dieu trine. Plus tard, en 4,8-10, il illustrera que le Christ qui est monté au ciel est aussi Dieu qui en est descendu. La structure parallèle des v. 4.5.6 : sans conjonction, sans verbe principal

²² E. BEST, *Ephesians*, 1993, p. 46.

et avec substantifs apposés, ponctués par « un seul » aux trois genres (εἷς, μία, ἓν), souligne le caractère naturel de l'unité des croyants et unifie 4,4-6 en tant que la *narratio*.

En 4,4-6, Paul souligne que l'unité des croyants est le résultat naturel de leur unification en un seul corps (ἐν σῶμα), à la suite de leur appel à une seule espérance (μιᾷ ἐλπίδι), de leur engagement par une seule foi (μία πίστις) et de leur identification à travers un seul baptême (ἐν βάπτισμα), telle que reflétée dans l'unité de Dieu (ἐν πνεῦμα, εἷς κύριος, εἷς θεός). Ces sept confessions d'éléments unificateurs de la foi chrétienne sont faites délibérément pour mettre en exergue l'unité. Paul insiste sur son propos grâce à un *polyptote*²³. Les sept répétitions du « un seul », aux trois genres masculin (εἷς), féminin (μία) et neutre (ἓν), montrent que Paul veut mettre l'accent, non sur les termes auxquels il est rattaché, mais sur l'unité²⁴. Au v. 6, le discours de Paul, subtilement sous-entendu par une gradation Esprit – Seigneur – Père, se referme sur la supériorité économique du Père « de tous, qui est au-dessus de tous, et à travers tous, et en tous ». L'*épiphore* de πάς et l'*homéoteleute* créée par la répétition de « -ων » à la fin des πάντων soulignent le rapport unique/tous et amplifient l'envergure de l'unité de tous les croyants dans leur pluralité. En outre, l'énonciation de Paul en 4,4-6 met en évidence non seulement l'unité de Dieu par la formule triadique « un Esprit, un Seigneur, un Dieu », mais aussi une distinction dans l'économie du salut. Le mouvement part du corps pour aller jusqu'à Dieu. « The Spirit plays a fundamental role in the process of believers gaining access to the Father. The Spirit is central to the process of calling believers

²³ Le *polyptote* est la répétition d'un mot avec altération de cas ou de genre. C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 93.

²⁴ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 514.

into community²⁵. » L'appel des hommes et la constitution du corps relèvent spécifiquement de l'Esprit (ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα ... μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως, v. 4). Dans leur réponse, les hommes croient au Christ Seigneur et s'identifient à lui par le rite du baptême (εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα, v. 5). Toutes les opérations du salut sont sous l'autorité du Père (εἰς θεός) « qui est souverainement transcendant (ἐπί), souverainement agissant (διά) et omniprésent (ἐν)²⁶ ». « The Triune God is the center and model for unity²⁷. » La coexistence de la distinction économique des trois avec leur unité implique que la pluralité dans le corps des croyants doit être au service du maintien de leur unité. Comme l'affirme MacDonald : « the confession of unity in v. 4-6 set the stage for the treatment of the diversity of gifts and ministries in one body that begins here [v. 7] and continues to end of v. 16²⁸. » Avec ses sept puissantes déclarations sur l'unité des croyants et sur l'origine théologique d'une telle unité, la *narratio* (4,4-6) prépare la voie à la *propositio* (4,7) et à l'ensemble de la *probatio* (4,8-13).

Tableau 33. Structure argumentative d'Ép 4,4-6

4,4-6	<i>Narratio</i> : Base divine de l'unité des croyants
-------	---

5.3.3. *Propositio* (Ép 4,7)

7 Mais à chacun [litt : à chaque un] de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ.

²⁵ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 288.

²⁶ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 178.

²⁷ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 521.

²⁸ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 289.

Dans son commentaire sur l'épître aux Éphésiens, Aletti suggère que 4,7 est une *subpropositio*²⁹. Nous sommes d'accord avec lui que le v. 7 a la fonction d'annoncer le thème des v. 8-16, et qu'elle est une *subpropositio* dans une perspective de la lettre globale, mais pour 4,1-16, nous lui préférons le titre de *propositio*. Au sein de cette unité, en effet, le v. 7 ne semble reprendre aucune thèse principale pour l'expliciter et préciser ce que Paul veut enseigner³⁰. Il n'est pas une thèse secondaire dans notre péricope. Avec εἶς et δίδωμι comme mots-crochets, 4,7 : « Mais à chacun de nous la grâce [ἡ χάρις] a été donnée selon la mesure du don [δωρεᾶς] du Christ », engendre l'argumentation qui, d'un seul souffle, court jusqu'au v. 16. De plus, le v. 7 résume l'antithèse pluralité/unité exprimée par ὑμεῖς/εἶς et πᾶς/εἶς dans la *narratio* (4,4-6) par ἡμεῖς/εἶς ἕκαστος. Après avoir expliqué la raison de cette partie du discours, soit qu'il veut exhorter les Éphésiens à marcher d'une manière digne de leur appel, puis exposé brièvement les faits réels qu'il va présenter, Paul en vient progressivement aux aspects sur lesquels il va insister :

- La grâce et le donateur : l'idée d'une grâce qui est donnée (ἐδόθη ἡ χάρις) signifie un don offert gratuitement, c'est-à-dire un don de grâce. « “Grace” itself implies the notion of gift (God's free gift)³¹. » Puisqu'elle est donnée à chacun selon une mesure de don (μέτρον τῆς δωρεᾶς), on peut dire qu'il ne s'agit pas du don du salut qui, lui, n'est pas variable d'un individu à l'autre. L'énoncé n'indique pas clairement le donateur, mais l'expression « selon la mesure du don du Christ » suggère que les dons dont Paul veut

²⁹ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 206-214.

³⁰ Définition d'une *subpropositio* selon Aletti lui-même. Voir J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ?* 1991, p. 34.

³¹ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 289.

discuter en particulier en Ép 4,8-16 sont offerts par le Christ. Cette expression ne doit pas être comprise dans le sens du don suprême fait par le Christ en donnant sa vie, car celui-là aussi est sans mesure pour tous. Il est surtout question ici de dons de grâce accordés pour accomplir une tâche particulière.

- Les récipiendaires : le don de grâce est accordé à chacun de nous (ἕκαστος ἡμῶν). Comme Paul n'a pas mis de restriction à l'extension du « nous », on peut l'interpréter comme désignant tous les croyants. Toutefois, on peut objecter qu'au v. 11, il va rétroactivement l'appliquer aux ministres de la Parole, parmi lesquels il se range lui-même³² : « À moi, qui suis moins que le moindre de tous les saints, cette grâce a été donnée d'annoncer parmi les nations les richesses insondables du Christ » (3,8). Avec, en position emphatique, ἐνὶ δὲ ἑκάστῳ, qui signifie littéralement : « à chaque un », Paul met l'accent sur le fait qu'il s'agit d'un don individuel. L'idée de la distribution, à chaque croyant selon une mesure donnée, affirme l'existence d'une pluralité de récipiendaires, puisqu'il y a des mesures variées. La particule δέ (mais) au v. 7 met en valeur la diversité des dons en marquant un contraste avec les v. 1-6 qui, eux, insistent sur l'unité.
- Le but des dons de grâce : ils sont offerts à chacun selon la mesure du don du Christ (κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ χριστοῦ). Mais que veut dire cet énoncé ? Se basant sur l'emploi de μέτρον aux v. 13 et 16, plus particulièrement le v. 16 où il a clairement un sens de proportion, MacDonald soutient que ce terme « suggests that grace has been

³² J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 192.

given according to the measure or proportion deemed appropriate for each of us³³ ». Cela implique que chaque croyant a reçu un don en fonction de sa capacité. Cependant, l'énonciation ne semble pas faire dépendre le don du récipiendaire, mais bien du Christ. Si nous retenons la définition que Bouttier donne de μέτρον : « un indicateur d'envergure, celle du but assigné³⁴ », il s'ensuit que les dons de grâce sont offerts pour une finalité déterminée. C'est la même opinion qui anime Aletti lorsqu'il affirme que le substantif μέτρον indique de manière elliptique que chacun des croyants a reçu « selon le poids ou l'effet pour lequel Dieu offre ses dons³⁵ ». En bref, Christ accorde les dons en fonction de la contribution à laquelle il s'attend du récipiendaire. Chaque croyant reçoit du Christ un don de grâce pour une fonction particulière dans le corps ecclésial.

Tels sont les points forts qui sont repris par Paul dans toute l'argumentation. En 4,8-11, il explique comment Christ a fait des dons aux hommes et il énumère divers dons de grâce qu'il a offerts à l'Église, son corps. En 4,12-13, il explique que la finalité des dons de grâce est l'édification du corps du Christ (εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ). Ainsi, 4,7 résume bien la *narratio* (4,4-6) et son influence s'étend à toute l'unité 4,1-16.

Tableau 34. Structure argumentative d'Ép 4,7

4,7	<i>Propositio</i> : À chacun un don de grâce du Christ selon le but assigné
-----	---

³³ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 289.

³⁴ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 191.

³⁵ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 214-215.

5.3.4. *Probatio* 1 (Ép 4,8-11)

8 C'est pourquoi l'Écriture dit³⁶ : « Étant monté en haut, il a capturé la captivité, il a donné des dons aux hommes ». **9** Or, « il est monté », signifie quoi ? sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? **10** Celui qui est descendu, est aussi le même [que] celui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses.

11 Et lui, il a donné les uns [comme] apôtres, les autres [comme] prophètes, les autres [comme] évangélistes, les autres [comme] pasteurs ou³⁷ docteurs,

Paul commence sa première *probatio* (8-11) par une citation scripturaire : « C'est pourquoi l'Écriture dit (λέγει) : ... il a fait des dons aux hommes » (ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις, 4,8), qui fait écho à la *propositio* principale : « À chacun de nous la grâce a été donnée... » (ἐνὶ δὲ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις, 4,7). Le « c'est pourquoi » (δίο) indique qu'il y a une référence, mais aussi une preuve pour les dons de grâce du Christ. L'antithèse pluralité/unité, exprimée par ὅμοιοι/εἰς et πᾶς/εἰς dans la *narratio* (4,4-6), est reprise dans cette sous-section par οἱ μὲν ... οἱ δέ/αὐτός. L'inclusion entre v. 8 et v. 11, constituée par la répétition du verbe ἔδωκεν, délimite 4,8-11 en tant que *probatio* 1³⁸.

³⁶ Lorsque la formule λέγει, indicatif présent actif troisième personne singulier du verbe λέγω, est utilisée dans une citation d'écriture sans exprimer le sujet, on peut facilement sous-entendre l'Écriture, le psalmiste ou Dieu.

³⁷ Lorsque καί est utilisé pour connecter deux mots, on le traduit généralement par « et » s'il connecte soit deux occurrences du même mot, pour mettre l'accent, soit un ensemble et une des ses parties. S'il sert à connecter deux mots de même nature, mais de différents plans, il faut le traduire par « ou » (par exemple, σήμερον καὶ αὔριον : aujourd'hui ou demain ; εἷς καὶ δύο : un ou deux) (W. BAUER, F. W. DANKER, « 3845 καί », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9). En considérant le contexte d'Ép 4 où Paul explique que les croyants forment un seul corps, comportant plusieurs membres (2,4-14 ; 3,6 ; 4,4.25), et que chacun a un don particulier (4,7.11) avec lequel il participe à l'édification du corps (4,12.16.29), on peut penser que καί, au v. 11, doit être traduit par « ou ». Cette hypothèse est confirmée par le fait que Paul utilise μὲν ... δέ en combinaison avec l'article τοὺς pour marquer clairement la distinction entre les divers dons ministériels. L'emploi de καί à la place de la particule δέ en fin de liste, entre ποιμένας et διδάσκαλους, serait certainement stylistique.

³⁸ Bayes suggère, sans l'avoir justifié ni élaboré, que 4,7-13 est la *confirmatio*. Voir J. D. BAYES, « Toward a Model of Divine Empowerment: A Sociorethorical Analysis of Ephesians 4:1-16 », 2014, 6, p. 113-161. Nous sommes d'accord avec lui que 4,8-13 constitue l'ensemble de la preuve de 4,1-16, mais on ne peut ignorer la *propositio* au v. 7, qui fournit un bref résumé de la thèse qui est développée en 4,8-13. De plus, comme l'a confirmé notre analyse structurelle, on peut distinguer deux *probationes* qui démontrent deux preuves différentes : 4,8-11 qui porte sur la diversité des dons de grâce accordés aux croyants par le Christ et 4,12-13 qui, quant à elle, porte sur l'unité de finalité des dons de grâce.

En 4,8-10, Paul fait une citation et son exégèse pour expliquer comment Christ a offert lui-même les dons de grâce à l'Église. Au v. 8, il cite LXX Ps 67,19 : « Tu es monté en haut, tu as capturé la captivité, tu as reçu des dons par l'homme » (ἀνέβης εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ). Mais dans sa lecture, Paul substitue l'indicatif aoriste « es monté » par le participe aoriste « étant monté », le verbe « recevoir » par son contraire « donner », l'expression « par l'homme » par « aux hommes » et le pronom personnel « tu » par « il », donnant au texte un caractère plus déclaratif qu'acclamatif : « Étant monté en haut, il a capturé la captivité, il a donné des dons aux hommes » (ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις). Ce psaume est la seule référence scripturaire formelle d'Ép³⁹. Elle a pour fonction de montrer que les Écritures attestent la démonstration à laquelle l'apôtre se livre et, du même coup, de renforcer son *ethos*. Aux v. 9-10, Paul applique au Christ le Ps 67,19 qui célèbre le cortège triomphal de l'Éternel (YHWH) montant victorieux dans les hauteurs après avoir triomphé des ennemis d'Israël. « “He made captivity captive” is a very strong expression implying the total defeat of Christ's enemies⁴⁰. » Paul affirme que le Christ « est monté », mais avant, il « est aussi descendu dans les régions inférieures » que constitue la terre des hommes⁴¹, devenue celle de sa naissance et de sa croix. Il précise également que le Christ qui est descendu est le même qui « est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir [πληρώω] toutes choses [τά πάντα] », faisant écho au v. 6 : « un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et à travers tous, et en tous ».

³⁹ Un autre *λέγει* se trouve en Ép 5,14, mais il introduit un hymne *chrétien*.

⁴⁰ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 290.

⁴¹ En Ép 4,9, τῆς γῆς est un génitif épexégétique. Le comparatif « inférieures » ne joue pas par rapport au mot « terre », mais par rapport à la hauteur. Voir M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 182-183.

Le double contraste entre la montée et la descente (v. 9 et v. 10), avec la référence à la montée du Christ (v. 8), indique que Paul veut mettre l'accent sur la montée. Il s'agit d'une *emphase*⁴². Sa fonction est de mettre en valeur l'ascension suprême du Christ qui lui permet d'être présent à tout le créé. Le ciel est ainsi présenté comme sa demeure et sa personne comme celui « qui libère l'humanité de tout ce qui la retient captive et qui remplit toutes choses non seulement par ses dons, mais aussi par sa présence dont l'Église est la première bénéficiaire⁴³ ». Paul transmet le message à son auditoire grâce à un *isocolon* : τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη ... (4,9) ὁ καταβάς αὐτός ἐστίν καὶ ὁ ἀναβάς ... (4,10), qui a pour fonction de démontrer une maîtrise argumentative et de suggérer par là une irréfutabilité du propos. L'*homéoteleute* créée par la répétition du son « -η » à la fin des verbes au v. 9 et celle créée par le son « -ας » à la fin des verbes au v. 10 amplifient la maîtrise argumentative. Les v. 8-10 procurent ainsi la preuve scripturaire que le Christ, qui est monté au ciel en victorieux, est aussi le Dieu qui est d'abord descendu du ciel et qui fait maintenant des dons aux croyants.

En 4,11, Paul poursuit l'exégèse en explicitant le ἔδωκεν δόματα du v. 8. D'abord, avec αὐτός en position emphatique, il met l'accent sur le donateur. Καὶ αὐτός (v. 11) reprend αὐτός ἐστίν du v. 10. Celui qui est descendu est identique à celui qui est monté (v. 10), il est aussi celui qui fait des dons aux hommes selon le Ps 67,19 (v. 8). C'est uniquement le Christ qui accorde souverainement les dons de grâce aux membres de son corps. L'Église ne s'offre pas à elle-même des dons pour son bon fonctionnement, elle les reçoit du Christ lui-même. Ensuite,

⁴² L'*emphase* est l'utilisation d'un mot d'un contenu sémantique moindre dans un usage ordinaire pour désigner un contenu sémantique plus grand. Voir C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 89.

⁴³ C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, 2004, p. 134.

en écho au verbe ἐδόθη de la *propositio* principale (v. 7), Paul énumère, par *distributio*, cinq dons de grâce : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs. En fait, ce ne sont pas les dons qui sont mentionnés, mais les personnes qui détiennent ces dons et assument des fonctions ecclésiales. Paul désigne ici des ministères. L'emploi de μέν ... δέ en combinaison avec l'article οἱ marque clairement la distinction entre ces divers ministres. Comme l'a aussi observé Hoehner, « the structure of τοὺς μὲν ..., τοὺς δὲ ..., τοὺς δὲ ..., τοὺς δὲ, is to mark out distinctly different gifted people⁴⁴ ». L'accent est mis sur la diversité des ministères donnés à l'Église. La *distributio* οἱ μὲν ... οἱ δὲ souligne cette diversité. L'*anaphore* de l'article définit τοὺς (au pluriel) et l'*homéoptote*⁴⁵ des sons « -ους » et « -ας » (αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, v. 11) l'amplifie. Le point est que l'Église ne se pourvoit pas des ministres nécessaires, par sa propre initiative, mais elle est dotée d'une diversité de ministères par le Christ Seigneur.

Conclusion

Ainsi, après son exaltation, le Christ a distribué des dons de grâce aux croyants. Il a donné à son Église une diversité de ministères particuliers : des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs. Paul termine la première preuve en mettant l'accent sur la diversité des ministères. L'insistance sur la diversité ministérielle crée un effet rhétorique qui conclut la *probatio* 1, mais aussi prépare une deuxième *probatio*.

⁴⁴ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 538.

⁴⁵ L'*homéoptote*, a contrario de l'*homéoteleute* qui reproduit des sons identiques, consiste dans la similitude des désinences flexionnelles même si les mots n'ont pas la même déclinaison. C. JACON, *La sagesse du discours*, 2006, p. 97.

Tableau 35. Structure argumentative d'Ép 4,8-11

4,8-11	<i>Probatio 1</i> : Unité du Christ dans la diversité des dons de grâce
4,8-10	Exaltation du Christ et distribution de dons aux croyants
4,11	Diversité de ministères de la Parole

5.3.5. *Probatio 2* (Ép 4,12-13)

12 pour le perfectionnement des saints, en vue de l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du corps du Christ,

13 jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à [l'état] d'homme accompli, à la mesure de la taille de la plénitude du Christ,

Une fois que Paul légitime la diversité ministérielle, il renforce sa thèse en explicitant par une deuxième *probatio* (4,12-13) la finalité des dons de grâce accordés, selon le but assigné, par le Christ à l'Église, son corps. L'antithèse pluralité/unité de ὑμεῖς/εἷς et πᾶς/εἷς dans la *narratio* (4,4-6) est reprise ici par οἱ ἅγιοι/τό σῶμα et πᾶς/ένότης. Cette sous-section, qui repose sur le verbe ἔδωκεν (v. 11), est construite par l'agencement de trois prépositions de but (πρός, εἰς, εἰς) au v. 12, de la conjonction μέχρι (jusqu'à ce que) couplée à un subjonctif de but (καταντήσωμεν) et de trois εἰς au v. 13. La structure similaire du v. 12 et du v. 13 : trois syntagmes prépositionnels, et l'inclusion entre les deux versets de τοῦ χριστοῦ, en position emphatique, unifient et délimitent 4,12-13 en tant que *probatio 2*.

En 4,12, Paul aborde la question de l'articulation des ministères personnels de la Parole et du ministère commun aux croyants⁴⁶ dans l'œuvre de l'édification du corps du Christ. Contrairement à Lincoln qui considère les trois syntagmes prépositionnels du v. 12 comme des

⁴⁶ Le mot « saints » au v. 12 désigne tous les croyants tel que le confirme le v. 13 par le synonyme « nous tous ».

compléments circonstanciels du verbe ἔδωκεν (v. 11), décrivant des finalités parallèles⁴⁷, nous estimons que le changement de préposition (πρός – εἰς – εἰς) indique une insistance rhétorique qui suggère que l'intention de Paul est de rendre les deux derniers buts dépendants de la première de sorte que « l'on devrait lire les trois comme s'ils étaient en cascade⁴⁸. Le Christ a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs pour le perfectionnement des saints (τῶν ἁγίων) de sorte que ces derniers deviennent capables d'accomplir l'œuvre du ministère commun de l'Église et qu'ainsi, ils contribuent à l'édification du corps du Christ (οἰκοδομή τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ). L'insistance est sur l'unité de finalité des divers dons. L'édification du corps ecclésial est l'unique finalité ultime. Les dons sont fonctionnels dans une structure d'ordre pneumatique : il s'agit d'une œuvre de ministère dont la finalité est l'édification du corps ecclésial⁴⁹. Les ministères directement impliqués dans l'interprétation et l'annonce de la Parole s'activent à former les membres de la communauté. Les croyants ainsi équipés sont en mesure d'œuvrer à l'édification du corps. Ce rôle actif de tous les croyants est cohérent avec 4,7 où Paul souligne que le don de grâce a été accordé à tout un chacun des croyants (ἐνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν), selon l'effet pour lequel le Christ l'a donné. Autrement dit, les ministres de la Parole sont donnés pour préparer les croyants à exercer le ministère ecclésial qui a pour finalité l'édification du corps du Christ.

⁴⁷ A. T. LINCOLN, *Ephesians*, Grand Rapids, Zondervan, 2014 (1990), p. 250-270. Cette lecture parallèle est certes possible, car l'agencement syntaxique correspond au style d'Ép (voir, par exemple, 1,3.20.21 ; 2,7 ; 4,13.14 ; 6,12). Une telle lecture affirme que les ministres de la Parole sont donnés pour trois buts : former les saints, exercer l'œuvre du ministère et édifier le corps du Christ. Les croyants ne sont que l'objet du ministère. Nous faisons, pour notre part, une lecture en cascade : les ministres de la Parole perfectionnent les saints pour que ceux-ci accomplissent efficacement le ministère et contribuent à l'édification ecclésiale. Selon notre lecture, les croyants deviennent les sujets principaux du ministère ecclésial.

⁴⁸ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 220.

⁴⁹ C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, 2004, p. 135.

En 4,13, Paul présente les objectifs de croissance par lesquels passe l'édification du corps du Christ. Il les exprime par la conjonction μέχρι (jusqu'à ce que), qui est un marqueur de continuité dans le temps jusqu'à un certain point. Paul combine avec le μέχρι, placé en position emphatique, le verbe καταντάω (parvenir) qui lui, appelle un cheminement vers une destination. L'accent est mis sur le fait que la croissance n'est ni spontanée ni automatique, mais elle est un processus graduel qui requiert la formation des croyants par les divers ministres de la Parole. Paul souligne le caractère corporatif de la croissance ecclésiale. Elle n'est pas réservée à quelques membres de l'Église, mais doit être poursuivie et atteinte par tous les croyants (οἱ πάντες). « Paul uses “we all” and not “each one of us”, to counter possible over-individualization as well as underscore the corporate sense of spiritual maturity⁵⁰. » Ce n'est pas le progrès spirituel de l'individu qui est pointé ici, mais celui de l'Église, un seul corps en Christ. C'est en tant qu'une seule entité (ἄνθρωπος τέλειος, au singulier) que les croyants vont parvenir à la maturité. « The “mature person” is a corporate entity rather than an image of individual perfection⁵¹. » Ceci implique qu'on parvient à une telle croissance, non pas dans l'isolement, mais en communion avec d'autres croyants, pendant que chacun exerce ses dons pour l'édification de l'ensemble du corps. Trois syntagmes prépositionnels parallèles (εἰς – εἰς – εἰς) introduisent les objectifs de croissance. Hoehner soutient que « the three prepositional phrases in verse 13 signify not three separate goals but three aspects of the one goal of attaining maturity⁵² ». Son argument est qu'il n'y a pas de conjonctions entre les trois propositions, et qu'il s'agirait donc d'un seul objectif qui se réaliserait en escalier, chaque

⁵⁰ E. D. MBENNAH, *The Mature Church*, 2013, p. 84.

⁵¹ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 293.

⁵² H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 553.

étape se construisant sur la précédente. Seulement, même cette perspective aboutit à plus d'un objectif spécifique. Il y a une autre lecture, celle que nous adoptons : « les objectifs introduits par εἰς sont à placer en parallèle⁵³ ». La maturité est certes l'objectif ultime à atteindre, mais tout comme au verset précédent, les trois εἰς introduisent des objectifs différents, le premier désignant un objectif double. L'*anaphore* de εἰς, qui joue ici le rôle d'un marqueur de degré, met en exergue les degrés de croissance nécessaires. Reprenons cette idée.

Premièrement, Paul affirme que l'édification du corps du Christ doit mener « à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu » (εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, v. 13ab). Étant donné que la foi et la connaissance que l'on a d'une personne sont deux notions différentes, il est clair que cette unité n'est pas à comprendre comme une unité de la foi qui est (un καὶ épexégétique) la connaissance du Fils de Dieu. Il n'y a aucun indice dans le passage qui supporte un sens épexégétique. Il est aussi évident que l'unité en question n'est pas non plus une unité entre la foi et la connaissance, qu'il n'est point besoin d'en ajouter pour l'élucider. Contrairement à nombre d'auteurs⁵⁴ qui mettent ensemble foi et connaissance, nous nous associons à la lecture de Mbennah : « Rather, it is the unity of faith and the unity of the knowledge of the Son of God – two distinct kinds of unity⁵⁵. » Les deux génitifs sont gouvernés par l'unité. Il y a donc un objectif double à atteindre en cet endroit. Le point est que le corps ecclésial doit parvenir à un niveau où ses membres seront *un* aussi bien dans leur foi que dans leur connaissance du Fils de Dieu.

⁵³ Par exemple M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 191. Il n'a pas justifié cette lecture.

⁵⁴ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 190. Voir aussi J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 222.

⁵⁵ E. D. MBENNAH, *The Mature Church*, 2013, p. 84.

À présent, que signifie l'unité de la foi ? Pour MacDonald, « in fact, unity of faith appears as a present reality in 4:4-6⁵⁶ ». Selon sa compréhension, les trois répétitions de εἰς suggèrent un mouvement vers un seul but futur : « personne mature » en tant qu'une entité corporative. Et la foi initiale du salut, au moyen de laquelle le croyant est intégré au corps du Christ, et donc qui les unit, est la première étape de ce mouvement de croissance. Mais le fait est que les premiers mots du v. 13 (μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες) présentent l'unité de la foi, non pas comme une réalité présente, mais bien comme un état de croissance que le corps des croyants tout entier est appelé à atteindre et où la foi sera une et la même chez tous les membres. Puisqu'il s'agit d'un degré de développement à atteindre, la foi signifie ici, non pas l'acte de croyance d'un sujet qui unit (τῆς πίστεως au génitif subjectif), mais l'acte de la foi qui sera uni (τῆς πίστεως au génitif objectif), « i.e., the content of faith⁵⁷ ». C'est aussi l'avis de Bouttier : « la première indication se fait l'écho des vv. 3 et 5 ; cependant *la foi* exprime maintenant non plus le contenu du credo, mais l'acte de foi⁵⁸ ». En 4,13a, Paul ne fait plus référence à la foi personnelle qui sauve, mais à ce que les chrétiens croient et qui peut s'énoncer comme un ensemble de vérités⁵⁹. Un indice utile se trouve aux v. 14.15 : lorsque l'objectif de croissance en question sera atteint, les croyants ne seront plus emportés par tout vent de doctrine (διδασκαλία, litt. : enseignement), mais ils connaîtront et confesseront continuellement la vérité dans l'amour⁶⁰. Actuellement, leur compréhension du contenu de la foi varie selon l'influence des différents enseignements qu'ils ont reçus, mais alors leur

⁵⁶ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 293.

⁵⁷ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 553.

⁵⁸ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 191.

⁵⁹ Le N. T. exhorte les croyants à combattre pour la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes (Jude 3).

⁶⁰ Voir l'analyse des v. 14 et 15.

connaissance des objets de la foi sera menée à l'unité, dans un état d'harmonie et d'accord entre eux. L'idée est que toute l'Église doit progresser vers l'appropriation de tout ce qui est contenu dans son unique foi. Paul expliquera à la section suivante que pour éviter de marcher comme les païens, qui « ont l'intelligence obscurcie, sont étrangers à la vie de Dieu [...] à cause de l'ignorance qui est en eux [...] » (cf. 4,18), les croyants doivent « être renouvelés dans l'esprit de [leur] intelligence » (cf. 4,23). Tous les croyants ont donc besoin de croître dans la compréhension des choses de Dieu, en vue du renouvellement de leur intelligence, et afin de pouvoir marcher d'une manière digne de leur vocation comme Paul le suggère : ἀξίως περιπατήσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (v. 1). Voilà pourquoi l'appropriation par tous les croyants, de la foi qui leur est transmise une fois pour toutes, est nécessaire.

Et que signifie l'unité de la connaissance du Fils de Dieu ? On peut observer tout de suite avec Aletti que τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ est au génitif objectif car les croyants sont toujours sujets des verbes de connaissance dans les versets qui ont précédé⁶¹. Néanmoins, l'expression offre encore deux possibilités de lecture. La première est l'unité que produit la connaissance du Fils (τῆς ἐπιγνώσεως au génitif subjectif). C'est le choix de MacDonald : « The unity of the knowledge [of the Son] of God is the full knowledge that creates oneness ». Une telle compréhension suggère que plus les croyants connaîtront le Fils plus ils seront unis. L'autre possibilité, celle que nous retenons, consiste à lire τῆς ἐπιγνώσεως au génitif objectif, c'est-à-dire la connaissance du Fils qui sera unifiée. L'enseignement de Paul au v. 13b est que les croyants doivent atteindre « a “oneness” with the regard to the knowledge of the Son of God

⁶¹ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 222.

they possess⁶². » Autrement dit, l'expression réfère au contenu unifié de ce qui sera connu du Fils. Nous trouvons encore au v. 14 un indice qui aide à la compréhension : lorsque cet objectif sera atteint, les croyants seront capables de discerner les faux διδάσκαλοι qui usent de tromperie (κυβεία) et qui sont habiles à fourvoyer dans l'erreur (πλάνη) loin de la vérité⁶³. Actuellement, les croyants connaissent seulement quelques aspects du Fils, ceci à des degrés différents, mais alors ils connaîtront tous profondément le διδάσκαλος Jésus en qui se trouve la vérité (cf. ἐστὶν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, 4,21). Le point est que le corps ecclésial tout entier doit chercher à parvenir à une connaissance du Fils plus profonde (ἐπίγνωσις plus que γνῶσις)⁶⁴, qui nécessite une marche progressive vers une relation personnelle vivante avec le Christ Seigneur. En fait, ἐπίγνωσις « refers to knowledge gained only through personal experience and personal relationship⁶⁵ ». À la section suivante, Paul signifiera aux Éphésiens que pour ne pas marcher selon la voie des païens, il leur faudra apprendre à connaître le Christ (ἐμάθετε τὸν Χριστόν), à l'écouter (αὐτὸν ἠκούσατε) et à être instruits en/par lui (ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε), conformément à la vérité qui se trouve en lui (cf. 4,20-21). Par conséquent, pour pouvoir marcher d'une manière digne de l'appel de Dieu, tous les croyants ont besoin de développer leur relation personnelle avec le Christ Seigneur. C'est pour cette raison que la croissance dans la connaissance du Fils de Dieu par les croyants est essentielle.

⁶² E. D. MBENNAH, *The Mature Church*, 2013, p. 86.

⁶³ Voir l'analyse du v. 14.

⁶⁴ Le mot ἐπίγνωσις signifie : « full knowledge ». Voir LIDDELL-SCOTT, « 16249 ἐπίγνωσις », In: *Greek Lexicon, BibleWorks 9*.

⁶⁵ D. EARLEY ; D. WHEELER, *Evangelism Is: How to Share Jesus With Passion and Confidence*, Nashville, B&H Academic, 2010, p. 61.

Deuxièmement, l'édification du corps du Christ est dite conduire « à l'état d'homme accompli » (εις ἄνδρα τέλειον, v. 13c). Pour exprimer cet état, Paul emploie, non pas le terme ἄνθρωπος (l'humain en général) comme au v. 8, mais ἀνὴρ (l'homme mâle). Ἄνθρωπος est l'adulte mâle, un homme complètement mature, dans la plénitude de ses moyens. Dans le contexte éthique qu'est celui du v. 13, l'adjectif τέλειος (parfait/accompli) connote une maturité réussie à tous égards⁶⁶. « Τέλειον means an adult, one who has reached the end of one's process of development as a man⁶⁷. » L'expression τέλειος ἀνὴρ désigne donc l'adulte développé, tant physiquement que moralement, opposé à l'enfant (νήπιος), encore mineur. La *métaphore* de la maturité de l'homme mâle souligne l'état du développement à atteindre. L'homme accompli a été compris de différentes façons. Pour certains commentateurs, il s'agit du Christ⁶⁸. Cette interprétation suggère que le verbe καταντάω (parvenir) réfère à la rencontre du Seigneur qui aura lieu à la fin des temps. D'autres auteurs soutiennent que ce ne peut être que la stature définitive que l'Église/corps du Christ est appelée à atteindre⁶⁹. Il y a aussi une troisième position : « L'image de l'homme ne désigne ni le Christ ni l'Église, mais celui qui, dans l'Église, a grandi à la mesure que Dieu a donnée au Christ ». Celle-là est difficile à défendre car au v. 13, Paul envisage la croissance, non pas comme l'accomplissement de l'individu, mais le développement du corps entier. Le progrès de chaque membre ne figure en ce passage qu'en tant que moyen principal pour procurer l'accroissement à l'Église. Des deux autres, la lecture ecclésiologique (l'Église appelé à atteindre l'état d'homme accompli) nous semble

⁶⁶ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 222.

⁶⁷ E. D. MBENNAH, *The Mature Church*, 2013, p. 87.

⁶⁸ Par exemple, M. BARTH, *Ephesians*, New York, Doubleday, 1974, p. 495-496.

⁶⁹ A. T. LINCOLN, *Ephesians*, Grand Rapids, Zondervan, 2014 (1990), p. 256-257.

préférable à l'interprétation christologique (l'Église allant à la rencontre du Christ, le parfait), d'autant plus que la préoccupation du contexte vise à stimuler la croissance du corps ecclésial à l'état d'adulte ayant développé l'ensemble de ses facultés. La signification qui découle de l'Ancien Testament, et du Lévitique en particulier où la τελείωσις (*millu'im* en hébreu) d'un mâle réfère au moment de sa consécration sacerdotale⁷⁰, est l'aptitude des membres de la communauté à l'exercice du ministère ecclésial, faisant écho à la finalité du perfectionnement des saints au v. 12bc : « [...] en vue de l'œuvre du ministère [διακονίας], en vue de l'édification [οικοδομήν] du corps du Christ ». Un indice au v. 16 confirme notre compréhension : lorsque le présent objectif sera atteint, chaque membre pourra participer activement à la croissance dynamique du corps ecclésial en vue de son édification (... τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομήν ἑαυτοῦ, v. 16), selon l'énergie et le don de grâce qu'il a reçus du Christ⁷¹. Le point de Paul est que le corps ecclésial doit parvenir à l'étape d'adulte accompli où l'ensemble des membres sera harmonieusement développé et apte à l'exercice du ministère ecclésial et où chaque membre pourra offrir une réponse efficace à sa vocation.

Troisièmement, Paul ajoute que l'édification du corps du Christ mène « à la mesure de la taille de la plénitude du Christ » (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ, v. 13d). L'énonciation πληρώματος τοῦ χριστοῦ offre deux possibilités de lecture : la plénitude que possède le Christ (τοῦ χριστοῦ au génitif possessif) ou bien la plénitude que le Christ accorde (τοῦ χριστοῦ au génitif subjectif). On trouve une aide précieuse au chapitre 1. Parmi les deux perspectives ouvertes en 1,22-23 : « [...] il l'a donné, au sommet de tout, pour tête à l'Église

⁷⁰ Voir l'emploi de τελείωσις dans l'A. T. chez P. HARLÉ ; D. PRALON, *Le Lévitique*, Paris, Cerf, 1988, p. 41.

⁷¹ Voir l'analyse du v. 16.

qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous » – soit l'Église en tant que le πλήρωμα du Christ (τοῦ χριστοῦ au génitif possessif) ou soit le Christ lui-même en tant que le πλήρωμα de Dieu (τοῦ χριστοῦ au génitif explicatif) –, Paul pointe ici vers la première perspective. Deux raisons supportent notre choix. *Primo*, dans le chapitre 4, Paul dépeint le Christ comme étant « celui qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses » (4,10). On peut donc lire en 1,22-23 : « [...] à l'Église qui est son corps, la plénitude du Christ ». Il ressort de cette lecture une équivalence entre l'Église et la plénitude que possède le Christ. *Secundo*, comme nous venons de le dire, la préoccupation du contexte est, non pas la rencontre de la personne parfaite – c'est-à-dire le Christ –, mais bien la croissance de l'Église vers une mesure (μέτρον) qui est celle de la taille (ἡλικία) du πληρώμα du Christ. *Tertio*, un autre indice : lorsque cet objectif sera atteint, l'ensemble du corps des croyants sera parvenu à un état de croissance en toutes choses qui correspond à l'image parfaite du Christ (αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, χριστός, v.15)⁷². Comme il est souvent le cas en construction sémitique, πληρώμα peut tenir lieu de complément de nom de ἡλικία et avoir une valeur adjectivale, donnant : « à la mesure de la taille plénière du Christ ». Mais nous retenons « à la mesure de la taille de la plénitude du Christ » pour mettre l'accent sur la plénitude que possède le Christ comme étant la grandeur à atteindre. Paul le souligne lui-même en ajoutant à la *métaphore* de la maturité du mâle, la *métaphore* de la taille corporelle, mais aussi par les trois génitifs qui s'enfilent sans respiration : μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ. Cette puissante construction produit un effet cumulatif et culminant des objectifs.

⁷² Voir l'analyse du v. 15.

« The glorified Christ provides the standard at which his people are to aim – the perfection of the personal Christ⁷³. » La perfection morale, intellectuelle et spirituelle du Christ Seigneur est le degré à atteindre. Il est le modèle parfait auquel l'Église est destinée à ressembler. Le corps ecclésial est appelé à développer sa maturité ultimement à l'image du Christ.

L'enjeu des *probationes* devient manifeste. Paul élabore le fonctionnement du corps ecclésial. Il est question de l'articulation des ministères particuliers et du ministère ecclésial, commun aux croyants, et de la relation entre la mission de l'Église et son édification. Tout repose sur le perfectionnement (καταρτισμός, acte d'équiper) des croyants par les ministres particuliers. Mais qu'entend Ép par ἀπόστολος, προφήτης, εὐαγγελιστής, ποιμὴν et διδάσκαλος ? L'énonciation montre que ces ministères sont de la même nature, puisqu'ils ont le même objet. Tous, sans exception, sont donnés par le Christ d'abord pour le καταρτισμός des croyants (v 12). Équipement ou formation pointe vers la catéchèse. Il n'y a pas d'hésitation possible : Paul désigne ici les ministres de la Parole⁷⁴. Leurs fonctions « sont toutes en rapport avec l'Évangile, à sa proclamation, à son interprétation, à sa prédication et à l'enseignement qui en découle⁷⁵ ». Paul affirme lui-même qu'il est διάκονος de l'Évangile, chargé de communiquer la Parole (cf. Ép 3,6 ; 6,19-20), ce qui est aussi valable pour les autres ministres. Prêcher et enseigner la Parole est avant tout une responsabilité commune des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs. La lettre ne livre pas plus de détails. Mais il se dégage d'un aperçu global une complémentarité *essentielle* entre les ministères de la Parole.

⁷³ E. D. MBENNAH, *The Mature Church*, 2013, p. 90.

⁷⁴ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 185.

⁷⁵ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 218.

L'énonciation des v. 11-13 indique que c'est l'action synergique des enseignements prodigués par ces divers ministres, chacun dans son style propre, qui permet au corps des croyants de croître harmonieusement jusqu'à la maturité à l'image parfaite du Christ. Paul fait une révélation importante aux Éphésiens : « Vous avez été édifiés [ἐποικοδομηθέντες] sur le fondement [θεμέλιος] des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire » (cf. Ép 2,20). Ici, l'image du θεμέλιος n'est pas exactement celle de la fondation comme base, mais celle des conditions indispensables à la réalisation d'une chose⁷⁶. Elle réfère aux débuts élémentaires d'une chose, à la fondation d'une communauté chrétienne. La troisième personne du pluriel « vous » employée implique que Paul ne parle pas de l'Église universelle, mais de l'Église d'Éphèse (pour Asie Mineure)⁷⁷. Les apôtres et les prophètes sont pour ainsi dire des fonctions ministérielles essentielles à l'implantation d'une nouvelle communauté chrétienne dans une région non encore évangélisée. De quels apôtres et prophètes s'agit-il ? Étant donné que Paul lui-même fait partie de ces « apôtres » à qui le mystère caché du nouveau peuple de Dieu est maintenant révélé (cf. Ép 1,1.9 ; 2,11-22 ; 3,1-12), on peut être sûr qu'il ne s'agit pas du groupe limité des Douze⁷⁸, mais un groupe assez large de témoins du Christ, envoyés en mission et fondateurs d'églises⁷⁹. Quant aux « prophètes », il ne s'agit pas des prophètes de l'Ancien Testament, d'autant plus qu'ils ont été avec les apôtres les instruments de la révélation du mystère qui « n'a pas été manifesté aux fils des hommes dans les autres générations, comme il a été révélé maintenant » (cf. Ép 3,5). Ainsi l'apôtre et le

⁷⁶ W. BAUER, F. W. DANKER, « 4842 θεμέλιος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

⁷⁷ Ép est une lettre encyclique adressée aux églises d'Asie Mineure. Voir les explications à la section 4.1.

⁷⁸ Le symbolisme des Douze et leur rôle en tant que témoins oculaires impliquent qu'il ne peut y avoir un autre apôtre de leur ordre. Même l'apôtre Paul ne peut être ajouté au groupe des Douze, car sa conversion post-résurrection signifie qu'il ne pourrait jamais être témoin du ministère public de Jésus jusqu'à sa résurrection.

⁷⁹ P. BONY, « L'épître aux Éphésiens », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 77.

prophète ont des rôles déterminants dans la phase de fondation d'une église dans une nouvelle région. La lettre ne nous donne pas accès à d'autres précisions quant aux rôles spécifiques des ministres de la Parole. Mais dans l'œuvre de l'édification du corps ecclésial, Paul est clair : les dons d'ἀπόστολος, de προφήτης, d'εὐαγγελιστής, de ποιμήν et de διδάσκαλος constituent un ensemble de fonctions ministérielles vitales qui collaborent au bien-être et au développement du corps des croyants. « C'est seulement quand chaque partie travaille correctement que le corps de Christ reçoit le soutien total dont il a besoin pour faire les œuvres du [ministère]⁸⁰. » Selon Paul, le processus de maturation chrétienne dépend d'une corrélation entre les contributions de ces divers ministères de la Parole.

Discutons ici au moins de l'εὐαγγελιστής et du ποιμήν⁸¹. Le nom εὐαγγελιστής vient du verbe εὐαγγελίζω qui signifie « annoncer une bonne nouvelle⁸² ». Les évangélistes, comme les apôtres, les prophètes et les docteurs sont donnés « pour le perfectionnement des saints, en vue de l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du corps du Christ » (4,11-12). L'évangéliste est aussi un ministre de la Parole dont le « ministère est, à juste titre, destiné aux saints⁸³ » en premier (4,11). « Il s'agit donc moins de quelqu'un qui évangélise ici et là, que d'un frère qui fait partie des responsables d'une assemblée locale et qui s'est vu confier la formation des membres de l'Église en vue de l'évangélisation de leur localité⁸⁴. » Sa vision et ses dons lui mettent particulièrement à cœur le salut des non-croyants. Son style de communication de la

⁸⁰ J. DAVIS, « Le don de l'évangéliste : une perspective d'évangéliste », In : *Le pasteur, sa vie, ses défis*, Longueuil, Ministère Multilingue International, 2004, p. 341.

⁸¹ Voir, à la sous-section 3.3.6, quelques fonctions de l'ἀπόστολος, du προφήτης et du διδάσκαλος glanées en 1 Co.

⁸² D. B. KNOX, « Évangéliste », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 569.

⁸³ G. D. COLE, « Le don de l'évangéliste : une perspective de pasteur », In : *Le pasteur, sa vie, ses défis*, Longueuil, Ministère Multilingue International, 2004, p. 334.

⁸⁴ A. KUEN, *Ministères dans l'Église*, 1983, p. 173.

Parole serait probablement plus enflammé et plus centré sur des démonstrations de puissance. Il insisterait plus sur la passion des âmes perdues et sur les méthodes d'évangélisation. L'εὐαγγελιστής serait le ministre de la Parole qui œuvre de manière à ce que les membres de sa communauté (à commencer par lui-même !) prennent conscience de leur responsabilité à l'égard de l'évangélisation et qui les prépare (καταρτίζω) à l'assumer efficacement. Pour le dire autrement, nous empruntons les mots de Simon : « L'évangéliste se définit moins comme celui qui évangélise [...] que comme celui qui prépare les saints⁸⁵. »

Le mot ποιμήν, généralement traduit par « pasteur », signifie littéralement « berger »⁸⁶. Paul classe les pasteurs parmi les ministères de la Parole aux côtés des apôtres, des prophètes, des évangélistes et des docteurs (4,11). Cependant, la plupart des commentateurs l'identifient à un ministère de direction⁸⁷. Ils se fondent essentiellement sur deux textes non pauliniens où le verbe apparenté ποιμαίνω est employé dans des contextes qui prêtent à interprétation⁸⁸. En raison de la présence des mots πρεσβύτερος (presbytre, ancien), ἐπίσκοπος (évêque, évêque) et ποιμαίνω (faire paître, prendre soin de) dans les deux passages, ces auteurs déduisent que les trois termes sont synonymes et qu'ils désignent tous trois le ministère du pasteur. Cette extrapolation pourrait être légitime puisque, dans le monde séculier, le verbe apparenté à un métier est impliqué par ce métier. Par exemple, un enseignant enseigne. Toutefois, comme

⁸⁵ L. SIMON, « Le ministère de l'Église », In : *Le ministère et les ministères*, Paris, Foi et Vie, 1957, p. 409.

⁸⁶ R. A. STEWART, « Berger », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 220-221.

⁸⁷ Voir par exemple, H. d'ESPINE, *Les anciens, Conducteurs de l'Église*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1944, p. 19. Voir aussi A. KUEN, *Ministères dans l'Église*, 1983, p. 77. Également M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 186. Et aussi W. GRUDEM, *Théologie systématique*, 2010, p. 1004-1005.

⁸⁸ Selon Luc, Paul, s'adressant aux presbytres de l'Église d'Éphèse, leur dit : « Prenez garde à vous-mêmes, et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour paître l'Église de Dieu » (Ac 20,17.28). De même, Pierre exhortant les presbytres des Églises destinataires de sa première lettre, leur dit : « Paissez le troupeau de Dieu qui est sous votre garde [ἐπισκοποῦντες] » (1 Pi 5,2).

nous l'avons déjà souligné, le verbe apparenté révèle seulement l'existence d'un simple rapport d'implication et non d'une équivalence. Le pasteur n'est pas le seul ministre qui pâit l'Église, tout comme le prophète n'est pas le seul chrétien qui prophétise, ou l'évangéliste, le seul qui évangélise, ou l'apôtre, le seul qui est envoyé par le Christ, ou encore le docteur, le seul ministre qui enseigne la Parole. Dans le contexte de l'Église, tout ministre de la Parole pâit le peuple ecclésial en le nourrissant de la Parole. Par conséquent, les textes en question s'appliquent à tous les ministres de la Parole, qui paissent l'Église et la surveille (ἐπισκοπέω) contre l'infiltration de fausses doctrines. La singularité du pasteur réside dans son style de communication de la Parole, qui serait probablement beaucoup plus ciblé et moins enflammé (souci que toutes les brebis y trouvent leur part), et dans son insistance sur le caractère et sur la relation (préoccupation venant du fond du cœur pour la qualité de la relation).

Conclusion

En somme, les objectifs voulus et explicites de la mise en place des dons de grâce et de la diversité des ministères de la Parole par Christ, dans son corps, sont la formation des croyants de sorte que ces derniers deviennent performants dans l'œuvre de l'édification du corps jusqu'à ce qu'ils parviennent tous à un renouvellement de leur intelligence, à une relation personnelle profonde avec le Christ Seigneur, à une réponse toujours plus efficace à leur vocation chrétienne et à la parfaite ressemblance du Christ.

Tableau 36. Structure argumentative d'Ép 4,12-13

4,12-13	<i>Probatio 2</i> : Édification du corps du Christ en tant que finalité des dons de grâce
4,12	Unité de finalité dans la diversité des dons de grâce
4,13	Objectifs de croissance du corps du Christ

5.3.6. *Peroratio* (Ép 4,14-16)

14 de sorte que⁸⁹ nous ne soyons plus des enfants, ballottés çà et là et emportés par tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par [leur] habileté à fourvoyer dans l'erreur,

15 mais que, confessant la vérité dans l'amour, nous croissons en toutes choses⁹⁰ jusqu'à celui qui est la tête, Christ, **16** de qui, tout le corps coordonné et maintenu ensemble grâce à chaque articulation de support, accompli, selon une opération à la mesure de chaque partie individuelle, la croissance du corps en vue de sa propre édification dans l'amour.

La conclusion 4,14-16 de 4,1-16 peut être considérée comme *peroratio*⁹¹. Paul entame cette partie en cherchant manifestement à toucher les sentiments de l'auditoire. Il y récapitule également l'ensemble de son discours. D'une part, la liaison grammaticale faite entre le v. 14 et le v. 15 par la conjonction de coordination δέ (mais), et l'inclusion de αὐξησις ἐν ἀγάπῃ entre le v. 15 et le v. 16, délimitent 4,14-16 en tant que *peroratio*. D'autre part, il y a une correspondance entre 4,14-16 et 4,1-3 (l'*exordium*) comme le montrent la connexion établie par ἐν ἀγάπῃ entre le v. 2 et les v. 15.16 et celle établie par le champ lexical de l'« unité » entre le v. 3 (ἐνότης, σύνδεσμος) et le v. 16 (συναρμολογέομαι, συμβιβάζω).

En 4,14, Paul entame la conclusion (ἵνα : de sorte que, par conséquent)⁹² du discours en versant directement dans un langage chargé d'émotion. Il exprime ici négativement le résultat

⁸⁹ Puisque l'objectif de devenir un « homme mature » est déjà anticipé au v. 13, ἵνα ne peut plus exprimer un but subséquent qui serait de ne plus être un enfant ou de croître. Elle traduit plutôt les résultats de la croissance du corps ecclésial. Autrement dit, la conjonction ἵνα exprime ici une consécution résultant de l'atteinte des objectifs énoncés aux versets précédents, et non une finalité comme c'est le cas avec les prépositions πρὸς ... εἰς ... εἰς au v. 12 et εἰς ... εἰς ... εἰς au v. 13. L'analyse montrera que Paul reprend aux v. 14-16 les objectifs énoncés au v. 13 sous forme de résultats souhaités. Cela correspond justement à la fonction d'une *peroratio*, qui consiste à récapituler l'argumentation et à éveiller des sentiments favorables.

⁹⁰ L'expression τὰ πάντα, à l'accusatif neutre pluriel, a ici un sens adverbial de manière. Elle signifie littéralement « toutes choses » et adverbiallement « en toutes choses ».

⁹¹ Même observation chez J. D. BAYES, « Toward a Model of Divine Empowerment », *Journal of Biblical Perspectives in Leadership*, 2014, 6, p. 113-161. Cette fois-ci, Bayes a justifié son choix de la façon suivante « Verses 14-16 are the *peroratio* or the conclusion. This conclusion is identified by the words "as a result" ». Nous partageons son point de vue.

⁹² La locution conjonctive « de sorte que, par conséquent » identifie la conclusion, en exprimant les résultats de la croissance lorsque les objectifs énoncés précédemment seront atteints. Aletti aussi est de cet avis. Quoiqu'il ait traduit ἵνα par « afin

de la croissance du corps des croyants : « de sorte que nous ne soyons plus des enfants ». Paul caractérise l'étape à franchir comme l'état (ὄμμεν, être) de l'enfant (νήπιος), proie des influences idéologiques et spécieuses. La référence au νήπιος, qui fournit un contraste frappant avec « l'homme accompli » (τέλειος ἀνὴρ) du v. 13c, véhicule l'immatunité. Les croyants qui demeurent encore des νήπιοι n'ont pas un esprit de discernement, ils se laissent balloter (κλυδωνιζόμενοι) çà et là et emporter (περιφερόμενοι) loin de la vérité par n'importe quel vent de doctrine (παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας). Comme l'a aussi noté Hoehner, « these two participles further describe one who is childish and lack stability⁹³. » Le verbe κλυδωνίζομαι « means literally to be tossed by waves⁹⁴ » et περιφέρω signifie « carry here and there »⁹⁵. Les croyants immatures sont facilement sujets à la confusion dans leur pensée et facilement influençables par d'autres personnes. L'*homéoteleute* créée par la répétition du son « -οι » à la fin des mots νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι et περιφερόμενοι amplifie le danger d'égarement couru par les immatures. La *métaphore* du vent (ἄνεμος) souligne leur instabilité et le caractère pernicieux des διδασκαλίας qui les séduisent. La didascalie peut référer aussi bien à la doctrine chrétienne pervertie qu'à la doctrine des hommes, par opposition à l'enseignement du Christ⁹⁶. « This teaching is designed to counteract the pastor-teacher's teaching mentioned in v. 11⁹⁷. » Les docteurs implicitement visés par Paul sont particulièrement habiles à fourvoyer dans l'erreur (πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς πλάνης). La *métaphore* du jeu du dé (κυβεῖα), qui associe

que », il affirme que : « après avoir décrit le but, les versets 14-16 expriment d'abord négativement, puis positivement les effets de la croissance du corps ecclésial ». J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 224.

⁹³ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 561.

⁹⁴ M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 293.

⁹⁵ W. BAUER, F. W. DANKER, « 5883 περιφέρω », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

⁹⁶ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 193-194.

⁹⁷ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, 2002, p. 561.

hasard et tricherie (πανουργία)⁹⁸, souligne le caractère fantaisiste et hasardeux de leurs enseignements. Toutes ces menaces qui font partie du lot des membres en situation infantile dans la communauté ne pouvaient que susciter en eux une vive émotion. L'avertissement s'adresse à tous les croyants quelles que soient leurs origines (ὧμεν, au nous). Seuls ceux qui parviendront à la pleine appropriation de la foi, la vérité qui se trouve en Jésus (cf. 4,21), ne seront plus emportés par les fausses doctrines (effets de v. 13a). Seuls ceux qui arriveront à une profonde connaissance du διδάσκαλος Jésus sauront discerner les faux docteurs (effets du v. 13b). Paul développe ici un *pathos* de la maturité spirituelle chez l'auditoire.

En 4,15, Paul met d'abord l'accent sur les conditions de l'édification du corps du Christ. En contraste à la doctrine des hommes, manœuvrée avec tromperie (κυβεία) et qui égare dans l'erreur (πλάνη) loin de la vérité (v. 14), Paul souligne que la communauté ecclésiale doit maintenir une confession permanente de la vérité (ἀληθεύοντες, participe présent). La vérité dont Paul parle ici pourrait être celle qu'il faut dire aux autres (cf. Ép 4,25), mais Bouttier et Aletti l'identifient, à juste titre, à l'Évangile⁹⁹. Tel que Paul avertit au v. 14, sans la confession commune de la vérité, les croyants sont susceptibles à diverses fausses doctrines. En fait, ἀληθεύοντες (confessant la vérité) reprend l'idée de l'unité de la foi au v. 13a (s'appropriier le contenu de la foi) : il s'agit pour le corps des croyants de s'appropriier tous les objets de leur foi et d'être une église confessante, avec comme contenu de leur témoignage, « la parole de la vérité, l'Évangile du salut » (cf. τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας, 1,13).

⁹⁸ Car les dés sont souvent pipés. J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 225 (note 86).

⁹⁹ L'expression « confesser la vérité » correspond à la parole de vérité qu'Ép 1,13 identifie à l'Évangile. Voir M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 194. Aussi J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, 2001, p. 225.

En plaçant ἀληθεύοντες en position emphatique, non seulement Paul met l'accent sur l'importance de la confession de la vérité – c'est le *critère de la vérité évangélique* –, mais aussi il laisse entendre qu'en contraste de la doctrine des hommes, lui, il prêche la vérité. Il se bâtit ainsi un *ethos* de la vérité évangélique. Paul rappelle également que la confession de la vérité doit se faire continûment dans l'amour (ἐν ἀγάπῃ), faisant ainsi écho aux v. 2.3 où l'ἀγάπη est le lien de la paix qui cimente l'unité de la communauté. L'œuvre du ministère chrétien repose fondamentalement sur l'amour. Enfin, au v. 15, Paul exprime, maintenant positivement, le résultat de la croissance du corps ecclésial : « mais que [...] nous croissions en toutes choses jusqu'à celui qui est la tête, Christ ». Notre traduction suppose que le verbe est intransitif. Bouttier a cependant longuement argumenté sur le fait qu'αὐξάνω a habituellement un sens transitif, donnant : « nous faisons croître l'univers vers celui qui est la tête, Christ ». Cela implique, selon lui, que l'Église réalise le projet divin qui consiste à réunir le monde en Christ¹⁰⁰. Cette perspective a déjà été récusée, avec raison, par Reynier¹⁰¹, car dans le contexte, le « nous croissions [αὐξησῶμεν à l'aoriste] », se rapporte non pas à une croissance christique de l'univers, mais à celle du corps ecclésial, telle que le v. 16 le précise. Le plan divin est certes de résumer le monde sous une seule tête, le Christ, mais cette réconciliation est faite dans l'Église, qui est son corps (cf. 1,10.22.23 ; 2,14-16). Il est intéressant d'observer avec Hoehner que « the aorist is ingressive, denoting a state or condition and signifying entrance into that state or condition¹⁰². » En poursuivant le mécanisme d'édification ecclésiale, les croyants parviendront à un état de croissance en toutes choses (τὰ πάντα) qui correspond à

¹⁰⁰ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 194-195.

¹⁰¹ C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, 2004, p. 143.

¹⁰² H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 566.

l'image parfaite du Christ (effets du v. 13d). La *correctio* des v. 14.15 (ἵνα μηκέτι ὄμεν νήπιοι ... δὲ ἀυξήσωμεν) amplifie l'importance du processus qui arrache les croyants à l'état d'enfant pour les entraîner dans un état de maturité à la ressemblance du Christ.

En 4,16, Paul récapitule le mécanisme dynamique de la croissance du corps ecclésial et en fixe l'origine. Il met en exergue l'ensemble organique, avec ses liaisons, grâce à une accumulation de constructions syntaxiques et lexicales : six prépositions (ἐξ, διά, κατά, ἐν, εἰς, ἐν) et deux préfixes συν- (συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζόμενον). En effet :

- C'est du Christ (ἐξ οὗ), la tête, que le corps tout entier tire l'énergie nécessaire à sa croissance. Quoique le mot κεφαλή ne désigne pas nécessairement « source », le présent contexte considère la tête comme source d'approvisionnement du corps. Cette assertion est une reprise du v. 7 : « Mais à chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ ». Il est lui-même l'origine des dons de grâce reçus par tous les croyants¹⁰³. « Christ as head is both the goal and source of our growth¹⁰⁴. » Non seulement Christ stimule et dirige le ministère de l'Église, mais aussi il pourvoit à tout ce dont le corps ecclésial a besoin pour son développement et pour atteindre la maturité.
- L'organisme ecclésial est desservi par une diversité (πάσης au singulier) d'articulations de support (ἀφή τῆς ἐπιχορηγίας) à travers (διά) lesquelles tout le corps est bien coordonné (συναρμολογούμενον) et maintenu ensemble (συμβιβάζόμενον). La plupart

¹⁰³ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, Paris, Gabalda, 2001, p. 226.

¹⁰⁴ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 568.

des interprètes identifient les articulations aux ministres énumérés au v. 11¹⁰⁵. Cependant, aucun indice clair dans notre péricope ne supporte cette compréhension. Les seules informations fournies portent sur les fonctions de ces articulations. Elles jouent le rôle de support ou d'assistance (τῆς ἐπιχορηγίας au génitif). Elles coordonnent (συναρμολογέομαι) l'ensemble du corps et lui assurent une unité d'action (συμβιβάζω). La *métaphore* de l'articulation, avec l'insistance sur le préfixe συν-, souligne la fonction d'encadrement et de coordination de ces membres du corps ecclésial. Puisque la thèse d'Ép 4,1-16 porte sur les dons de grâce reçus par les croyants pour le ministère ecclésial (v. 7), nous suggérons que les articulations désignent de façon imagée les croyants qui ont reçu des dons pour les services de coordination¹⁰⁶. Sans être obligatoirement ministres de la Parole, ils sont chargés de coordonner les activités de la communauté¹⁰⁷.

- Dans les bonnes conditions, le corps ecclésial accomplit (ποιέω) sa croissance (αὔξησις) en vue de sa propre édification (εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ). Dans ce paragraphe, la relation de finalité établie entre la *métaphore* de la croissance biologique (αὔξησις) et la *métaphore* de la construction (οἰκοδομή) suggère que Paul envisage l'élévation en taille (nombre) de l'Église comme une conséquence logique de sa croissance spirituelle. Une des caractéristiques de la maturité biologique est la capacité à se reproduire. Aussi, quoique

¹⁰⁵ MacDonald adhère malgré lui à cette position. Voir M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, 2000, p. 295. Voir également M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 197.

¹⁰⁶ Probablement les croyants que Paul désigne dans certaines de ses lettres dites authentiques comme ayant le don d'administrer (κυβέρνησις, 1 Co 12,28) ou le don de diriger (ὁ προϊστάμενος, Rm 12,8).

¹⁰⁷ L'école paulinienne nous enseigne que certains croyants assument un rôle de coordination ou de direction sans être obligatoirement ministres de la Parole : « Que les anciens qui dirigent bien soient jugés dignes d'un double honneur, surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement » (Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, 1 Tm 5,17). L'énonciation implique clairement que certains ont reçu le don de diriger (προΐστημι) sans détenir un ministère de la Parole.

Christ soit la source de la croissance de son corps, ce dernier ne fait pas figure d'un bénéficiaire passif du travail de Dieu. Le verbe ποιῆται (accomplir à la voix moyenne) et l'expression οἰκοδομή ἑαυτοῦ (sa propre édification) indiquent un processus dynamique. Le corps tout entier participe activement à sa propre édification en facilitant sa propre croissance. Les membres individuels reçoivent leur approvisionnement du Christ et, à leur tour, ils participent à l'œuvre du ministère et de l'édification du corps ecclésial (effet de v. 13c), en servant d'autres parties du corps, « selon une opération à la mesure de chaque partie individuelle » (κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους). L'énonciation désigne l'énergie venue de la tête et fait écho au v. 7. L'expression ἐνὶ ἐκάστῳ ... κατὰ τὸ μέτρον, qui a un sens individuel (à chacun... selon une mesure, v. 7), est maintenant reprise par ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους, qui a un sens de proportion (à la mesure de chaque partie individuelle, v. 16). Comme le dit si bien Bouttier, « la tête répartit les forces à l'œuvre au service de l'ensemble¹⁰⁸ ». Aucune partie du corps n'est laissée pour compte. « Growth takes place through charismatic gifts when the parts of the body are functioning together in relation to Christ¹⁰⁹. »

- Le corps ecclésial opère son édification dans l'amour (οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ). La chute du discours tombe sur le mot « amour », en position emphatique finale. Le dernier mot est laissé à l'amour. Paul commence la récapitulation de son argumentation sur le mécanisme dynamique de la croissance de l'organisme ecclésial par : « que, confessant la vérité dans l'amour [ἀγάπῃ], nous croissions », et il la termine par : « la croissance du

¹⁰⁸ M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, 1991, p. 196.

¹⁰⁹ E. BEST, *Ephesians*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, p. 68.

corps pour sa propre édification dans l'amour [ἀγάπη] », ce qui fait de l'ἀγάπη le fondement de l'édification de l'Église.

Tableau 37. Structure argumentative d'Ép 4,14-16

4,14-16	<i>Peroratio</i>
4,14-15	Éveil de sentiments favorables chez l'auditoire par un <i>ethos</i> de la vérité évangélique et par un <i>pathos</i> de la maturité spirituelle
4,16	Récapitulation

5.3.7. Récapitulatif de la structure rhétorique d'Ép 4,1-16

Un résumé de la *dispositio* d'Ép 4,1-16 est présenté dans le tableau 38.

Tableau 38. Structure argumentative d'Ép 4,14-16

4,1-3	<i>Exordium</i>
4,1	Éveil de l'attention de l'auditoire par un <i>ethos</i> de la fidélité à l'appel, par un <i>pathos</i> de la dignité à l'appel et par l'annonce du thème général
4,2-3	Préparation de l'esprit de l'auditoire par une exhortation au maintien de l'unité
4,4-6	<i>Narratio</i> : Base divine de l'unité des croyants
4,7	<i>Propositio</i> : À chacun un don de grâce du Christ selon le but assigné
4,8-11	<i>Probatio 1</i> : Unité du Christ dans la diversité des dons de grâce
4,8-10	Exaltation du Christ et distribution de dons aux croyants
4,11	<i>Diversité</i> de ministères de la Parole
4,12-13	<i>Probatio 2</i> : Édification du corps du Christ en tant que finalité des dons de grâce
4,12	<i>Unité</i> de finalité dans la diversité des dons de grâce
4,13	Objectifs de croissance du corps du Christ
4,14-16	<i>Peroratio</i>
4,14-15	Éveil de sentiments favorables chez l'auditoire par un <i>ethos</i> de la vérité évangélique et par un <i>pathos</i> de l'immaturité spirituelle
4,16	Récapitulation

Le tableau 39, inspiré de Bayes¹¹⁰, présente un résumé du mouvement de la péricope : Le Christ qui est descendu, est aussi monté et il a fait des dons de grâce aux membres de son corps en vue de l'édification du corps, dans l'unité et dans l'amour, jusqu'à ce que les croyants parviennent à la maturité et qu'ils marchent d'une manière digne de l'appel.

Tableau 39. Résumé du mouvement de la péricope Ép 4,1-16

Versets	Descente	Montée	Dons	Corps	Édification	Unité	Amour	Appel
v. 1								Appel/appelé
v. 2							Amour	
v. 3						Unité de l'Esprit		
v. 4				Un corps		Un...un...un		Appel/appelé
v. 5						Un...un...un		
v. 6						Un...		
v. 7			Grâce donnée selon la mesure du don de Christ					
v. 8		Étant monté						
v. 9	Il est aussi descendu	Il est monté						
v. 10	Il est descendu	Il est aussi monté						
v. 11			Et lui, il a donné					
v. 12				Le corps du Christ	En vue de l'édification			En vue de l'œuvre du ministère
v. 13						Unité de la foi		Homme accompli et taille de la plénitude du Christ
v. 14								
v. 15					Croissance en toutes choses		Amour	
v. 16				Le corps [2x]	Croissance et édification	Maintenu ensemble	Amour	

¹¹⁰ J. D. BAYES, « Toward a Model of Divine Empowerment », 2014, 6, p. 113-161.

5.3.8. Genre rhétorique d'Ép 4,1-16

Contre la majorité des commentateurs, qui traitent la question du genre dans leur introduction avant même d'avoir analysé le texte, nous pensons que la détermination de la composition du texte et de la progression de son argumentation facilite le repérage des raisons de son écriture et donc du genre choisi par l'auteur pour rendre la cause convaincante.

Étant donné qu'Ép 4,1-16 est une exhortation, telle que Paul l'a soulignée lui-même dès le premier verset, on peut déjà écarter les genres judiciaire et délibératif qui, dans la défense de causes, cherchent à persuader l'auditoire par des arguments. Cela laisse comme seule genre possible, l'épidictique qui, quant à lui, vise à louer ou à blâmer tel ou tel personnage, telle ou telle chose. Nous allons donc comparer maintenant les caractéristiques d'Ép 4,1-16 avec la description qui est faite du genre épidictique dans les manuels anciens de rhétorique. Le genre épidictique met en œuvre les procédés de l'art littéraire pour favoriser la communion de l'auditoire (Cicéron, *De Partitione Oratoria* 21.71-72 ; Quintilien, *Institutio Oratoria* 8.3.11-14). Il déploie divers moyens artistiques, intellectuellement et esthétiquement, pour capter son auditoire afin d'influencer son appréciation dans la direction voulue. Cicéron énumère en particulier cinq éléments caractéristiques qui doivent être utilisés à profusions dans un discours épidictique : les mots évidents (métaphores, néologismes), le parallélisme (isocolons, homéotéleutes, polyptotes), les répétitions (anaphores, épiphores), l'antithèse et le rythme de la phrase qui est plaisant à l'oreille de l'auditoire.

On retrouve des *métaphores* caractéristiques tout au long d'Ép 4,1-16. La *métaphore* de la tête (κεφαλή) et du corps (σῶμα) (4,4.12.16[2x]) indique que l'Église est inséparable de son chef, le Christ, et met l'accent sur la maturité spirituelle du corps ecclésial. La *métaphore* de la

« marche » (περιπατέω) (4,1) souligne la nouvelle vie des croyants. La *métaphore* du lien (σύνδεσμος) met en exergue l'unité des croyants. La *métaphore* de la construction (οικοδομή) (4,12.16) met l'accent sur l'élévation en taille de l'Église. La *métaphore* du vent (ἄνεμος) souligne l'instabilité du croyant infantile et le danger que cette situation représente pour sa foi. La comparaison νήπιος ... ἀνὴρ (4.13.14) souligne le contraste entre l'immatunité et la maturité spirituelle. La *métaphore* du jeu du dé (κυβεία) met en exergue le caractère fantaisiste de la doctrine des hommes. La *métaphore* de l'articulation indique la fonction de coordination assumée par certains membres du corps ecclésial.

Ép 4,1-16 comporte nombre de phrases ou de portions de phrases liées par parallélisme. Dans la première partie (4,1-3), le verbe « marcher » (περιπατήσαι, v. 1) est modifié par deux propositions participiales parallèles nominatives « vous supportant » (ἀνεχόμενοι, v.2) et « vous efforçant » (σπουδάζοντες, v. 3). La deuxième partie (4,4-6) comprend trois périodes composées de trois éléments : σῶμα, πνεῦμα, ἐλπίς ; κύριος, πίστις, βαπτίσμα ; θεός πατήρ ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων, ἐν πᾶσιν. Il y a également une *homéotéleute*, créée par la répétition du son « -ων » à la fin des παντων, et un *polyptote* créé par la répétition de « un seul » avec altération du genre (masculin εἷς, féminin μια et neutre ἓν). Dans la quatrième partie (4,8-11), on note un *isocolon* : τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη ... (4,9) ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ... (4,10), une *homéotéleute* créée au v. 9 par la répétition du son « -η », une autre *homéotéleute* créée au v. 10 par la répétition du son « -ας », et un *homéoptote* créé au v. 11 par la répétition des sons « -ους » et « -ας ». La cinquième partie (4,12-13) comporte deux périodes composées chacune de trois syntagmes prépositionnels parallèles commençant par πρὸς – εἰς – εἰς au v. 12 et par εἰς – εἰς – εἰς au v. 13. Dans la sixième partie (4,14-16), il y a une *homéotéleute* créée au v. 14 par la répétition du son « -οι » à la fin des mots.

D'autres répétitions sont présentes en Ép 4,4-16. L'*épiphore* de πᾶς au v. 6 met l'accent sur l'unité dans la diversité de tous les croyants. L'*anaphore* de l'article τούς au v. 11 souligne la diversité des dons de grâce distribués aux croyants. L'*anaphore* de εἰς au v. 13 met l'accent sur la croissance nécessaire dans laquelle le corps ecclésial doit entrer.

Tout au long d'Ép 4,1-16, l'antithèse pluralité/unité exprimée par ὑμεῖς/εἷς et πᾶς/εἷς en 4,4-6, est résumée par ἡμεῖς/εἷς ἕκαστος en 4,7, puis reprise et développée par οἱ μὲν ... οἱ δέ/αὐτός en 4,8-11 et par οἱ ἅγιοι/τό σῶμα et πᾶς/ἐνότης en 4,12-13.

L'examen du rythme de l'*élocutio* en Ép 4,1-16 révèle un certain nombre de points intéressants. La première partie (4,1-3) est bien construite en connectant le verbe « marcher » (περιπατησαι, v. 1) avec des participiales « vous supportant » (ἀνεχόμενοι, v.2) et « vous efforçant » (σπουδάζοντες, v. 3). La deuxième partie (4,4-6) a un rythme ternaire dès le v. 4. Dans ses trois périodes, les trois répétitions de εἷς (un seul) aux trois genres, attirent clairement l'attention sur l'unité. De plus, une *homéoteleute* et un *polyptote* embellissent le rythme. Avec ἐνί comme mot-crochet, le v. 7 entame une sorte d'architecture en mouvement qui : (i) repose sur le verbe « il a donné » (ἔδωκεν), (ii) enchaîne du même élan sur une citation scripturaire (4,8), son exégèse (un des meilleurs exemples de *midrash* dans le Nouveau Testament, v. 9), et la célébration qui s'ensuit (αὐτός ἐστιν ... καὶ αὐτὸς ἔδωκεν, v. 10.11), (iii) est construite grâce à l'agencement de trois prépositions de but (πρός, εἰς, εἰς) au v. 12, de la conjonction μέχρι (jusqu'à ce que) couplée à un subjonctif de but (καταντήσωμεν) et trois εἰς au v. 13, de la conjonction de but ἵνα (de sorte que) au v. 14, d'un autre subjonctif de but (αὐξήσωμεν) et un autre εἰς au v. 15, de la relative ἐξ οὗ (de qui) qui fixe la source du processus de *croissance* avant d'aboutir à la finalité ultime avec un nouvel εἰς : « l'édification » (οἰκοδομή) au v. 16.

Cette architecture est ponctuée d'un *isocolon*, (v. 9.10), de trois *homéotéleutes* (v. 9.10.14) et d'un *homéoptote* (v. 11). De plus, 4,12-13 est construit avec deux séries de trois syntagmes parallèles commençant par *πρός – εις – εις* (v. 12) et par *εις – εις – εις* (v. 13).

Force est de le constater, la comparaison montre que le style d'Ép 4,1-16 est proche des caractéristiques décrites dans les manuels de rhétorique pour le genre épideictique. Cependant, l'objectif explicite du discours : exhorter (*παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε*, v. 1), indique que ce texte possède d'abord un caractère parénétiq. Paul vise beaucoup moins à persuader les Éphésiens, à la manière d'un discours cérémonial des funérailles, que de les exhorter à marcher d'une manière digne de leur vocation. Dans son développement, il n'a fait ni l'éloge ni le blâme de quelque comportement que ce soit. Du v. 1 jusqu'au v. 16, Paul a plutôt donné des explications sur l'origine des dons de grâce, leur diversité et leur finalité, sur le mécanisme dynamique de l'édification ecclésiale et sur les conditions et les objectifs de croissance du corps ecclésial. L'apôtre a cherché à transmettre des connaissances à son auditoire. En bref, le genre d'Ép est techniquement proche du genre épideictique, mais son caractère est avant tout exhortatif et didactique.

5.4. Dons spirituels et édification ecclésiale en Ép 4,1-16 : une synthèse

L'unité rhétorique est incluse entre l'*exordium* (4,1-3) et la *peroratio* (4,14-16) par la répétition de l'expression *ἐν ἀγάπῃ*, aux v. 2 et 16, en positions emphatiques initiale et finale respectivement, les deux bornes étant connectées par le champ lexical de l'« unité » : *ἐνότης*, *σύνδεσμος* (4,3) et *συναρμολογέομαι*, *συμβιβάζω* (4,16). Les indices littéraires sont clairs, en Ép 4,1-16, Paul transmet aux croyants d'Éphèse un enseignement sur l'articulation entre la

diversité des dons de grâce au sein de l'unité fonctionnelle en vue de l'édification du corps ecclésial dans l'amour et dans l'unité. Son discours comporte une seule section argumentative caractérisée par les mots-clés corps/tête, don de grâce, diversité/unité et édification/croissance. Il se dégage de notre analyse les enseignements majeurs ci-après, qui serviront de base pour la construction d'un modèle d'édification ecclésiale au chapitre VI.

- Les croyants chrétiens forment tous le corps du Christ. Leur unité est le résultat naturel de leur unification en un seul corps, par l'Esprit, à la suite de leur conversion et de leur baptême. Une telle unité n'a pas à être produite par les croyants, car elle leur est déjà donnée, mais ils ont la responsabilité de la préserver par tous les efforts.
- Le Christ, la tête du corps de l'Église, est lui-même la source de la croissance de son corps. Il stimule et dirige le ministère de l'Église, mais aussi il pourvoit à tout ce dont elle a besoin pour son développement et pour atteindre la maturité. Il a accordé des dons de grâce à chaque croyant individuellement pour lui permettre d'apporter sa pierre à l'édifice. Dans l'œuvre de l'édification du corps ecclésial, les membres individuels reçoivent leur provision du Christ et, à leur tour, servent d'autres parties du corps selon l'énergie et les dons de grâce qu'ils ont reçus du Christ.
- Dans la perspective de l'organisme ecclésial en croissance, la diversité des dons de grâce peut être classée, selon Ép, en dons de ministères de la Parole (apôtre, prophète, évangéliste, pasteur, docteur), dons de coordination (ceux qui jouent le rôle d'articulations) et les autres dons de grâce (chacun en a reçu selon une mesure).

- L'Église est dotée d'une structure organique (corps) au sein de laquelle le rôle de chaque croyant est d'édifier les autres, au moyen de ses dons. Les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs, en particulier, sont appelés et établis pour des ministères de la prédication et de l'enseignement de la Parole de Dieu. Ils ont pour fonction de former et d'équiper les croyants de sorte que ces derniers deviennent capables d'accomplir l'œuvre du ministère commun de l'Église et qu'ainsi, ils contribuent à l'édification/construction du corps ecclésial. Et d'autres croyants, comme ceux qui jouent le rôle d'articulations, sont reconnus et établis pour des opérations précises de coordination des activités de l'Église.
- L'action synergique des ministres de la Parole, chacun dans son style propre, permet aux croyants de croître jusqu'à un niveau où ils discernent et exercent leurs dons de grâce, en vue de l'œuvre du ministère, et jusqu'à ce qu'ils parviennent à la maturité.
- Les objectifs de croissance du corps ecclésial sont : (i) croître dans la compréhension et la connaissance des choses de Dieu (les objets de la foi) pour le renouvellement de l'intelligence, (ii) croître dans la connaissance du Christ pour en vue d'une relation personnelle plus profonde, (iii) croître dans l'exercice du ministère ecclésial pour une réponse toujours plus efficace à l'appel de Dieu, (iv) croître dans le développement de la maturité à la ressemblance du Christ.
- L'œuvre de l'édification de l'Église est soumise à des critères :
 1. Le *critère de l'unité* (4,3.16) : dans l'œuvre de l'édification du corps ecclésial, les croyants doivent s'efforcer de préserver l'unité opérée par l'Esprit.

2. Le *critère du support mutuel* (4,2.15.16) : Dans l'œuvre de l'édification du corps ecclésial, les croyants ont le devoir de se supporter les uns les autres permanemment dans l'amour. L'édification ecclésiale se fait fondamentalement dans l'amour. C'est le lien de la paix qui cimente l'unité de la communauté.

3. Le *critère de la vérité évangélique* (4,15) : le corps ecclésial doit demeurer une communauté confessant continûment la vérité évangélique.

TROISIÈME PARTIE.

MODÈLE PAULINIEN DE L'ÉDIFICATION ECCLÉSIALE

La première partie a rapporté les résultats d'une analyse rhétorique de 1 Co 12–14 et la deuxième partie les résultats d'une analyse rhétorique d'Ép 4,1-16. Cette troisième partie propose un modèle d'édification ecclésiale qui se veut prendre en compte l'*analogie* corporelle d'unité dans la diversité de l'Église. Il est dit paulinien dans ce sens qu'il tire ses éléments des enseignements dégagés de l'analyse de 1 Co 12–14 et d'Ép 4,1-16. Nous avons également fait ici une analogie critique entre ce modèle paulinien d'édification ecclésiale et des modèles de croissance actuellement proposés aux églises.

Chapitre VI – Ecclésiologie de la croissance chez Paul

6.1. Comparaison entre 1 Co 12–14 et Ép 4,1-16

Avant de construire un modèle paulinien d'édification ecclésiale à partir des enseignements tirés de l'analyse de 1 Co 12–14 et d'Ép 4,1-16, dans les chapitres précédents, voyons maintenant comment se comparent les deux péricopes par rapport à leur contenu et du point de vue de leur argumentation ?

Les similitudes entre les deux péricopes analysées sont patentes et importantes. Dans l'une comme l'autre, il est question des dons distribués à chacun (ἕκαστος, 1 Co 12,7 ; Ép 4,7) des croyants en vue de l'édification ecclésiale (οἰκοδομή, 1 Co 14,12.26.40 ; Ép 4,12.16). Dans les deux péricopes, Paul présente la communauté ecclésiale comme le corps du Christ (σῶμα χριστοῦ, 1 Co 12,27 ; Ép 4,4.12.16), quoiqu'en Ép 4,1-16, il inclut le Christ lui-même comme étant la tête (κεφαλή, Ép 4,15). Il souligne la pluralité et la diversité des dons dans les deux péricopes (1 Co 12–14 : διαίσεις en 12,4.5.6 ; ὃ μὲν ... ἄλλος-ἕτερος [8x] en 12,8-11 et οὗς μὲν en 12,28 ; Ép 4 : οἱ μὲν ... οἱ δέ en 4,11). Et comme fondements des dons spirituels, Paul insiste beaucoup sur l'amour (1 Co 13,1-13 ; Ép 4,2.15.16) et sur l'unité dans la diversité des dons spirituels et des fonctions ecclésiales (1 Co 12–14 : διαίσεις/ὁ αὐτός en 12,4.5.6 ; ὃ μὲν ... ἄλλος-ἕτερος [8x]/ὁ αὐτός en 12,8-11 et οὗς μὲν/ὁ θεός-ἡ ἐκκλησία en 12,28 ; Ép 4 : οἱ μὲν ... οἱ δέ/αὐτός en 4,11, ἐνότης [2x] en 4,3.13 et συμβιβάζω 4,16) en référant dans les deux péricopes à l'unité dans la diversification de Dieu (τό αὐτὸ πνεῦμα ... ὁ αὐτὸς κύριος ... ὁ αὐτὸς θεός en 1 Co 12,4-6 et ἐν πνεῦμα ... εἷς κύριος ... εἷς θεός en Ép 4,4-6).

Il existe aussi quelques différences notables en ce qui concerne le contenu. Paul précise en 1 Co 12–14 comment l'Esprit incorpore les croyants au corps du Christ (καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, v. 13), alors qu'Ép 4,1-16, l'incorporation par l'Esprit est seulement insinuée (ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα). En fait, Paul a longuement expliqué ailleurs, en Ép 2,15-18, comment le Christ a créé le corps en lui-même, par la croix, et comment l'Esprit amène les païens au Père et les intègre à ce corps préexistant. Paul souligne en 1 Co 12–14 trois critères d'application des dons spirituels en assemblée : le *critère christologique de la spiritualité* (12,3), le *critère de l'utilité commune* (13,1-3 ; 16,14) et le *critère de l'édification de l'Église* (14,12.26.40). Il souligne en Ép 4,1-16 trois autres critères de l'œuvre de l'édification ecclésiale : le *critère de l'unité* (4,3.16), le *critère du support mutuel* (4,2.15.16) et le *critère de la vérité évangélique* (4,15). Ces critères s'avèrent plutôt complémentaires. En Ép, Paul présente clairement le mécanisme dynamique de l'édification ecclésiale ainsi que les objectifs de la croissance du corps des croyants (4,12-13).

Au plan rhétorique, l'énonciation diffère quelque peu. En 1 Co 12–14, Paul emploie l'expression « dons spirituels » (πνευματικός, 12,1) répartis en trois sortes de dons. Il distingue les charismes (χαρίσματα, 12,4.31) offerts par l'Esprit, les dons de ministères (διακονίαι, 12,5), par le Seigneur et les dons d'opérations (ἐνεργήματα, 12,6), par Dieu. Il traite de l'ensemble des dons spirituels (1 Co 12,28-30), mais insiste sur les charismes (1 Co 12,8-11). La pointe est surtout pneumatologique : en dépit du fait que les dons sont présentés en trois sortes dépendamment qu'ils soient offerts par l'Esprit, par le Seigneur ou par Dieu, ils sont tous manifestés (12,7) à travers (διὰ, 12,8a)/selon (κατά, 12,8b)/dans-par (ἐν ([2x], 12,9) l'Esprit. La pointe est également christologique : l'Église est le corps du Christ (12,27). Elle est enfin théologique : Dieu dispose les fonctions dans l'Église (12,28). En Ép 4,1-16, Paul utilise

l'expression dons de grâce (ἐδόθη ἡ χάρις, Ép 4,7) et insiste en particulier sur les dons de ministères de la Parole. La pointe est christologique : le Christ fait des dons de ministères au corps ecclésial (Ép 4,11). L'argumentation aussi diffère légèrement. Le problème ne semble pas être le même dans les deux péripores. Quoique Paul veuille instruire sur l'édification de l'Église dans les deux cas (voir sous-sections 2.3 et 4.3), les vocables du « don spirituel » sont très abondants et très diversifiés en 1 Co 12–14 (au chapitre 12 : don spirituel (πνεῦμα [10x], πνευματικός, φανέρωσις τοῦ πνεύματος, χάρισμα [2x], διακονία, ἐνέργημα, λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, πίστις, χαρίσματα ἰαμάτων [3x], ἐνεργήματα δυνάμεων [3x], προφητεία, διακρίσεις πνευμάτων, γένη γλωσσῶν [3x], ἐρμηνεία γλωσσῶν, διερμηνεύω, ἀπόστολος [2x], προφήτης [2x], διδάσκαλος [2x], ἀντιλήμψις, κυβέρνησις ; au chapitre 13 : don spirituel (γλῶσσα [2x], προφητεία [2x], προφητεύω, γνῶσις [2x], γινώσκω [2x], ἐπιγινώσκω, πίστις [2x]) ; et au chapitre 14 : πνεῦμα, πνευματικός, λαλέω γλώσση [21x], γλῶσσα [2x], προφητεύω [7x], προφητεία [2x], ἐρμηνεία, διερμηνεύω [3x], διερμηνευτής, ἀποκάλυψις [2x], ἀποκαλύπτω, γνῶσις, διακρίνω, διδαχή [2x], προφήτης [5x]), alors qu'en Ép 4,1-16, l'évocation des dons appert comme un argument périphérique (καλέω [2x], κλήσις [2x], χάρις, δίδωμι, δωρεᾶς, δίδωμι, δόμα, ἀπόστολος, προφήτης, εὐαγγελιστής, ποιμήν, διδάσκαλος). En 1 Co 12–14, le problème résulte de la manière d'utiliser les multiples et divers dons spirituels lorsque la communauté s'assemble. Le chapitre 12 pose le problème en termes de diversité de dons et présente le cadre de l'*analogie* corporelle pour le résoudre. Le chapitre 13 offre comme piste de réflexion, l'amour (ἀγάπη) qualifié de la voie par excellence (καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν) des dons spirituels. Le chapitre 14 dévoile un problème particulier de « conflits de dons spirituels » et met de l'ordre dans les activités cultuelles en vue d'une édification efficace du corps ecclésial. Mais la rhétorique d'Ép 4,11-16 ne réfléchit pas sur les dons spirituels *per se*. La

diversité n'est pas le problème. Ici, les dons attestent la présence du Christ dans l'Église. La première partie (v. 4-11) donne la preuve que le Christ est Dieu qui est descendu sur la terre, qui est monté au-dessus de tous les cieux afin de remplir toutes choses et qui distribue des dons aux croyants. La deuxième partie (v. 12-16) montre comment l'édification du corps ecclésial, par les dons de grâce, le mène sur le chemin de la croissance jusqu'à la mesure de la taille de la plénitude du Christ, c'est-à-dire vers le Christ, la tête de l'Église.

En bref, 1 Co 12–14 et Ép 4,1-16 sont rhétoriquement différents, mais il existe entre les deux péripécopes de très nombreuses similitudes en termes de contenu, et peu de différences, qui relèvent uniquement de la précision. Même si les deux textes ne disent pas les choses de la même manière, en apparence, ils disent la même chose. Nous pouvons en conséquence combiner les leçons compilées pour bâtir un modèle d'édification ecclésiale.

6.2. Le modèle de l'édification ecclésiale selon Paul

La *métaphore* du corps en 1 Co 12–14 et en Ép 4,1-16 nous fait concevoir l'Église comme un système vivant qui existe dans un milieu plus large dont elle dépend pour satisfaire divers besoins. Cela attire notre attention sur les facteurs qui influent sur sa santé et sur son développement tels que suggérés par le modèle paulinien d'édification ecclésiale.

6.2.1. Les fondements de la vie dans le corps ecclésial

L'Esprit appelle le pécheur à la foi en Jésus-Christ. Et lorsque ce dernier se convertit, l'Esprit l'intègre au corps du Christ en sorte que tous les croyants d'une communauté chrétienne donnée forment un seul corps en Christ (1 Co 12,13 ; Ép 4,4). Les croyants sont pris également dans l'Église tels qu'ils sont et avec tout ce qu'ils ont. En Christ, l'opposition

entre Juifs et païens est abolie de même que celles entre hommes et femmes, entre riches et pauvres, entre hommes libres et esclaves. Tous sont faits membres du corps du Christ, chacun pour sa part. Leur unité est le résultat naturel de leur unification par l'Esprit en un seul corps en Christ. Une telle unité n'a pas à être produite, elle leur est déjà donnée, mais ils ont la responsabilité de la maintenir par tous les efforts. Ainsi, l'Église est un corps unifié dont les membres ont une vie et un avenir communs¹. Elle est donc caractérisée par une interdépendance fonctionnelle qui fait que dans les circonstances normales chaque membre de la communauté travaille pour les autres membres. En effet, « chacun a reçu un don spirituel pour l'utilité commune » (1 Co 12,7 ; Ép 4,7). Dans le corps physique, par exemple, les poumons, le cœur, le sang, les jambes, les bras et la peau travaillent de concert pour maintenir le fonctionnement homéostatique de l'ensemble. Dans le modèle paulinien d'édification ecclésiale, l'unité et l'harmonie qui caractérisent le corps physique se retrouvent dans la vie de l'Église. Aucune activité égoïste n'a sa place dans le corps ecclésial (1 Co 12,21 ; Ép 4,2-3). Comme montré sur la figure 25, toutes choses doivent se faire pour la gloire du Christ Seigneur (1 Co 12,3), en confessant continûment la vérité évangélique (Ép 4,15), les croyants se supportant mutuellement dans l'amour (1 Co 13,1-3 ; Ép 4,2.15.16), s'efforçant de maintenir l'unité donnée par l'Esprit (Ép 4,3.16), et cela uniquement en vue de l'édification de la communauté ecclésiale toute entière (1 Co 14,12.26.40 ; Ép 4,12.16). Ce fonctionnement harmonieux, bien différent des conditions que l'on retrouve généralement dans les entreprises

¹ « Le propre du corps, c'est que la multiplicité des ses membres vit d'une même et unique vie », M.-A. D'AVOUT, « L'Église des sacrements », In : *Visages de l'Église : Cours d'ecclésiologie*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1989, p. 254.

et les organisations autres que l'Église, impose au corps ecclésial des exigences qui ne peuvent être satisfaites qu'au moyen d'une structure appropriée.

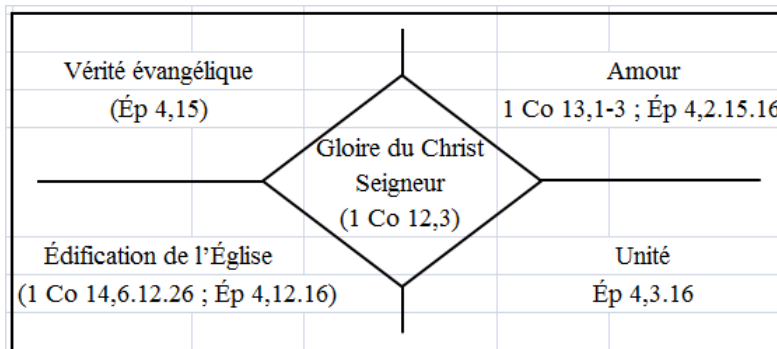


Figure 25. Les fondements de la vie dans le corps ecclésial

6.2.2. Une structure ecclésiologique organique

Selon le modèle paulinien d'édification ecclésiale, l'Église est un système vivant qui a besoin d'être soigneusement « coordonné et maintenu ensemble » (Ép 4,16). Le corps ecclésial est doté d'une structure organique au sein de laquelle chaque croyant a pour rôle d'édifier les autres par son don spirituel (1 Co 12,7 ; 14,3.12.17.26 ; Ép 4,7.12). Et il y a une diversité de dons spirituels dans le corps du Christ. Gignac, par exemple, en a identifié au moins vingt-deux dans trois textes majeurs du corpus paulinien (Rm 12 ; 1 Co 12–14 ; Ép 4)². Nonobstant leur grand nombre et leur grande diversité, les croyants, avec leurs dons spirituels, participent tous d'un même ensemble organique. Ils ont tous reçu l'appel au salut et au service du règne de Dieu. Cette vocation n'est pas l'exclusivité de quelques uns, mais tous les croyants sont

² A. GIGNAC, « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des faux-amis ? », 2009, 17, p. 139-162.

appelés au ministère chrétien (1 Co 14,26 ; Ép 4,1.4.12)³. Aucun membre n'est plus important que l'autre ; chacun occupe une place particulière et détient une fonction spécifique qui représente une part singulière de l'unité fonctionnelle qu'est l'Église. Certains croyants ont reçu divers charismes (parole de sagesse, parole de connaissance, foi, guérisons, miracles, prophétie, discernements d'esprits, langues, interprétation, 1 Co 12,4.8-11.28-30 ; 14,6). D'autres ont des dons naturels ou talents avec lesquels ils participent à différents services de la communauté. Par exemple, ceux qui ont le don d'administrations (1 Co 12,6.28 ; Ép 4,16) sont reconnus et établis pour des opérations précises de direction et de coordination des activités de l'Église. D'autres encore ont des ministères de la Parole (apôtre, prophète, évangéliste, pasteur, docteur, 1 Co 12,5.28-29 ; 14,6 ; Ép 4,11) ; ils sont appelés à l'enseignement de la Parole de Dieu. Cette structure organique, qui diffère des structures hiérarchiques propres aux entreprises et autres organisations, permet aux croyants de chercher leur place dans l'Église, selon leurs dons spirituels, et de définir la contribution qu'ils ont la responsabilité de lui apporter. Comme le montre la figure 26, elle permet une communication et une collaboration libres et ouvertes entre les croyants – des « frères » (1 Co 12,1 ; 14,39) –, elle améliore la coordination entre les éléments fonctionnels de l'Église et assure une utilisation optimale des ressources humaines. La structure organique conduit à une meilleure répartition du ministère ecclésial en permettant à tous les membres de la communauté, quels que soient leurs niveaux

³ Le théologien catholique Tillard aussi l'affirme sous forme de plaidoyer : « Le sacerdoce est, redisons-le, primordialement l'attribut de la communauté comme telle [...] Qui donc est ministre de l'Évangile ? Globalement l'Église locale en tant que [...] elle est faite de baptisés porteurs de charismes et décidés à mettre ces charismes en œuvre ». J.-M. TILLARD, *Église d'Églises : L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, p. 219, 275.

et leurs dons spirituels, d'offrir une contribution dont ils pourraient autrement être privés⁴. La vitalité du corps ecclésial se manifeste à travers l'exercice effectif de la pluralité et la diversité des dons spirituels (1 Co 12,8-11 ; Ép 4,11.16).

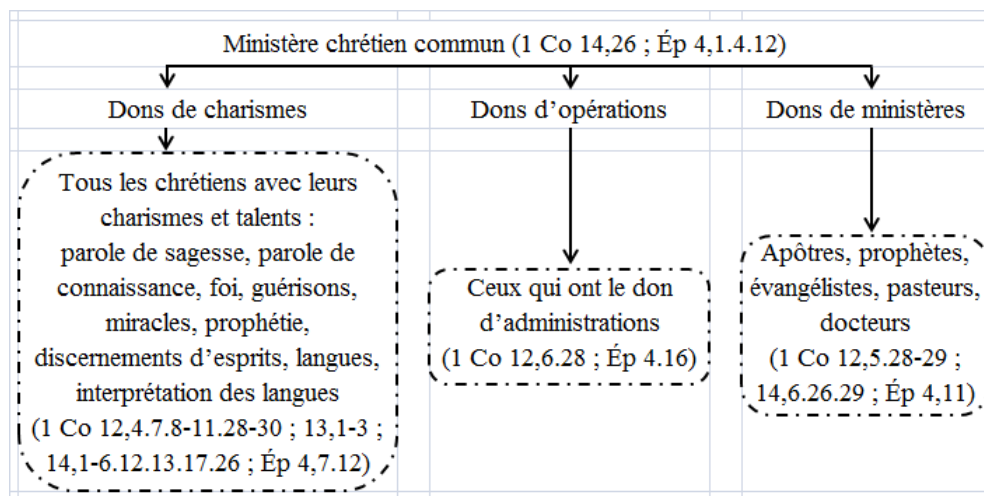


Figure 26. Structure organique de l'Église

6.2.3. Un mécanisme d'édification fonctionnel

Le modèle paulinien d'édification ecclésiale considère l'Église comme une entité ayant une finalité unique : « l'édification du corps du Christ » (1 Co 14,12.26.40 ; Ép 4,12.16). Tel qu'il ressort de notre analyse d'Ép 4,13, cette finalité passe par quatre objectifs de croissance :

(i) croître dans la compréhension et la connaissance des objets de la foi pour un renouvellement de l'intelligence, (ii) croître dans la connaissance du Christ en vue d'une relation personnelle plus profonde avec Dieu, (iii) croître dans l'exercice du ministère chrétien

⁴ Sur un ton catholique, Tillard déclare à juste titre que « là où existe un laïc compétent, susceptible d'être reconnu par la communauté chrétienne, il peut être destiné à tout service ecclésial qui n'exige pas l'ordination... parole, sacrement, mission, action sociale et caritative, voire un certain leadership dans la communauté... Même pour une Église possédant un nombre suffisant de vocations au presbytérat, il n'est guère normal que, par exemple, ce qui touche au droit ecclésial soit plus ou moins réservé aux clercs ». J.-M. TILLARD, *Église d'Églises : L'ecclésiologie de communion*, 1987, p. 279-280.

pour une réponse toujours plus efficace à l'appel de Dieu⁵, (iv) et croître dans le développement de la maturité à la ressemblance du Christ (Ép 4,13). L'Église, tout comme les organismes biologiques, ne performera vraiment bien que si ses besoins sont comblés. Dans l'organisme ecclésial, les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs nourrissent la communauté chrétienne de la Parole de Dieu. Ils assument la fonction de perfectionnement des croyants de sorte que ces derniers deviennent capables d'accomplir l'œuvre du ministère chrétien et qu'ainsi, ils contribuent à l'édification du corps ecclésial (voir le schéma sur la figure 27). L'action synergique des ministres de la Parole, chacun dans son style propre, permet aux croyants de croître jusqu'à un niveau où ils discernent et exercent leurs dons spirituels, mais aussi jusqu'à ce qu'ils parviennent à la maturité (1 Co 12,28-30 ; 14,3.4.12.24-26 ; Ép 4,11-16). Les ministres de la Parole consacrent leur temps à assurer une formation aux croyants, à les aider à discerner leurs dons spirituels et à découvrir leur mission personnelle ainsi qu'une façon de l'accomplir. Les croyants reçoivent ainsi leur provision du Christ et, à leur tour, ils édifient d'autres croyants et évangélisent les non-croyants selon leurs dons spirituels (Ép 4,16). Le développement de l'église n'est pas réservé à quelques individus, mais il est un principe de vie pour chaque croyant⁶.

⁵ À propos, par exemple, du rôle de l'Église dans l'économie du salut, Tillard déclare avec raison que le don de la bienveillance est tel qu'il fait de l'Église (groupe apostolique, ministres, ensemble des membres des Églises locales) « la servante, la coopératrice, la propagatrice, la "missionnaire" de ce dont elle est bénéficiaire. Bien plus, la diversité et la solidarité des charismes (1 Co 12,4-30) n'existent pas uniquement en vue d'un "service" de la grâce qui serait interne à la communauté des sauvés... Elles existent aussi pour l'annonce et l'expansion du Salut, c'est-à-dire pour qu'il soit Salut proposé à la multitude ». J.-M. TILLARD, *Église d'Églises : L'ecclésiologie de communion*, 1987, p. 300.

⁶ Comme l'admet Kuen, « le but final de tout ministère est la croissance du corps vers sa pleine maturité [...] Ce but peut seulement être atteint si d'une part ceux qui sont chargés du ministère spécial forment les chrétiens pour leur service et si chacun de ces derniers accomplit son ministère envers l'Église ». A. KUEN, *Ministères dans l'Église*, 1983, p. 36.

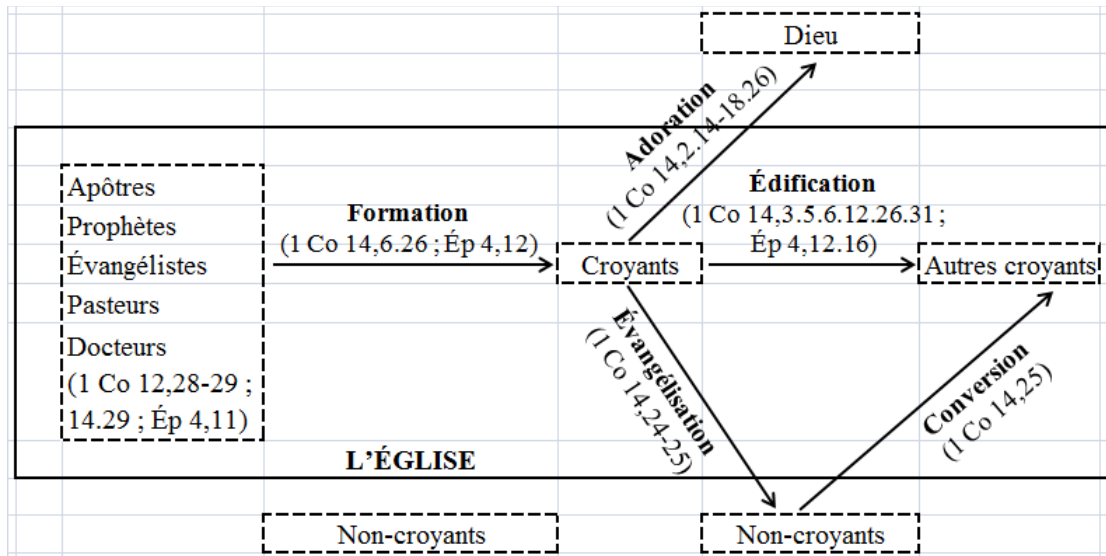


Figure 27. Mécanisme d'édification fonctionnel de l'Église.

Les croyants individuels ont aussi leurs propres besoins spirituels qu'ils cherchent à satisfaire dans le but ultime d'atteindre un développement complet. En raison de l'unité du corps ecclésial, les besoins des croyants sont identiques et parfaitement intégrés à ceux de l'Église. Comme montré sur la figure 28, le modèle paulinien d'édification ecclésiale propose un cheminement spirituel qui vise à favoriser la croissance personnelle et l'épanouissement spirituel de l'ensemble des chrétiens en leur assurant une formation et en les impliquant dans le ministère. Après leur réconciliation avec Dieu, ils deviennent des saints et des enfants de Dieu (4,12 ; cf. 2,19) et ils sont formés de manière à renouveler leur intelligence, à bâtir une relation personnelle avec le Christ Seigneur, à répondre efficacement à leur appel au ministère chrétien et à développer leur maturité spirituelle à la ressemblance du Christ (Ép 4,13). Nous adoptons le point de vue de Grudem selon lequel la réponse à l'appel au ministère chrétien consiste à servir Dieu par les cultes d'adoration et les prières (1 Co 14,2.14-18.26), à édifier

les autres croyants (1 Co 14,5.6.12.26 ; Ép 4,12.16) et à évangéliser les non-croyants (1 Co 14,24-25)⁷. Ces divers besoins doivent être satisfaits pour que le croyant puisse mener une vie spirituelle épanouie et agir de façon efficace à « l'œuvre du ministère et de l'édification du corps du Christ ». Le mécanisme d'édification fonctionnel crée les conditions qu'exige la croissance personnelle des membres et qui, en même temps, aideront l'Église à atteindre ses objectifs. Le modèle paulinien de l'édification ecclésiale met l'accent sur l'importance de la diversité des ministres de la Parole⁸ pour équiper les croyants et pour les amener à découvrir et à exercer leurs dons spirituels (1 Co 12,28 ; Ép 4,11). Il valorise les services accomplis selon les dons individuels (1 Co 14,26 ; Ép 4,16), arrimés avec un style de leadership autonomisant et participatif, c'est-à-dire un leadership centré sur la formation des croyants de manière à permettre leur participation active au ministère de l'Église⁹.

⁷ W. GRUDEM, *Théologie systématique*, 2010, p. 952-954.

⁸ Le théologien évangélique Kuen nous appuie : « Normalement, le corps des anciens et des diacres d'une Église locale devrait avoir en son sein un ou plusieurs prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs. Au bout d'un certain nombre d'années, chaque Église devrait, normalement, avoir également un ou plusieurs "apôtres", c'est-à-dire évangélistes pionniers chargés d'implanter de nouvelles églises dans un terrain vierge. » A. KUEN, *Ministères dans l'Église*, 1983, p. 175.

⁹ Parlant de l'Église des premières décennies, Tillard dit : « Les ministères plus structurants et autres services de l'Évangile occasionnels ou permanents sont en communion. Les premiers visent à ce que toutes les activités tournent au profit de tous, dans l'unité et la fidélité à la tradition évangélique ; les seconds visent à ce que tout don de l'Esprit fait pour la communauté y porte son fruit. Tout le service de l'Église et sa mission ne repose alors ni en droit ni en fait sur les mêmes ; les responsabilités s'exercent en une communion qui non seulement respecte les charismes personnels, mais fait droit à l'imprévu de l'Esprit ». J.-M. TILLARD, *Église d'Églises : L'ecclésiologie de communion*, 1987, p. 300.

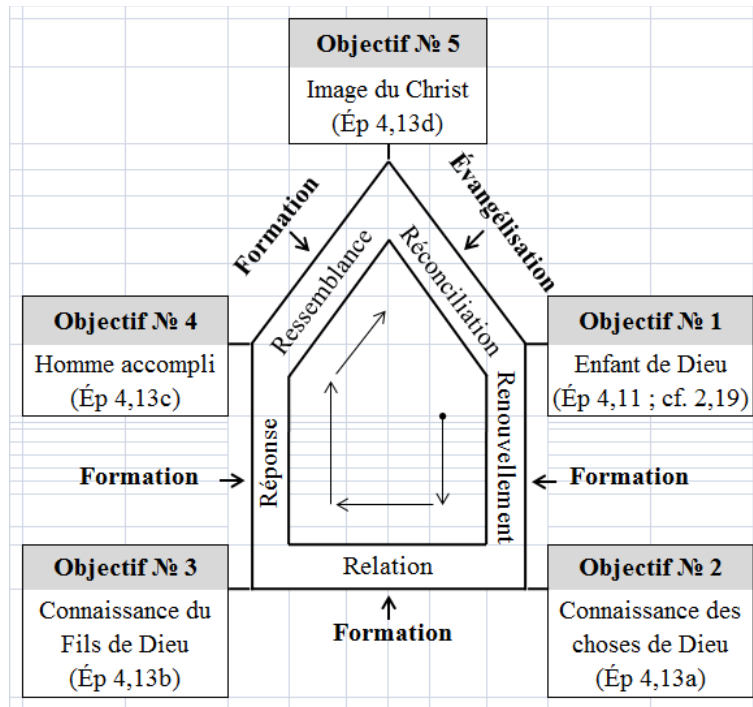


Figure 28. Cheminement spirituel de croissance du chrétien

6.3. Le modèle paulinien de l'édification des églises du I^{er} siècle est-il un modèle pour les églises du XXI^e siècle ?

Le modèle d'édification ecclésiale construit à partir des deux textes majeurs du corpus paulinien devrait-il être considéré comme un modèle que devraient suivre toutes les églises dans la mesure du possible ? Doit-on chercher à le reproduire en tout ? Doit-on prendre ce modèle paulinien, de façon générale, comme un modèle à émuler en toutes choses ? Quelques remarques s'avèrent importantes. Premièrement, il nous faut relativiser l'expression « modèle paulinien ». Les églises de Corinthe et d'Éphèse ne sont pas les seules églises pauliniennes. Certes, c'est en 1 Co et en Ép que Paul a le plus élaboré sur l'édification ecclésiale. Mais nous n'avons pas une église paulinienne qui comporterait des caractéristiques précises qui se seraient répandues par la suite dans toutes les autres églises. Autrement dit, les communautés de Corinthe et d'Éphèse n'ont pas nécessairement les mêmes caractéristiques que toutes les

communautés fondées par Paul ou qui ont été sous sa responsabilité. Il faudrait même dire qu'il y a eu plusieurs églises pauliniennes : les églises de Thessalonique, de Rome, de Corinthe, de Galates, d'Éphèse, de Philippe, de Colosse, etc. Entre ces églises elles-mêmes, il y avait de différences importantes qui donnaient lieu à une grande diversité qu'il nous faut apprécier. Deuxièmement, il faut bien se garder de verser dans une sorte de conception chimérique de retour aux sources comme à une église unique qui aurait existé au I^{er} siècle, et dont on devrait copier toutes les caractéristiques. À la question de savoir si on doit chercher à imiter l'église primitive dans toutes les manifestations de sa vie, il y a un aspect évident à considérer. Les apôtres ne sont pas présents dans l'Église du XXI^e siècle. Les chrétiens contemporains ne sont pas d'origine juive et ne vivent pas le passage du judaïsme au christianisme. Ceci étant dit, il demeure que cette question mérite qu'on y réfléchisse sérieusement.

Face à la problématique de l'édification du corps ecclésial, ce qu'il faut faire est d'identifier dans un premier temps les principes fondamentaux qui s'incarnent dans les églises du Nouveau Testament et que les apôtres ont cautionnés eux-mêmes. Il faudrait ensuite que chaque église incarne ces principes dans sa propre situation. On pourra, par exemple, considérer la question de la diversité ministérielle. Faut-il disposer dans une église locale des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs ? Doit-on permettre aux chrétiens d'exercer leurs dons spirituels dans l'Église ? Faut-il conserver les titres utilisés pour les ministres de la Parole dans le Nouveau Testament ? Pour chaque situation, il faut analyser les principes importants en jeu. Il importe à chaque église de comprendre les fonctions ecclésiales essentielles au processus d'édification du corps des croyants et de faire en sorte qu'elles soient bien remplies dans sa situation. La question des titres, par exemple, est tout à fait secondaire. Quant aux aspects cultuels que Paul évoque en 14,26 : « Lorsque vous vous

assemblez, chacun de vous a un chant, a un enseignement, a une révélation, a une langue, a une interprétation [...] », ils appartiennent à l'essence de la vie ecclésiale et toute église qui se veut évangélique doit y veiller. Chaque communauté chrétienne doit être caractérisée par une vie de louanges et d'adoration à Dieu, un enseignement fidèle à la foi qui a été transmise une fois pour toujours aux croyants, des charismes qui manifestent la vie de l'Esprit et la vitalité dans la communauté ecclésiale. En revanche, l'interdiction de la prise de parole à la femme dans l'Église (1 Co 14,34) ne nous semble pas un principe d'ordre éternel qui s'applique aux assemblées de chrétiens. Il nous semble que cette interdiction est basée sur la tradition juive de l'époque et que dans cette affaire, le principe de base est l'édification de la communauté. Pour des chrétiennes occidentales du XXI^e siècle, ce principe peut s'incarner de façon différente de la manière dont il s'était incarné au I^{er} siècle, dans une culture juive.

Aujourd'hui, ce modèle ecclésiologique paulinien est à adapter, et non pas à transposer intégralement dans la vie des églises. Voici les grandes intuitions qui se dégagent :

- L'Église, corps de frères, est dotée d'une structure organique au sein de laquelle chaque croyant a une fonction à accomplir. Chacun a un don spirituel et doit pouvoir l'exercer au bénéfice de tout le corps. Il y a une diversité de charismes, une diversité de ministères et une diversité d'opérations qu'il faut s'efforcer de laisser s'exprimer et d'articuler dans l'Église. Face à la cacophonie dans la communauté de Corinthe, Paul a plutôt valorisé la circulation de la parole, prévenant du même coup toute velléité de monopolisation de la parole.
- Concernant la circulation de la parole, toutes les paroles s'avèrent importantes. Que ce soit celle de celui qui prie avec l'intelligence ou avec l'esprit, celle de celui qui

interprète une langue, celle de celui qui chante, celle de celui qui prophétise, celle de celui qui confirme la prophétie, celle de celui qui propose une parole d'exhortation ou celle de celui qui apporte un enseignement, elles sont toutes essentielles à l'édification de l'Église.

- Concernant les charismes, il y a la parole de sagesse, la parole de connaissance, la foi, les guérisons, les miracles, la prophétie, le discernement d'esprits, les langues, l'interprétation des langues, et la liste n'est pas exhaustive. La vie du Christ se manifeste dans l'Église et à travers elle par cette pluralité et cette diversité de charismes.
- Concernant les ministères de la Parole, il y a des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs. Leur diversité n'est pas à mettre au compte de la rhétorique, d'autant plus que chacun d'eux possède une spécificité qui lui est propre. Au contraire, leurs paroles s'avèrent toutes autant importantes pour le perfectionnement des croyants en vue de les rendre capables de jouer leurs rôles. La croissance ecclésiale dépend de la synergie entre les paroles qu'ils proposent diversement, chacun avec son style intrinsèque, apportant une contribution singulière aux croyants. La question des titres n'est absolument pas primordiale. Par exemple, l'expression moderne qui traduit le mieux l'apôtre est celle d'un « missionnaire », porté vers la fondation de nouvelles églises. L'apôtre contemporain serait essentiellement un « missionnaire pionnier¹⁰ » qui établit

¹⁰ W. GRUDEM, *Théologie systématique*, 2010, p. 1001.

des églises dans de nouveaux contextes et qui cherche à incorporer la préoccupation de la mission dans les communautés.

- Le processus d'édification ecclésiale est de type fonctionnel. Les ministres de la Parole équipent continuellement les croyants pour les mettre en état d'accomplir le ministère ecclésial afin de participer à l'édification du corps du Christ. Il y a essentiellement quatre objectifs de croissance pour les chrétiens sur le plan collectif et individuel, corrélativement : renouvellement de l'intelligence, relation personnelle avec le Christ Seigneur, réponse efficace à l'appel au ministère chrétien et maturité spirituelle à la ressemblance du Christ.

La croissance ecclésiale devrait résulter naturellement de la bonne santé fonctionnelle du corps ecclésial. Les communautés chrétiennes seraient plus prospères si elles accomplissaient la commission du Christ – « Allez donc, faites disciples toutes les nations [...] leur enseignant à garder toutes les choses que je vous ai commandées [...] » (cf. Mt 28,19-20) –, en poursuivant le modèle néotestamentaire de la croissance ecclésiale. L'application du modèle biblique devrait permettre l'efficacité dans l'action ecclésiale par la poursuite continue du perfectionnement des membres de la communauté locale ainsi que leur implication dans la mission de l'Église. C'est autant la croissance et la maturité des membres ainsi que leur performance dans l'œuvre de l'édification de l'Église qui seront recherchées que la simple quantité de convertis rassemblés dans des bâtiments. On en arrivera à une communauté toute entière missionnaire où prédication de la bonne nouvelle et bonnes œuvres s'unissent pour manifester l'amour de Dieu au monde. L'Église sera ainsi plus un signe d'efficacité aussi bien au plan de la transformation spirituelle qu'au niveau numérique.

Chapitre VII – Analogie critique avec quelques modèles de croissance ecclésiale proposés aux églises

Pour passer de la théorie à la vie pratique de l'Église, nous allons maintenant faire une comparaison avec des modèles appliqués par différentes confessions chrétiennes. Divers modèles de croissance ecclésiale sont développés par des théologiens et des praticiens pour favoriser le développement des communautés chrétiennes. Cinq de ces modèles trouvés dans la littérature scientifique sont présentés dans ce chapitre. Il ne s'agira pas de juger de la validité de ces approches, mais de cerner l'ensemble des éléments qui sont dits permettre la croissance des églises, et de discuter dans quelle mesure ces principes se conforment au modèle paulinien de l'édification ecclésiale élaboré au chapitre VI.

7.1. Modèle managérial de la croissance

Ce modèle est élaboré par le *Mouvement pour la croissance de l'Église* (MCE)¹. On y retrouve des théologiens et des praticiens qui étudient et vulgarisent les éléments qui favoriseraient le développement et l'accroissement des communautés chrétiennes. Parmi les auteurs de ce *Mouvement* on peut citer Donald McGavran, Peter Wagner, Lyle Schaller, Kennon Callahan, George Barna, Robert Schuller, Robert Logan, Win Arn, etc. Ce modèle est majoritairement appliqué par les *méga-churches* évangéliques.

¹ Nous voulons ici exprimer notre profonde reconnaissance à Pierre-Alain Giffard qui nous a fait découvrir, pour la première fois, les idées du Mouvement de la croissance de l'Église. Voir P.-A. GIFFARD, *La croissance de l'Église : Outils et réflexions pour dynamiser nos paroisses*, Nouan-Le-Fuzelier, Béatitudes, 2012, p. 127-152.

En 1923, McGavran, le fondateur du MCE, travaille comme missionnaire en Inde où il se confronte à une faible croissance des églises locales. Cette situation déclenche chez lui une profonde réflexion sur les raisons qui expliquent la croissance ou le déclin dans les églises². En 1955, il publie les résultats de ses recherches, portant sur cent quarante-cinq missions, dans son livre *The Bridges of God*. En 1970, il écrit un autre livre : *Understanding Church Growth*, qui fut probablement à l'origine du développement du MCE. L'étude de McGavran est basée sur certaines hypothèses. Selon ce chercheur, on peut apprendre de toute église en croissance, peu importe sa dénomination. Dans toute église où il y a croissance, il serait possible de découvrir les principes qui la favorisent. Et les raisons de la croissance de certaines églises proviendraient de la combinaison de différents facteurs qui varient d'une église à l'autre. Ces facteurs seraient identifiables et applicables dans n'importe quelle communauté chrétienne. Les principes que McGavran et les autres auteurs du MCE considèrent comme déclencheurs de la croissance des églises peuvent être résumés en onze facteurs principaux.

Le premier facteur consiste à donner la priorité à l'évangélisation dans la mission de l'église³. Autrement dit, pour qu'une église expérimente la croissance, les activités permettant la multiplication des âmes sauvées, baptisées et intégrées à la communauté devraient avoir la priorité sur toutes les autres activités. Bien que le culte d'adoration et le service social, par exemple, soient des activités importantes, elles ne devraient pas remplacer les activités qui visent à inviter les hommes et les femmes au repentir, à la foi en Jésus-Christ, au baptême et à

² E. TOWNS ; C. V. GELDER ; C. V. ENGEN ; G. V. RHEENAN ; H. SNYDER, *Evaluating the Church Growth Movement*, Grand Rapids, Zondervan, 2004, p. 9-16.

³ T. YAMAMORI, « Factors in Church Growth in the United States », In: *The Complete Book of Church Growth*, Carol Stream, Tyndale House Publisher, 1986, p. 316-319.

une vie sous la conduite du Saint-Esprit. L'évangélisation et le salut des âmes devraient être considérés prioritaires dans la vie de l'église. Le pasteur devrait expliquer régulièrement cette orientation fondamentale de la communauté dans ses prédications. Il nous semble que ce premier élément correspond à la finalité ultime des dons spirituels – « l'œuvre du ministère et de l'édification du corps du Christ » dans le sens de la croissance numérique (Ép 4,12b). Il répond à l'objectif de croissance « à la mesure d'homme mature » apte à exercer le ministère chrétien (Ép 4,13b). L'évangélisation est importante dans le modèle paulinien à un tel point que Paul insiste que même lors des réunions en assemblée, les croyants devraient exercer les dons spirituels qui favorisent la conversion des non-croyants (1 Co 14,24-25).

Le second facteur consiste à élaborer une vision qui indique la direction à suivre⁴. La communauté devrait être dotée d'une vision claire de ce que les membres sont appelés à faire. Cette vision, qui procéderait de la prière, de la foi et de l'observation des besoins réels du milieu social, devrait être réaliste pour que les membres puissent y adhérer et la suivre. Les leaders de l'église devraient donc formuler une vision claire pour l'avenir et la communiquer de manière à motiver l'ensemble des membres de la communauté à la suivre.

Le troisième facteur consiste à se fixer des objectifs mesurables⁵. Les leaders de l'église devraient se fixer, dans la foi, des objectifs précis qui décrivent les résultats concrets qu'ils souhaitent atteindre dans un à dix ans. Il serait essentiel de définir le nombre de convertis que l'on pense pouvoir gagner et d'allouer les ressources nécessaires afin de l'atteindre. Les

⁴ R. E. LOGAN, *Beyond Church Growth*, Tarrytown, Fleming H. Revell, 1989, p. 23-40.

⁵ D. MCGAVRAN, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1980, p. 161-184, 413-456.

leaders devraient également évaluer régulièrement leurs méthodes d'évangélisation pour voir si elles produisent des nouveaux chrétiens qui s'intègrent à la communauté. Il serait également essentiel de suivre les résultats en traçant des courbes de croissance.

Le quatrième facteur consiste à planifier la croissance de l'église⁶. Les leaders devraient analyser les forces et les faiblesses de la communauté chrétienne ainsi que les opportunités et les menaces présentes dans son environnement⁷. Cet exercice leur permettrait d'identifier d'une part, les personnes ou les groupes susceptibles d'être les plus réceptifs à l'Évangile et la manière de les rejoindre, et d'autre part, les activités qui permettront de répondre aux besoins spécifiques du milieu social. Les leaders devraient ensuite élaborer un plan d'action qui définit les étapes à suivre pour accomplir la vision de l'église.

Le cinquième facteur consiste à concevoir des activités cohérentes avec la vision de l'église et les besoins du milieu dans lequel elle est implantée⁸. Les leaders devraient élaborer des activités qui répondent aux attentes du milieu social et faire de l'église un lieu d'ouverture et d'accueil de personnes nouvelles. Une fois les catégories de personnes les plus réceptives à l'Évangile identifiées et leurs besoins listés, il faudrait proposer des activités ecclésiales pour aider ces personnes⁹. Il pourrait s'agir de personnes en besoin de guérison ou de délivrance, des chômeurs, des monoparentales ou des pauvres. L'église devrait œuvrer à soulager la misère et à répondre aux appels de détresse des personnes de son milieu. Les leaders devraient

⁶ D. MCGAVRAN, *Understanding Church Growth*, 1980, p. 161-184, 413-456.

⁷ K. CALLAHAN, *Twelve Keys to an Effective Church: Strategic Planning for Mission*, San Francisco, Harper & Row, 1983, p. xxii-xxiii, 24-106.

⁸ R. SELLS ; D. LASUER, « New Member Recruitment », In: *The Pastor's Church Growth Handbook*, Pasadena, Church Growth Press, 1979, p. 185-188.

⁹ T. YAMAMORI, « Factors in Church Growth in the United States », In: *The Complete Book*, 1986, p. 316-319.

aussi créer des services qui répondent aux besoins des membres, comme par exemple de l'aide à la recherche d'emploi pour personnes au chômage, des groupes de maison pour personnes âgées ou l'organisation de rencontres fraternelles pour célibataires.

Comme on peut le remarquer, les deuxième, troisième, quatrième et cinquième facteurs de croissance suggérés par le MCE sont des principes de gestion d'entreprises. L'idée d'élaborer une vision claire, les objectifs mesurables et l'évaluation régulière, la planification de la croissance et les activités cohérentes avec la vision de l'église sont en fait empruntés à la *Gestion par objectifs*, une méthode de management qui consiste, pour la direction d'une organisation, à fixer aux différentes unités des objectifs clairs à atteindre au terme d'une période déterminée, pour ensuite évaluer et guider leur performance¹⁰.

Le sixième facteur consiste à multiplier les leaders « laïcs ». Les dirigeants devraient mettre en place un système interne afin de repérer, recruter et former autant de leaders que possible¹¹. Ces derniers devraient travailler avec le pasteur à l'élaboration de la vision et à la planification des activités ecclésiales. Ils auraient aussi la responsabilité de motiver les autres membres de la communauté à atteindre les objectifs. Leur formation devrait donc les amener à devenir des êtres relationnels, attentifs et chaleureux dont les qualités humaines et la bonne attitude attireraient du monde à l'église. Le pasteur devrait investir particulièrement dans ces leaders pour les former et les motiver à la tâche de l'évangélisation.

¹⁰ J. DUNCAN, *Les grandes idées du management : Des classiques aux modernes*, Paris, AFNOR, 1990, p. 90-102.

¹¹ M. HANNAN, *Building a Church Worth Going To: A Guide to Revitalizing Static and Declining Churches*, Thesis, Talbot School of Theology, 1994, p. 179-184.

Le septième facteur consiste à mobiliser et à impliquer l'ensemble des membres de l'église dans l'œuvre d'évangélisation¹². Le pasteur devrait communiquer à la communauté le souci de la croissance et proposer des méthodes d'évangélisation. Il devrait faire en sorte que chaque membre de l'église s'implique dans une activité ecclésiale, que ce soit dans un service sociocommunitaire ou dans le ministère de l'évangélisation. Les leaders devraient jouer activement le rôle de formateurs-coachs en aidant les membres à découvrir leurs dons spirituels et à les exercer dans des services appropriés. Il faudrait également les inviter à faire des prières ferventes et des dons financiers pour la cause de l'évangélisation.

Le huitième facteur consiste à multiplier les cellules de maisons¹³. Les leaders devraient mettre en place de petits groupes de partage qui répondent aux besoins de socialisation et aux désirs d'appartenance des membres de la communauté. Ces cellules seraient des lieux où les croyants pourraient étudier la Bible, expérimenter la communion fraternelle et exercer des responsabilités en se mettant au service les uns des autres par leurs dons spirituels. Ces groupes seraient aussi des espaces où l'on peut partager ses épreuves, poser des questions, chercher des solutions et bénéficier de la prière et du soutien des frères et sœurs. Les leaders devraient encourager les membres à utiliser ces cellules de maison pour témoigner auprès des membres de leurs familles, des amis, des voisins, des collègues, car l'évangélisation serait

¹² O. D. EMERY, « What Makes a Church Grow? », In: *The Pastor's Church Growth Handbook*, Pasadena, Church Growth Press, 1979, p. 136-138. Voir également T. YAMAMORI, « Factors in Church Growth in the United States », In: *The Complete Book*, 1986, p. 316-319.

¹³ K. CALLAHAN, *Twelve Keys to an Effective Church: Strategic Planning for Mission*, 1983, p. xxii-xxiii, 24-106.

beaucoup plus efficace auprès des personnes que l'on connaît déjà. Ils devraient même fixer des objectifs numériques à chacune des cellules¹⁴.

On peut encore le constater, les sixième, septième et huitième facteurs de croissance proposés par le MCE sont également des outils de gestion d'entreprises. En effet, l'idée derrière la multiplication de leaders « laïcs », la mobilisation et l'implication de l'ensemble des membres de la communauté, et la multiplication des cellules de maisons vient des concepts de « décentralisation », de « délégation de pouvoir » et de « motivation », autres outils de gestion fondés sur le principe que le développement d'une organisation est favorisée par une structure organisationnelle qui encourage la prise de décision à la base.

Le neuvième facteur consiste à porter une attention particulière à la qualité des services. Les cultes ou messes devraient se dérouler de manière à édifier les participants, à leur procurer de l'allégresse et à les préparer pour une meilleure compréhension de la Parole. Des équipes spéciales devraient s'en occuper avec sérieux et grand soin, mais il faudrait veiller à ce que toute la communauté y participe¹⁵. Il s'agit de savoir sortir des sentiers battus pour rejoindre les goûts des personnes que l'on cherche à gagner au Christ.

Le dixième facteur concerne la qualité de l'accueil dans la communauté. Les membres devraient être attentifs et accueillants vis-à-vis des nouvelles personnes et de tous ceux qui visitent l'église. Une communauté chrétienne grandirait quand l'accueil en son sein est

¹⁴ P. YONGGI CHO, *Les cellules de maison et la vie de l'Église*, Miami, Vida, 1989, p.49-117.

¹⁵ K. CALLAHAN, *Twelve Keys to an Effective Church: Strategic Planning for Mission*, 1983, p. xxii-xxiii, 24-106.

chaleureux et la foi de ses membres enthousiaste et dynamique¹⁶. Les leaders devraient prendre le temps d'accueillir et de fidéliser les nouveaux en les intégrant rapidement dans des groupes de partage et en les impliquant dans l'évangélisation¹⁷.

Le onzième facteur consiste à doter l'église de structures matérielles adéquates : un bâtiment moderne et bien visible, des espaces disponibles pour les activités, des espaces disponibles pour le stationnement, des services de garde pour les enfants¹⁸.

C'est en raison des liens évidents qui existent entre les éléments de ce modèle et les principes de gestion d'entreprises que nous l'avons désigné « modèle managérial ». McGavran l'affirme lui-même clairement : « It is time to focus on the chief purpose of mission and to make effective use of the science of management in achieving that godly end¹⁹ ». Par rapport au modèle paulinien d'édification ecclésiale, ce modèle valorise très bien la fonction de « coordination » dans le corps du Christ. La condition de croissance : « tout le corps bien coordonné... » (Ép 4,16), peut aussi être comprise dans le sens d'une gestion stratégique de la communauté. C'est l'Esprit qui conduit l'Église dans la mission, mais comme l'a si bien dit Buchhold, il est permis « de réfléchir à une stratégie visant la croissance numérique de l'Église, en faisant preuve de bon sens, en cherchant à toucher les communautés ouvertes ou les communautés préparées tout en adaptant notre message aux besoins des auditeurs²⁰ ».

¹⁶ O. D. EMERY, « What Makes a Church Grow? », In: *The Pastor's Church Growth Handbook*, 1979, p. 136-138.

¹⁷ T. YAMAMORI, « Factors in Church Growth in the United States », In: *The Complete Book*, 1986, p. 316-319.

¹⁸ K. CALLAHAN, *Twelve Keys to an Effective Church: Strategic Planning for Mission*, 1983, p. xxii-xxiii, 24-106.

¹⁹ D. MCGAVRAN, *Understanding Church Growth*, 1980, p. 161-184, 413-456.

²⁰ J. BUCHHOLD, « La croissance de l'Église selon le Nouveau Testament », *Fac-Réflexion*, 1998, 45, 4-17.

Toutefois, le modèle managérial semble négliger, du moins en partie, la fonction de « perfectionnement » des croyants par les ministres de la Parole. Certes, il préconise en son sixième facteur de former à la tâche de l'évangélisation, autant de leaders que possible, mais il néglige malheureusement la préparation, la formation et l'équipement de tous les chrétiens, essentiels à leur efficacité dans « l'œuvre du ministère et de l'édification du corps du Christ ». Ce modèle insiste beaucoup sur la quantité, mais très peu d'importance est accordée à la maturité spirituelle des croyants. Quoique la multiplication des âmes touchées par la grâce de Dieu et amenées au salut soit conforme à la volonté de Dieu, la communauté ecclésiale ne doit pas être réduite en une entreprise de production de membres. Plutôt que de viser uniquement l'augmentation du nombre de membres, on devrait aussi poursuivre leur développement spirituel. L'utilisation des sciences de la gestion pour organiser une église est biblique, car elle répond à l'impératif de « bien coordonner tout le corps », mais il faut bien équilibrer les fonctions vitales dans le corps ecclésial. Si la performance numérique est valorisée au détriment de la croissance spirituelle, la recherche d'efficacité organisationnelle pourrait avoir un impact négatif sur la communauté. On pourra peut-être atteindre une réponse toujours plus efficace à l'appel de Dieu au ministère, en termes de nombre, mais les objectifs de croissance dans le renouvellement de l'intelligence, dans la relation personnelle plus profonde avec Dieu et dans la maturité à la ressemblance du Christ seront probablement compromis.

Des expériences menées par Schwarz ont révélé que les communautés chrétiennes qui appliquent le modèle managérial peuvent atteindre rapidement un accroissement numérique, mais présenter une piètre qualité ecclésiale. Le chercheur et son équipe ont évalué mille églises en Afrique, en Amérique, en Asie, en Europe et en Océanie, au moyen d'un « indice de

qualité²¹ ». Ils ont observé que « les grandes églises se situaient environ deux points en dessous de la moyenne de 50, alors que les petites églises étaient deux points au-dessus²². »

Le modèle managérial prévoit que les leaders devraient aider les membres à découvrir leurs dons spirituels et à les exercer dans des services appropriés. Cependant, il ne valorise pas l'importance de la diversité des ministères de la Parole dans la croissance du corps ecclésial. Christ, qui a promis à ses disciples qu'il bâtira son Église sans que les portes du séjour des morts ne prévalent contre elle (Mt 16,18), sait les raisons pour lesquelles il lui « a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs ou docteurs » (Ép 4,11). Chaque ministère est doté d'un style particulier par lequel il contribue, pour sa part, à la croissance ecclésiale. Pour qu'un corps grandisse et se reproduise, il faut essentiellement qu'il soit en bonne santé fonctionnelle.

7.2. Modèle dit de la croissance naturelle

Ce modèle est décrit pour la première fois en 1996 par Schwarz²³. Celui-ci a mené une enquête d'envergure internationale dans mille églises réparties dans trente-deux pays sur les cinq continents, dans le but de découvrir les mécanismes divins de la croissance ecclésiale, c'est-à-dire les principes universels qui favoriseraient le développement naturel des églises. Son approche s'inspire de l'*analogie* de Mc 4,26-29 :

²¹ Pour plus de détail sur l'indice de qualité utilisé par Schwarz et al., voir C. A. SCHWARZ, *Natural Church Development: A Guide to Eight Essential Qualities to Healthy Churches*, St. Charles, ChurchSmart Resources, 1996, p. 20-50.

²² C. A. SCHWARZ, *Le développement de l'Église*, Paris, Empreinte Temps Présent, 2000, p. 7-46.

²³ C. A. SCHWARZ, *Le développement de l'Église*, Paris, Empreinte Temps Présent, 2000, p. 7-46.

Il en est du royaume de Dieu comme quand un homme jette de la semence en terre ; qu'il dorme ou qu'il veille, nuit et jour, la semence germe et croît sans qu'il sache comment. La terre produit d'elle-même, d'abord l'herbe, puis l'épi, puis le grain tout formé dans l'épi ; et, dès que le fruit est mûr, on y met la faucille, car la moisson est là.

Le concept théologique de Schwarz se fonde sur deux principes. Le premier est celui du « potentiel biotique », capacité de croissance et de reproduction que Dieu lui-même a intégrée à chaque organisme vivant. Schwarz affirme que « nous ne devons pas produire la croissance de l'Église, mais plutôt libérer le potentiel biotique que Dieu a déjà mis dans l'Église²⁴ », en lui assurant un environnement favorable. Le second principe est celui de « de lui-même », αὐτόματος, qui signifie « automatique », « sans cause apparente ». Et pour les Juifs de l'époque de Jésus, ce terme voulait dire « accompli par Dieu lui-même ». Schwarz conçoit la communauté chrétienne comme une structure organique qui se développe automatiquement par la vertu de Dieu lui-même. Selon ce chercheur, le développement de l'Église survient naturellement quand on met en valeur les mécanismes divins qui libèrent les automatismes divins de la croissance. Schwarz a observé, dans les églises en croissance étudiées, huit éléments communs qu'il a désignés « critères de qualité ».

Le premier critère de qualité concerne la délégation des responsabilités. Les dirigeants des églises qui croissent seraient davantage tournés vers le sens des relations humaines et le travail d'équipe. D'après Schwarz, ces leaders s'efforcent de former, de soutenir, de motiver, d'accompagner et d'aider leurs collaborateurs et les membres à prendre les responsabilités que Dieu a prévues pour chacun d'eux individuellement. Ils n'exécutent pas eux-mêmes le maximum de tâches, mais consacrent la majeure partie de leur temps à former, à déléguer et à

²⁴ C. A. SCHWARZ, *Le développement de l'Église*, Paris, Empreinte Temps Présent, 2000, p. 7-46.

multiplier ainsi l'énergie. Les efforts humains sont ainsi minimisés. C'est, selon Schwarz, le fonctionnement de l'auto-organisation spirituelle qui libère l'énergie divine.

Le second critère de qualité concerne le service selon les dons. Les leaders des églises qui croissent seraient portés à aider les membres de la communauté à découvrir leurs dons et à les exercer dans les services appropriés. Lorsque les chrétiens utilisent leurs dons pour servir le Seigneur, cela les préserve de travailler par leur propre force humaine, mais par la puissance du Saint-Esprit, ce qui permet d'obtenir des résultats extraordinaires.

Le troisième critère de qualité concerne la spiritualité enthousiaste. Les chrétiens des églises qui croissent vivraient leur foi avec consécration, joie, dynamisme et enthousiasme. Dans les églises à tendance légaliste où la foi est vécue comme une doctrine à accepter ou un code moral à suivre, l'enthousiasme spirituel se répand difficilement. La manière dont les chrétiens vivent les temps de prière comme des expériences édifiantes serait importante.

Le quatrième critère de qualité concerne l'efficacité des structures. Les églises qui croissent seraient structurées et organisées de manière à rendre le travail plus efficace. Selon Schwarz, quand Dieu déverse son Esprit sur une église, il lui donne forme et structure. Ce critère invite à multiplier les services au sein de la communauté en créant un cadre à l'intérieur duquel les dons de chacun peuvent s'exprimer.

Le cinquième critère de qualité concerne les cultes édifiants. Il serait essentiel que les célébrations soient ressenties par les participants, chrétiens ou non-chrétiens, comme des expériences édifiantes. Il semble que les chrétiens ne veulent pas inviter d'autres personnes à des célébrations ennuyeuses de peur que ces dernières ne reviennent plus à l'église. Il s'agirait donc de travailler la qualité de la prédication et de prier pour des cultes inspirés. Schwarz

explique que le Saint-Esprit à l'œuvre transforme l'ambiance et communique aux participants de la joie, de l'allégresse et une meilleure compréhension de la Parole.

Le sixième critère de qualité concerne la multiplication continue de petits groupes de maisons qui serait un facteur universel de croissance ecclésiale. Pour qu'ils stimulent à la fois la qualité et la croissance de l'église, les chrétiens devraient non seulement y étudier la Bible, mais aussi y trouver des applications concrètes pour la vie quotidienne. Ils devraient aussi y exercer des responsabilités en se mettant au service des autres par leurs dons spirituels. Ces groupes seraient aussi des espaces qui permettent de faire des disciples par une combinaison d'enseignements théoriques et d'apprentissage de vie pratique.

Le septième critère de qualité concerne l'évangélisation adaptée. Selon Schwarz, les membres des églises qui croissent se servent de leurs relations pour annoncer la Bonne Nouvelle du salut. Ils adaptent leurs efforts d'évangélisation aux besoins du milieu d'implantation. Ils mettent leurs dons au service des non-croyants en entretenant de bonnes relations personnelles avec eux et en faisant en sorte qu'ils puissent entrer en contact avec l'église et entendre la Bonne Nouvelle. Quoique tous les chrétiens ne soient pas appelés à être des évangélistes, tous pourraient utiliser leurs dons pour témoigner de Jésus.

Le huitième critère de qualité concerne les relations amicales. Il y aurait une relation étroite entre le potentiel de croissance d'une église et sa capacité à aimer. Ce critère invite les leaders à favoriser la communion fraternelle en dehors des réunions officielles, à promouvoir au sein de la communauté des gestes tels que les compliments et l'humour. Le développement serait sérieusement compromis dans les églises où l'amour fait défaut.

Schwarz précise que pour qu'il y ait croissance qualitative et quantitative d'une église, aucun des huit critères de qualité ne doit faire défaut. Mais on ne peut pas agir sur tous les points avec la même concentration. Il suggère donc la stratégie du facteur minimal qui consiste à discerner les domaines de qualité les moins développés dans l'église et à concentrer l'énergie sur ces points faibles sans pour autant négliger les autres. Les leaders devraient évaluer continuellement les activités de l'église pour s'assurer de la présence des huit critères de qualité. Ils devraient œuvrer à renforcer les points à améliorer et, selon Schwarz, lorsqu'une église atteint un indice de qualité de 65, elle ne peut pas faire autrement que de croître.

Force est de constater que les critères de qualité de Schwarz sont eux aussi similaires à des principes de gestion d'entreprises, que ce soit la délégation des responsabilités, le service selon les dons, l'efficacité des structures, l'évangélisation adaptée ou les groupes de maisons. D'ailleurs, les modèles de Schwarz et McGravan se recoupent sur plusieurs points. La différence majeure est que ce modèle ne fixe pas d'objectifs numériques, mais se préoccupe de la santé de la communauté. Il ne vise pas directement la quantité, mais l'amélioration continue de la qualité de l'église. Néanmoins, le modèle dit de la croissance naturelle semble bien être une variante du modèle managérial de la croissance, mais qui fait plus de place au Saint-Esprit par l'importance qu'il accorde au service selon les dons spirituels et au culte inspiré. Schwarz le souligne à juste titre, « en mettant en pratique les dons spirituels, les chrétiens laissent travailler les Saint-Esprit en eux²⁵. » *A contrario* du modèle paulinien d'édification, le modèle dit de la croissance naturelle néglige lui aussi le caractère multifonctionnel du « perfectionnement

²⁵ C. A. SCHWARZ, *Le développement de l'Église*, Paris, Empreinte Temps Présent, 2000, p. 22-24.

des saints » qui incombe aux ministres de la Parole. Ce modèle ne valorise pas l'importance de la diversité des ministères de la Parole pour la croissance ecclésiale. Comme dirigeants des églises qui croissent, Schwarz reconnaît uniquement les « pasteurs [qui] forment, soutiennent, motivent et accompagnent chacun de leurs collaborateurs ».

7.3. Modèle dit de la croissance intégrale

Giffard a proposé une approche missionnaire qui se veut intégrale, car de sa propre appréciation, ce modèle plus équilibré, tient compte des différentes fonctions ecclésiales²⁶. Il l'a également qualifié de modèle paroissial car l'approche est élaborée précisément pour favoriser la croissance dans les églises paroissiales catholiques. Pour ce faire, le chercheur engage une réflexion théologique et téléologique sur la mission ecclésiale et sur les moyens à prendre pour l'accomplir, à partir des conseils pratiques et des orientations pastorales de pasteurs d'églises évangéliques en forte croissance numérique. Il s'inspire également d'expériences de croissance en milieu catholique en France et en Italie.

Un élément fondamental du modèle dit de la croissance intégrale est l'engagement du curé/pasteur et de l'équipe dirigeante. Son succès repose sur leur disposition à former d'autres leaders, à leur déléguer des responsabilités et à renoncer à tout contrôler. Le curé est nommé par l'évêque diocésain qui lui confie la charge pastorale de la paroisse. Pour le chercheur, la finalité de cette charge pastorale étant d'accomplir les fonctions d'enseignement, de

²⁶ P.-A. GIFFARD, *La croissance de l'Église : Outils et réflexions pour dynamiser nos paroisses*, Nouan-Le-Fuzelier, Béatitudes, 2012, p. 127-152.

sanctification et de gouvernement, rien n'empêche de déléguer une partie de ces fonctions qui, en vertu du baptême, incombent à tout chrétien. Pour la mise en place du modèle dans une église locale, Giffard suggère douze étapes qui mèneraient à un développement harmonieux et équilibré de la communauté chrétienne.

La première étape consiste à mobiliser l'équipe de direction de l'église. Le curé est le pasteur de la communauté paroissiale, ce qui signifie que vis-à-vis des autorités diocésaines, il jouit d'une relative autonomie dans l'exercice de sa fonction. Mais avant toute chose, il devrait proposer à l'équipe dirigeante de la paroisse un projet de développement pour la communauté. Il devrait approfondir les éléments du modèle avec les dirigeants et s'assurer de leur bonne compréhension des facteurs de croissance, de leur adhésion et leur soutien au projet.

La deuxième étape consiste à mobiliser l'ensemble de la communauté. Il semblerait que dans les églises paroissiales catholiques, les membres ne sont pas vraiment impliqués dans l'accomplissement de la mission ecclésiale. Il incombe donc au pasteur et à son équipe dirigeante de conscientiser la communauté sur l'importance de la mission chrétienne et de lui communiquer leur volonté de développement pour l'église. Les prédications de dimanche devraient servir de canaux pour véhiculer le message. Pour favoriser l'implication des membres dans la mission ecclésiale, il faudrait mettre en place différentes pastorales dont la direction seraient confiée à des responsables laïcs choisis et formés par le pasteur : liturgique, renouvellement spirituel, enseignement, évangélisation, discernement des dons, service social, service à la communauté, pastorale de la fraternité, etc. Le pasteur et les dirigeants devraient encourager chaque membre à s'engager essentiellement dans une pastorale. Un autre facteur relevé par le chercheur dans le contexte des églises paroissiales catholiques est la difficulté

que les fidèles éprouvent à fraterniser. Non pas que les chrétiens le refusent, mais la structure en place ne favoriserait pas les échanges entre eux. La création de plusieurs petits groupes autonomes permettrait de surmonter ce handicap. Les responsables des pastorales devraient choisir et former des animateurs pour ces petits groupes au sein desquels les membres se rencontreront régulièrement pour réaliser les activités pastorales. Le fait de mobiliser l'ensemble des fidèles, en leur confiant des responsabilités et en favorisant leur autonomie, créerait une synergie missionnaire favorable à la croissance de l'église.

La troisième étape consiste à amorcer un renouveau spirituel dans l'église. Afin de renforcer la motivation des membres, il faudrait à cette étape organiser des séances d'études bibliques, des séminaires de réveil, des retraites spirituelles, des formations missionnaires, etc. L'objectif est de favoriser la croissance individuelle des membres dans le Christ, par des parcours de développement, et de les aider à découvrir leurs dons en vue de s'impliquer dans une pastorale selon leurs talents et leurs intérêts. Il serait également essentiel de mettre sur pied des activités de prières pour demander au Saint-Esprit de conduire les leaders chargés du projet de développement, d'opérer un réveil dans la communauté et de la faire croître aussi bien spirituellement que numériquement.

La quatrième étape consiste à stimuler la participation des membres à l'élaboration du projet de développement de l'église. Cette étape vise à relever les forces et les faiblesses de la communauté chrétienne ainsi que la présence ou l'absence des critères de croissance propres au modèle dit de la croissance intégrale. Les dirigeants de l'église devraient faire remplir par les membres un questionnaire qui prenne en compte les critères de croissance du modèle ainsi

que les satisfactions et les insatisfactions des membres, leurs aspirations et leurs espérances pour le futur de la communauté.

La cinquième étape consiste à découvrir la culture et les aspirations du milieu social. Une enquête devrait être menée dans le quartier où l'église est implantée, dans le but de mieux connaître les besoins des résidents et de découvrir les griefs que les personnes qui ne fréquentent pas l'église nourrissent contre elle ainsi que leurs attentes. Il s'agira d'une observation systématique et objective du milieu afin de mieux rejoindre à ses besoins.

La sixième étape consiste à analyser les réponses du questionnaire rempli par les membres de l'église et les résultats de l'enquête réalisée dans son milieu d'implantation. Les données recueillies devraient être étudiées et communiquées à la communauté.

La septième étape consiste à définir une vision spécifique et à rédiger un énoncé de mission. À partir des informations recueillies auprès des membres, de la connaissance acquise du milieu et des éléments du modèle, il faudrait élaborer une vision qui reflète la place et le rôle qu'on veut voir la communauté occuper dans son milieu et le type d'organisation dont on a besoin pour y parvenir. La vision devrait préférablement être élaborée par l'équipe dirigeante avec une certaine participation des autres membres. Elle devrait être claire, motivante, source d'unité et compatible avec les attentes et besoins de l'environnement interne et externe de l'église. La vision devrait ensuite être mise par écrit dans un énoncé de mission qui clarifie la raison d'être, les objectifs et les valeurs évangéliques de la communauté. C'est ainsi, selon Giffard, que l'église pourra mieux rassembler ses forces dans une direction précise.

La huitième étape consiste à planifier la réalisation de la vision dans le temps. Le pasteur et l'équipe dirigeante devraient fixer des objectifs, déterminer les phases de réalisation et les ressources nécessaires et élaborer un budget conséquent. Cette étape s'achève par la rédaction d'un plan d'action qui précise les objectifs, leurs finalités, les échéances, les ressources humaines et financières, les dates des décisions à prendre et d'autres informations pertinentes.

La neuvième étape consiste à lancer officiellement le projet. Une équipe devrait maintenant se charger d'élaborer un plan de communication qui permettrait de diffuser l'énoncé de mission et le plan d'action dans la communauté et dans le milieu environnant. Giffard suggère entre autres moyens à considérer : un nom de projet, un logo pour le projet, un dépliant de présentation, les prédications et les contacts individuels du pasteur, des équipes-relais, les responsables laïcs déjà en place, une lettre personnelle d'information, la réalisation d'affichettes, la réalisation d'une vidéo de présentation du projet, la réalisation d'un site Internet, la publication d'articles. Le lancement du projet de développement devrait ensuite se faire lors d'une célébration durant laquelle le pasteur devrait prononcer un discours de présentation marqué de solennité et qui serait suivi de louanges et de prières.

La dixième étape consiste à améliorer les plans. À cette étape, le pasteur, l'équipe dirigeante et les responsables des pastorales devraient être à l'écoute et attentifs aux réactions des membres face aux changements proposés en vue d'ajuster le plan de développement.

La onzième étape consiste à réaliser le projet de développement. Chronologiquement, la dynamique du modèle a pour première phase l'évangélisation, puis la catéchisation et la formation des membres de l'église en vue de les impliquer dans la mission.

La douzième étape consiste à évaluer et à ajuster, en cours de réalisation, le plan de développement. Les services offerts devraient être évalués, sur une base régulière, et les activités ecclésiales continuellement améliorées en fonction des résultats obtenus.

Il est manifeste que le modèle dit de la croissance intégrale est également une variante du modèle managérial. Ses étapes de mise en place dans l'église – présentation d'un projet de développement à l'équipe dirigeante, création de diverses pastorales et de plusieurs petits groupes autonomes, observation de la communauté chrétienne et du milieu environnant, élaboration d'une vision et rédaction d'un énoncé de mission, communication de la vision, rédaction d'un plan d'action, réalisation du projet, évaluation et amélioration – traduisent la *Gestion par résultats*, une autre méthode de management d'entreprises qui utilise l'analyse des organisations et de leur contexte, la vision, la mission, la planification stratégique, les structures flexibles et les projets-résultats comme outils stratégiques d'adaptation des organisations publiques au changement et l'évaluation des résultats comme levier d'apprentissage et d'amélioration continue²⁷.

Par rapport au modèle paulinien d'édification ecclésiale, le modèle dit de la croissance intégrale valorise très bien la fonction de coordination dans le corps ecclésial et la fonction de perfectionnement des saints, mais aussi l'opérationnalité des membres. Un cheminement de développement spirituel, de discernement des dons et de formation aux pastorales est offert aux chrétiens pour les faire croître et les impliquer dans la mission selon leurs dons. On ne

²⁷ B. MAZOUZ ; J. LECLERC, *La gestion intégrée par résultats. Concevoir et gérer autrement la performance dans l'Administration publique*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 2009, p. 303-383.

visent pas uniquement la multiplication des membres de l'église, mais aussi leur croissance et leur implication dans les différentes fonctions ecclésiales. Mais ce modèle ignore la diversité des ministères de la Parole consubstantielle à la croissance ecclésiale, sans doute à cause de la légitimation sociohistorique des structures ecclésiales en place, telles que la tradition catholique les a vues s'établir. Giffard fait référence au seul pastorat comme s'il s'agit de l'unique ministère de la Parole donné au corps ecclésial. Dans le modèle paulinien d'édification ecclésiale, l'accent est mis sur les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs qui sont les moyens divins diversifiés au service de la croissance harmonieuse de l'Église. Chacun assume une fonction vitale qui représente une part unique de la totalité fonctionnelle. Il faut se rendre à l'évidence avec Crespy qu'un pasteur ne peut pas être à la fois « un docteur au courant de la culture et des méthodes pédagogiques, un diacre connaissant tout ce qui concerne la santé physique, sociale et psychique des hommes, un ancien apte à suivre chaque paroissien dans sa vie professionnelle et familiale et, en plus, un pasteur averti de la théologie d'aujourd'hui²⁸ », un apôtre tourné vers l'implantation de nouvelles églises, un prophète capable d'interpréter les Écritures et de prêcher par révélation et un évangéliste au courant des méthodes modernes d'évangélisation et éprouvant une grande passion pour les âmes perdues.

²⁸ G. CRESPI, *Les ministères de la réforme et la réforme des ministères*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 63.

7.4. Modèle dit de la croissance organique

En dépit de la similitude logique qui peut exister entre l'idée de « croissance naturelle » et celle de « croissance organique » de l'Église, les éléments des deux modèles de croissance ecclésiale diffèrent profondément. Le modèle dit de croissance organique est généralement adopté par les communautés chrétiennes appelées églises de maisons, églises simples ou encore églises organiques. D'après Viola, une église organique est une église

issue de la vie spirituelle et soutenue par elle, et qui n'est pas construite d'institutions humaines, contrôlée par la hiérarchie humaine, façonnée par des rituels sans vie et maintenue par des programmes religieux... Elle est produite naturellement quand un groupe de gens rencontrent réellement Jésus-Christ²⁹.

Il s'agit donc d'une communauté de croyants qui poursuivent une vie chrétienne sans « accessoires ecclésiastiques » et un développement de type naturel. Cette vision organique de la croissance de l'Église est partagée par nombre de théologiens et de praticiens. Cole, par exemple, se basant sur les paraboles de Mc 4, soutient que de la même manière que la bonne semence dans la bonne terre grandit de façon automatique en commençant petit, les églises organiques se développent progressivement d'elles-mêmes, comme des organismes vivants, là où la vie de Christ coule³⁰. Thoman, quant à lui, a défini un processus en cinq principes qui favoriserait la croissance organique rapide des communautés chrétiennes³¹.

Le premier principe concerne la vision d'atteindre les autres pour Christ. Le cœur de Dieu est consumé par le désir de retrouver ce qui était perdu (Lc 15). Il a établi l'Église pour le

²⁹ F. VIOLA, *Reimagining Church: Pursuing the Dream of Organic Christianity*, Colorado Springs, David C. Cook, 2008, p. 32.

³⁰ N. COLE, *Organic Church. Growing Faith Where Life Happens*, San Francisco, Jossey-Bass, 2005, p. 59-105.

³¹ R. THOMAN, *Simple/House Church Revolution*, Nipomo, Appleseed Publications, 2008, p. 19-51.

rejoindre dans sa passion missionnaire en incarnant son amour pour l'humanité partout dans ce monde désespéré. Seulement, chaque personne est tellement unique que nul ne peut suivre la voie d'un autre individu pour atteindre et aimer les autres. Chacun devrait découvrir sa propre voie unique pour être un partenaire efficace avec Christ dans sa moisson. Thoman suggère que les chrétiens devraient d'abord nécessairement apprendre à écouter sa voix et à recevoir ses directives. Il veut les conduire personnellement dans son œuvre. Ensuite, chacun devrait chercher à découvrir la personne ou le groupe de personnes qu'il est appelé à atteindre et à aimer. En reconnaissant ainsi ceux pour qui on est appelé et en positionnant sa vie pour les aimer profondément, cela permettrait d'exprimer la passion et les dons pour lesquels on est appelé. Après, il faudrait renoncer au séparatisme pour les rejoindre là où ils sont. Si les gens que Dieu a mis dans le cœur d'un chrétien se rassemblent dans les bars, alors il lui faut y aller. S'ils se trouvent dans des prisons, il devrait évidemment y aller pour les rencontrer. Une fois parmi eux, il faudrait maintenant les aimer d'un amour sincère, généreux et inconditionnel. C'est là, d'après Thoman, que les dons et les talents uniques se déploieraient de plus en plus et la communauté deviendrait productive au fur et à mesure.

Le deuxième principe consiste à faire des disciples. Pour Thoman, « “disciple-making” is about everyday life and everyday relationships – and it is for everyone ». Faire des disciples ne devrait pas être considéré comme un programme de l'église réservé à quelques personnes formées, mais la vie quotidienne qui émergerait naturellement des relations que le chrétien bâtit, dans l'amour, avec ceux pour lesquels il est appelé, à condition qu'il passe du temps avec eux en partageant repas, jeux, parole de Dieu et autres activités. Sa vie aurait une influence sur ces personnes dans la mesure où il entretient lui-même une relation intime et personnelle avec Jésus-Christ. Ce n'est pas le devoir du chrétien de faire en sorte que les

autres s'attachent à Dieu, mais c'est l'œuvre du Saint-Esprit. Ce qu'il pourrait faire, c'est de reconnaître quand Dieu est à l'œuvre dans leur vie et de les inviter à se joindre à lui dans une recherche plus profonde. Il lui faudrait alors leur montrer les outils qui lui permettent de grandir, à savoir la prière et la parole de Dieu. Il lui faudrait aussi leur servir de modèle en leur montrant comment utiliser ces deux outils pour apprendre sur Dieu.

Le troisième principe consiste à se rassembler de manière organique. Étant donné que les chrétiens sont membres d'un même corps, Thoman estime que leur croissance requière qu'ils se connectent les uns avec les autres, sur une base régulière, dans des rassemblements sains et organiques. Il entend par là, des rassemblements de petite taille, autour de repas et dans des lieux de rencontre naturels. À propos de la taille, Thoman donne l'exemple de Jésus qui, en dehors des foules, se réunissait personnellement avec ses plus proches amis spirituels (les trois), a passé du temps à bâtir des relations avec sa famille spirituelle élargie (les douze), et, à un moindre degré, avec son réseau spirituel (les soixante-dix). Il affirme que les chrétiens devraient se rassembler dans des maisons car se faisant, on réunit ensemble des familles, des ménages et d'autres relations sociales. Ainsi, l'Évangile se répandrait plus rapidement à travers les relations familiales, amicales et de tous les jours. Des rassemblements avec repas collectifs permettraient de créer des relations plus profondes, plus honnêtes et plus intimes, offrant alors des espaces où l'on peut discuter des épreuves de la vie quotidienne, poser des questions, chercher des solutions et bénéficier du soutien des uns et des autres. Thoman suggère que les rassemblements devraient être simples et spontanés, c'est-à-dire sans un leadership spécial ni un programme préétabli. Selon lui, lorsque les chrétiens se rassemblent, ils devraient s'édifier les uns et les autres sous la direction et le leadership du Saint-Esprit. Et c'est dans ce cadre que chacun deviendrait participant et exercerait couramment ses dons

spirituels. Ainsi, l'ensemble du corps s'équiperait pour devenir pleinement opérationnel. Dale fait un lien entre la simplicité des rassemblements et la qualité des églises organiques :

Dans les églises traditionnelles, l'objectif est généralement d'élever le niveau, par exemple, dans la louange ou l'enseignement, ou encore dans la formation des leaders. Dans les églises de maisons, c'est l'inverse : nous tâchons de mettre la barre le plus bas possible afin que chacun puisse prendre des responsabilités... Soulignons à nouveau que simple ne veut pas dire superficiel. Notre objectif n'est pas d'abaisser la qualité, mais de simplifier ce que nous faisons au point qu'une nouvelle personne se dise : Moi aussi, je peux le faire³² !

Le quatrième principe consiste à autonomiser (empower) les autres. Thoman insiste sur le fait que l'Église ne devrait pas être une organisation avec un leadership hiérarchique, mais un organisme vivant conduit par l'Esprit de Dieu. Il s'appuie sur Mt 20,25-28.

Jésus les appela et dit : Vous savez que les chefs des nations les tyrannisent, et que les grands les asservissent. Il n'en sera pas de même au milieu de vous. Mais quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur; et quiconque veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave.

Dans ce passage, Jésus pointe le type de leadership qu'on retrouve dans les structures telles que l'armée, les gouvernements, les entreprises, où une personne, par nécessité, exerce l'autorité sur d'autres, qui sont elles-mêmes en autorité sur d'autres, afin de faciliter la prise et la transmission des décisions d'une manière efficiente et productive. Il dit sans réserve à ses disciples : « Il n'en sera pas de même au milieu de vous ». Jésus exprime le fait que son royaume n'était pas à être sous le contrôle d'institutions humaines. Il continue en expliquant que l'Église devrait être supportée par un leadership de service et d'autonomisation. Un type de leadership dans lequel des serviteurs se consacrent à aider d'autres à prendre conscience de

³² F. DALE, *On commence : Un guide pratique pour démarrer des "groupes de maisons"*, Paris, Victoire, 2007, p. 26.

leurs responsabilités et à les assumer. Un type leadership qui consiste à donner sa vie volontairement pour autonomiser d'autres personnes, leur donner le pouvoir et les encourager à croître et à se reproduire. Selon Thoman, de tels leaders qui habilent les autres, en les rendant capables d'habiliter les suivants qui eux, habilent les autres d'après, favorisent une reproduction illimitée et dynamique des églises.

Le cinquième principe concerne la multiplication. D'après Thoman, le pouvoir naturel de la vie de Dieu se reproduirait de lui-même si on cultivait immédiatement les cinq principes du royaume de Dieu (atteindre, faire des disciples, rassembler, autonomiser, se multiplier) dans la vie des nouveaux croyants. Dès leur nouvelle naissance ils devraient être encouragés à partager leur foi avec les autres. Aussitôt que possible, ils devraient être encouragés à faire des disciples en capitalisant sur leur expérience courante et en montrant aux autres les outils qui facilitent leur croissance spirituelle (prière, parole de Dieu). En outre, ils seraient en mesure d'organiser des rassemblements simples et d'autonomiser d'autres personnes.

Le modèle dit de la croissance organique a le mérite de poser le problème de la structure hiérarchique qui prévaut dans la plupart des églises, où on retrouve d'un côté les pasteurs, qui remplissent l'essentiel du ministère, et de l'autre, les fidèles, en position de consommateurs. Nombre de théologiens pensent avec raison que cette division a étouffé la vie des membres de l'Église pendant des siècles³³. Elle doit être remplacée par la vision divine et vitale que chaque membre est vraiment appelé à remplir une fonction de vie active dans l'Église locale. Chaque

³³ J.-P. CHARLET, *L'Église dans les maisons. Manuel de formation au concept de l'Église cellulaire*, Antibes, La Lumière de la Vie, 2003, p. 223.

membre du corps du Christ a une tâche particulière à accomplir. La façon de vivre l'Église dans un cadre familial avec simplicité offre la possibilité d'expérimenter une réelle famille spirituelle, où tous les membres seraient actifs à faire des disciples, ainsi qu'un espace exempt d'arrière-plan religieux qui s'avère très intéressant pour l'accueil de non-croyants. Cependant, les réunions chrétiennes dans des temples sont aussi tout autant bibliques (Ac 2,46 ; 5,42) que le concept d'églises de maisons (Ro 16,5 ; 1 Co 16,19 ; Col 4,15). De même, l'idée que les rassemblements devraient être spontanés, sans planification préalable et sous la direction de l'Esprit lui-même semble spirituelle, mais n'est pas vraiment pratique. Dans la courte liste de 1 Co 14,26 : « Lorsque vous vous assemblez, les uns ou les autres parmi vous ont-ils un cantique, une instruction, une révélation, une langue, une interprétation, que tout se fasse pour l'édification », on trouve des éléments qu'on peut préparer d'avance, comme un cantique ou une instruction, et des éléments qui sont spontanés comme une révélation ou une langue. Les personnes qui préparent quelque chose d'avance doivent penser aux besoins de l'église et demander l'aide de l'Esprit pour ce qu'elles vont apporter.

Par rapport au modèle paulinien d'édification ecclésiale, le modèle dit de la croissance organique insiste bien sur le perfectionnement des chrétiens et sur leur opérationnalité, mais dévalorise excessivement la fonction de coordination dans le corps ecclésial – qui fait la force des trois modèles précédents. Ce modèle ne fait référence ni à l'importance ni à la diversité des ministères de la Parole dans la croissance de la communauté. Mais en proposant une autre façon de vivre l'Église, les communautés dites organiques questionnent l'Église et l'amènent peut-être à devoir redécouvrir la place de ceux qui ont le don d'administration et ceux qui ont les ministères de la Parole à l'intérieur, et non au-dessus, de la masse des fidèles.

7.5. Modèle charismatique de la croissance

Le modèle charismatique, adopté par la plupart des églises pentecôtistes, met l'accent sur l'action du Saint-Esprit et rappelle la dimension charismatique de la mission apostolique de l'Église. Les pentecôtistes considèrent les révélations et les œuvres de puissance opérées par l'Esprit comme des éléments constitutifs essentiels de la mission chrétienne. La croissance de la communauté chrétienne est attribuée principalement au Saint-Esprit.

Attiré par la croissance numérique exponentielle des églises pentecôtistes d'Amérique du Sud, Wagner étudie ce modèle ecclésial en utilisant une démarche qu'on pourrait qualifier de praxéologique. Il observe de près puis interprète les pratiques ecclésiales dans ces églises. Il en tire des enseignements qu'il publie en 1985. Wagner ne cache pas son enthousiasme face à ce modèle charismatique. Il a manifestement pris position en sa faveur. Et comme pour prévenir des inquiétudes dans les milieux évangéliques, il a répété au moins à trois reprises « I myself am not a Pentecostal or a charismatic³⁴ ». Il a relevé plusieurs caractéristiques déjà connues du *Mouvement de la croissance de l'Église*, telles que la nécessité d'un fort leadership pastoral, l'importance de l'évangélisation, l'intégration des nouveaux dans la communauté, la planification de l'implantation de nouvelles communautés chrétiennes, l'implication active de tous les membres de l'église dans des services bénévoles et dans l'évangélisation, les célébrations joyeuses. Il a aussi fait ressortir des éléments qui singularisent le modèle charismatique et expliqueraient la croissance de ces églises.

³⁴ P. WAGNER, *Spiritual Power and Church Growth. Lesson from the Amazing Growth of Pentecostal Churches from Latin America*, Altamonte Springs, Strang Communications Company, 1986, p. 26-37, 120-122.

Ce qui fait la particularité du modèle charismatique, selon Wagner, c'est la place centrale accordée au Saint-Esprit et à sa puissance. Les chrétiens pentecôtistes s'appliquent à exercer couramment les dons spirituels. Leurs pasteurs considèrent que la manifestation de la puissance de l'Esprit est un signe évident accordé à leur ministère et ils exercent très souvent leur foi qui opère des miracles. À partir de son interprétation des pratiques, Wagner attribue la croissance exceptionnelle des églises pentecôtistes du Sud aux exercices charismatiques qu'il qualifie de quatrième dimension. « Those who minister at the forth level of faith and believe in the day-by-day supernatural operation of the Holy Spirit in signs and wonders have a distinct advantage in winning the masses of Latin America to faith in Christ³⁵. » Ce modèle met l'accent sur les prières de guérisons par imposition des mains, sur la délivrance de ceux qui sont possédés par les démons, sur le combat spirituel, sur le baptême du Saint-Esprit, sur les prophéties et sur le parler en langues. Selon Wagner, ces manifestations du Saint-Esprit rendent manifeste la présence de Dieu dans l'Église. Elles répondent aux problèmes spirituels auxquels les gens sont confrontés et par conséquent, attirent du monde.

Dans le modèle charismatique, l'œuvre missionnaire est organisée autour de l'action de l'Esprit de Dieu qui est descendu sur les chrétiens pour les équiper et pour les diriger dans le travail qui leur est confié (Ac 1,8). Au lieu de se mettre à effectuer une analyse systématique du milieu environnant en vue d'en identifier les besoins et d'y adapter les activités ecclésiales, la priorité est plutôt donnée à la prière d'intercession pour l'évangélisation. D'après Hocken, c'est l'Esprit de Dieu qui indique les personnes à évangéliser, c'est lui qui va à leur rencontre

³⁵ P. WAGNER, *Spiritual Power and Church Growth. Lesson from the Amazing Growth of Pentecostal Churches from Latin America*, Altamonte Springs, Strang Communications Company, 1986, p. 26-37, 120-122.

et les prépare à accueillir la grâce de la foi. C'est le Saint-Esprit qui les convainc de péché et leur communique le mystère du salut par la puissance du Christ ressuscité³⁶.

Ce modèle présente l'avantage de rappeler le rôle central du Saint-Esprit dans la croissance ecclésiale. Par rapport au modèle paulinien d'édification ecclésiale, le modèle charismatique, centré sur l'Esprit du Christ, valorise le fait que « c'est de lui » que le corps tire sa croissance. Mais il néglige autant la fonction de « perfectionnement des saints » qui est l'une des forces du modèle dit de la croissance intégrale. Le modèle charismatique ne valorise pas la croissance spirituelle des personnes après leur conversion. Hocken se désole du fait que le pentecôtisme est plus habile en évangélisation initiale qu'en maturation spirituelle. Ce modèle accorde beaucoup d'importance à la formation des chrétiens pour l'évangélisation, mais il est moins efficace quand il s'agit de prodiguer une nourriture plus substantielle aux chrétiens engagés qui ne se contentent pas d'être actifs au service du Christ, mais qui éprouvent une soif plus grande pour le Christ lui-même. Cette déficience résulterait du fait que les églises pentecôtistes valorisent moins la connaissance scripturaire. Ward constate que les pentecôtistes mettent l'accent sur le Saint-Esprit en sacrifiant la Parole de Dieu³⁷. En général, leurs pasteurs ne reçoivent pas de formation théologique universitaire de niveau supérieur. La plupart d'entre eux sont formés « sur le tas » et se contentent du l'onction du Saint-Esprit. C'est aussi l'avis d'Amiotte-Suchet qui, après six ans d'observation dans deux églises pentecôtistes de la France, conclut que « la formation théologique des pasteurs y demeure très secondaire, cédant la place à une formation de terrain. De plus, l'appréhension intellectuelle

³⁶ P. HOCKEN, *Le réveil de l'Esprit : Les Églises pentecôtistes et charismatiques*. Montréal, Éditions Fides, 1994, p. 46-75.

³⁷ W. E. WARD, *Layman's Library of Christian Doctrine, The Holy Spirit*, Nashville, Broadman Press, 1987, p. 20-50.

des textes bibliques est très largement supplantée par une lecture inspirante³⁸ ». Cette situation ouvre évidemment la porte à certaines exagérations dans les milieux pentecôtistes. Comme l'a observé Wagner, « some Pentecostals go to unfortunate extremes³⁹ ».

Un autre danger inhérent à ce modèle est le subjectivisme. Dans la mesure où chaque pulsion intérieure peut être faussement interprétée comme une inspiration de l'Esprit, le risque existe de placer l'expérience charismatique au-dessus de la Parole de Dieu. Le désintérêt pour la connaissance scripturaire et pour la réflexion exégétique en est une manifestation. L'improvisation parfois rencontrée dans ces milieux en est un autre signe. Comme le dépeint Amiotte-Suchet, « la réunion pentecôtiste peut parfois ressembler à un regroupement totalement désorganisé... Rien ici n'est parfaitement formalisé...⁴⁰ »

Conclusion

La plupart des modèles de croissance ecclésiale étudiés ignorent la diversité ministérielle et la fonction pluridisciplinaire de « perfectionnement des saints » consubstantielles au modèle paulinien d'édification ecclésiale. Bien plus, on constate une véritable dichotomie entre ces modèles. Certains sont carrément de type managérial, mettant l'accent sur les programmes et sur les techniques de gestion d'entreprises. D'autres, de type spiritualiste, rejettent toute forme d'organisation humaine et ne s'intéressent qu'aux manifestations du Saint-Esprit.

³⁸ L. AMIOTTE-SUCHET, « Le pasteur pentecôtiste : un fil conducteur entre le ciel et la terre », *Théologiques*, 2009, 17, 95-115.

³⁹ P. WAGNER, *Spiritual Power and Church Growth. Lesson from the Amazing Growth of Pentecostal Churches from Latin America*, Altamonte Springs, Strang Communications Company, 1986, p. 26-37, 120-122.

⁴⁰ L. AMIOTTE-SUCHET, « Le pasteur pentecôtiste : un fil conducteur entre le ciel et la terre », 2009, 17, 95-115.

Chapitre VIII – Conclusion générale

Dès le départ, la présente thèse a présumé puis montré que 1 Co et Ép sont des épîtres du corpus paulinien, écrites respectivement, aux communautés chrétiennes de Corinthe et d'Asie Mineure (désignée par sa capitale Éphèse) dans le but de répondre à des problèmes certes différents, mais à des impératifs identiques : l'édification du corps ecclésial. Quand Paul écrit ces deux lettres, sa préoccupation principale était l'édification (construction) de la nouvelle humanité créée en Christ, conformément au plan éternel de Dieu, celui de réunir toutes choses en son Fils. Paul voulait faire comprendre aussi bien aux Corinthiens qu'aux Éphésiens qu'en tant que membres d'un seul corps, ils sont tenus d'œuvrer efficacement pour l'édification de l'ensemble du corps. Il leur est essentiel d'utiliser les moyens adéquats pour accomplir de la bonne manière la croissance du corps. Cette hypothèse est basée sur le fait que Paul insiste sur l'analogie Église/corps du Christ et sur l'édification ecclésiale à tel point que l'édification du corps ecclésial semble être le thème central des deux lettres. Ce travail s'est donc proposé d'identifier, à partir de 1 Co 12–14 et d'Ép 4,1-16, les principes de l'édification de l'Église et de construire un modèle paulinien de l'édification ecclésiale. Pour atteindre cet objectif il faut répondre aux questions suivantes : Comment les communautés chrétiennes du Nouveau Testament étaient édifiées ? Quels sont les besoins fonctionnels vitaux du corps ecclésial ? Quels sont les principes fondamentaux qui s'incarnent dans l'édification des églises du Nouveau Testament et que les apôtres ont cautionnés ? Comment peut-on incarner ces principes dans la situation des églises aujourd'hui ? Ce sont les questions auxquelles cette thèse a essayé de répondre en appliquant la méthode d'analyse rhétorique aux deux péripécies dans une perspective de théologie herméneutique.

À la lumière de ces questions, cette étude s'est d'abord préoccupée de déterminer la structure et la *dispositio* de chacune des péripécies. Nous avons aussi étudié leurs mécanismes d'argumentation et repéré l'*elocutio*. 1 Co 12–14 est inclus entre l'*exordium* (12,1-3) et la *peroratio* (14,36-40) par la répétition des mots πνευματικῶν ... ἀδελφοί, ... ἀγνοεῖν (12,1) et πνευματικός ... ἀγνοεῖ ... ἀδελφοί (14,37-39). Les deux bornes sont connectées par le champ lexical de la « connaissance » : 12,1-3 (ἀγνοεῖν, οἶδατε, γνωρίζω) et 14,37-38 (ἐπιγινωσκέτω, ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται). Ép 4,1-16 est inclus entre l'*exordium* (4,1-3) et la *peroratio* (4,14-16) par la répétition de l'expression ἐν ἀγάπῃ (v. 2 et 16), les deux bornes étant connectées par le champ lexical de l'« unité » : 4,3 (ἐνότης, σύνδεσμος) et 4,16 (συναρμολογέομαι, συμβιβάζω). Ces données suggèrent que l'enseignement de Paul aux Corinthiens porte sur les moyens de l'édification ecclésiale (les dons spirituels), et celui aux Éphésiens, sur l'articulation entre les divers dons de grâce au sein de l'unité fonctionnelle. Les *propositiones* (1 Co 12,7 ; Ép 4,7) confirment l'intention de Paul. Il a cherché à démontrer que chaque croyant a reçu un don pour un but, pour une utilité commune, en vue de l'édification du corps ecclésial.

Dans les *narrationes*, Paul a expliqué, dans le cas de 1 Co, qu'il y a une diversité (διαίρεσις) de dons spirituels dans l'Église, mais un seul Dieu (τό αὐτὸ πνεῦμα ... ὁ αὐτὸς κύριος ... ὁ αὐτὸς θεός), et par conséquent les dons spirituels, malgré leur diversité, servent une seule finalité (1 Co 12,4-6). Et dans le cas d'Ép, il y a une pluralité de membres croyants, mais un seul corps (σῶμα) doté par l'Esprit d'une unité telle que reflétée dans l'unité de Dieu (ἐν πνεῦμα, εἷς κύριος, εἷς θεός), unité qu'il revient aux croyants de préserver par tous les efforts (Ép 4,4-6 ; voir v. 3 aussi). Et par les *probationes*, Paul a prouvé, dans le cas de 1 Co, trois choses : une diversité de dons spirituels (des charismes, des ministères et des opérations) est distribuée aux croyants, qui forment un seul corps en Christ (1 Co 12,8-30) ; l'amour est le

fondement de tous les dons spirituels (12,31–13,13) et l'édification de l'Église est l'unique finalité de tous les dons spirituels (1 Co 14,1-35). La preuve est présentée en Ép suivant une allure fonctionnelle. Une pluralité et une diversité de dons sont gracieusement accordées aux croyants (Ép 4,8-11). Certains ayant des ministères de la Parole, s'occupent du perfectionnement de tous les membres du corps de manière à ce que ces derniers deviennent capables de contribuer à l'édification de l'ensemble du corps (Ép 4,12-13).

Dans sa rhétorique, Paul a mis l'accent sur différents aspects de l'édification ecclésiale au moyen de l'*elocutio*. L'emploi des figures de style n'est jamais dû au hasard, elles révèlent l'intention de l'orateur. Par exemple, pour mettre en exergue la nécessaire diversité des charismes et des ministères de la Parole dans le corps du Christ, Paul utilise des *distributiones* (ὁς μὲν ... ἄλλος-ἕτερος δέ en 1 Co 12,8-10, οἱ μὲν en 1 Co 12,28, οἱ μὲν ... οἱ δέ en Ép 4,11). Pour insister sur le fait qu'il y a une diversité de membres dans le corps et que les membres, malgré leur grand nombre, participent tous d'un même ensemble, Paul amplifie la diversité par une *correctio* (οὐκ ἔν ... ἀλλὰ πολλά, 12,14), et souligne la solidarité voulue par Dieu entre eux encore par une *correctio* (μή ἦ σχίσμα ... ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν, 12,25). Après avoir ainsi repéré les intuitions importantes, sur l'édification du corps du Christ, mises en lumière par l'analyse rhétorique de 1 Co 12–14 et d'Ép 4,1-16, nous les avons ensuite utilisées pour construire un modèle paulinien d'édification ecclésiale basée sur l'*analogie* corporelle de l'Église.

Le modèle construit est enfin comparé avec cinq modèles de croissance trouvés dans la littérature. Nous avons observé que la plupart des modèles de croissance ecclésiale étudiés ne valorisent pas ou très peu la diversité ministérielle et la fonction pluridisciplinaire de

« perfectionnement des saints » – par les ministres de la Parole – consubstantielles au modèle paulinien, ce qui semble confirmer notre hypothèse selon laquelle le modèle d'édification présent en 1 Co 12–14 et en Ép 4,1-16, n'aurait jamais été vraiment compris et testé, et qu'il pourrait devenir une clé pour la redynamisation des communautés chrétiennes.

Cette thèse apporte une contribution à l'ecclésiologie, à la théologie des ministères et à la théologie de la croissance de l'Église. Globalement, il en ressort :

- Que l'Église est analogue à un corps. Elle est dotée d'une structure organique et sa croissance résulte de la mise en œuvre efficace et efficiente des divers dons spirituels. Chacun a un don spirituel, il doit le découvrir et l'exercer.
- Que l'Église est dotée d'un mécanisme d'édification fonctionnel. Les membres qui ont le ministère de la Parole ont la responsabilité de former tous les croyants pour les mettre en état d'accomplir le ministère ecclésial. Le rôle de ces derniers est d'édifier l'ensemble du corps. Chacun détient une fonction particulière, il doit la découvrir et l'assumer.
- Que l'édification ecclésiale se fait en professant continûment la vérité évangélique dans l'amour, en s'efforçant de garder l'unité et en faisant toutes choses pour l'édification de la communauté et pour la seule gloire du Christ Seigneur.
- Que l'édification ecclésiale passe par quatre objectifs de croissance. Premièrement, l'unité de la foi, c'est-à-dire l'appropriation des objets de la foi nécessaire pour le renouvellement de l'intelligence. Deuxièmement, l'unité de la connaissance du Fils de Dieu, c'est-à-dire une relation personnelle profonde avec le Christ Seigneur. Troisièmement, l'état d'homme accompli, c'est-à-dire l'état où les croyants répondent

efficacement à l'appel de Dieu au ministère ecclésial. Et quatrièmement, la mesure de la stature parfaite du Christ, c'est-à-dire la ressemblance du Christ.

Enfin, ce travail s'ouvre sur des perspectives futures qui restent à explorer. Puisqu'il s'est révélé que c'est de la synergie des apports de tous les ministres de la Parole que jaillit le perfectionnement et la croissance du corps des croyants, il conviendrait à présent de voir, dans une prochaine étude, ce que sont les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs d'aujourd'hui afin que toutes ces fonctions ministérielles soient bien remplies dans l'Église. Il y a aussi besoin de mieux comprendre les dons spirituels en vue de leur application et d'une bonne articulation entre les ministères particuliers et les dons individuels.

Bibliographie

- Aalen, S., « A Rabbinic Formula in 1 Cor. 14,34 », In: *Studia Evangelica*, Berlin, Akademie Verlag, 1964.
- Aletti, J.-N., « La présence d'un modèle rhétorique en Romains : Son rôle et son importance », *Biblica*, 1990.
- Aletti, J.-N., *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991.
- Aletti, J.-N., « Paul et la rhétorique », In : *Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 1996.
- Aletti, J.-N., « La rhétorique paulinienne : construction et communication d'une pensée », In : *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- Aletti, J.-N., *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul: Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, Rome, Gregorian Biblical BookShop, 2012.
- Aletti, J.-N., *Saint Paul épître aux Éphésiens*, Paris, Gabalda, 2001.
- Amiotte-Suchet, L., « Le pasteur pentecôtiste : un fil conducteur entre le ciel et la terre », *Théologiques*, 2009.
- Arnold, C. E., *Ephesians: Power and Magic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ascough, R., *What Are They Saying About the Formation of Pauline Churches?* New York, Paulist Press.
- Avis, P., « The Diaconate: a Flagship Ministry? », *Theology and Ministry*, 2013.
- D'Avout, M.-A., « L'Église des sacrements », In : *Visages de l'Église : Cours d'ecclésiologie*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1989.
- Barth, M., *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3*, New York, Doubleday, 1974.
- Barth, M., *Ephesians*, New York, Doubleday, 1974.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 5999 πνευματικός », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 4763 μέγας », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.

- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 7552 ὑπερβολή », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 4502 λαλέω », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 7470 τυγχάνω », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 2291 εἰς », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 2639 ἐνέργημα », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 7298 τέλειος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 3845 καὶ », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 7043 σύνδεσμος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 5883 περιφέρω », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 1011 ἀπόστολος », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 6373 προφήτης », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bauer, W. ; Danker, F. W., « 4438 κυβέρνησις », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Bayes, J. D., « Toward a Model of Divine Empowerment: A Sociorethorical Analysis of Ephesians 4:1-16 », *Journal of Biblical Perspectives in Leadership*, 2014.
- Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1962.
- Best, E., *Ephesians*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- Beyer, H. W., « κυβέρνησις », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1965.

- Bitzer, L. F., « The Rhetorical Situation », *Philosophy and Rhetoric*, 1968.
- Bonu, P., « L'épître aux Éphésiens », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974.
- Bouttier, M., *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- de Broglie, G., « Le texte fondamental de Saint Paul contre la foi naturelle », *Recherche de Science Religieuse*, 1951.
- Brown, R. E., *Priest and Bishop: Biblical Reflexions*, New York, Paulist Press, 1970.
- Brunner, E., « La situation de l'Église et sa mission présente », In : *Redressements. Voix de la Suisse alémanique sur les problèmes actuels de la foi et de la vie dans l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1943.
- Buchhold, J., « La croissance de l'Église selon le Nouveau Testament », *Fac-Réflexion*, 1998.
- Callahan, K., *Twelve Keys to an Effective Church: Strategic Planning for Mission*, San Francisco, Harper & Row, 1983.
- Cameron, P. S., « The Structure of Ephesians », *Filologia Neotestamentaria*, 1990.
- Campanhausen von, H., *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1969 (1953).
- Carson, D. A., *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Co 12–14*, Grand Rapids, Baker Book House, 1987.
- Carson, D. A. ; Moo, D. J., *Introduction au Nouveau Testament*, Charols, Excelsis, 2007.
- Charlet, J.-P., *L'Église dans les maisons. Manuel de formation au concept de l'Église cellulaire*, Antibes, La Lumière de la Vie, 2003.
- Cole, G. D., « Le don de l'évangéliste : une perspective de pasteur », In : *Le pasteur, sa vie, ses défis*, Longueuil, Ministère Multilingue International, 2004.
- Cole, N., *Organic Church. Growing Faith Where Life Happens*, San Francisco, Jossey-Bass, 2005.
- Collins, J. N., *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, New York, Oxford University Press, 1990.
- Collins, J. N., « The Mediatorial Aspect of Paul's Role as *diakonos* », *Australian Biblical Review*, 1992.

- Collins, J. N., « Theology of Ministry in the Twentieth Century: Ongoing Problems or New Orientations? », *Ecclesiology*, 2012.
- Collins, R. F., *First Corinthians*, Collegeville, Liturgical Press, 1999.
- Colson, J., *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*, Paris, Beauchesne, 1966.
- Colson, J., *Prêtres et peuple sacerdotal*, Paris, Beauchesne, 1969.
- Congar, Y., « Le sacerdoce du Nouveau Testament : mission et culte », In : *Les prêtres, décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius*, Paris, Cerf, 1968.
- Conzelmann, H., *I Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- Coppens, J., « Le sacerdoce chrétien : origines et développement », *Nouvelle Revue Théologique*, 1970.
- Coustet, B., *Sémiologie médicale : Apprentissage pratique de l'examen clinique*, Paris, De Boeck Secundair, 2008.
- Crespy, G. *Les ministères de la réforme et la réforme des ministères*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- Dale, F., *On commence : Un guide pratique pour démarrer des "groupes de maisons"*, Paris, Victoire, 2007.
- Davies, W. D., *Christian Origins and Judaism*, London, Arno Press, 1962.
- Delorme, J., sous dir., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974.
- Dix, G., « The Ministry in the Early Church, c. A.D. 90-410 », In: *The Apostolic Ministry: Essays on the History and Doctrine of Episcopacy*, London, Hodder & Stoughton, 1947.
- Dix, G., *Le ministère dans l'Église ancienne : des années 90 à 410*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1955.
- Duhaime, J. ; Mainville, O., *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994.
- Duncan, J., *Les grandes idées du management : Des classiques aux modernes*, Paris, AFNOR, 1990.
- Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- Earley, D. ; Wheeler, D., *Evangelism Is: How to Share Jesus With Passion and Confidence*, Nashville, B&H Academic, 2010.
- Edgar T. R., *Miraculous Gifts: Are They for Today?* Eugene, Wipf and Stock, 2001 (1983).

- Emery, O. D., « What Makes a Church Grow? », In: *The pastor's Church Growth Handbook*, Pasadena, Church Growth Press, 1979.
- d'Espine, H., *Les anciens : Conducteurs de l'Église*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1944.
- Faivre, A., *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977.
- Faubert, A., « Montréal : Vivre l'Église en ses transformations », *Lumen Vitae*, 2012.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014 (1988).
- Féret, H.-M., *Sacerdoce du Christ et ministères apostoliques*, Paris, Couvent St. Jacques, 1971.
- Fitzmyer, J. A., *First Corinthians*, New Haven/London, Yale University Press, 2008.
- Fortin-Melkevik, A., « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie », *Laval théologique et philosophique*, 1993.
- Fortin-Melkevik, A., « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *Laval théologique et philosophique*, 1996.
- Garland, D. E., *1 Corinthians*, Grand Rapids, Baker, 2003.
- Gambarotto, S., *Pour une croissance de l'Église locale : démarches et enjeux*, Lyon, Olivétan, 2001.
- Geffré, C., *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.
- Giffard, P.-A., *La croissance de l'Église : Outils et réflexions pour dynamiser nos paroisses*, Nouan-Le-Fuzelier, Béatitudes, 2012.
- Gignac, A., « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des faux-amis ? » *Théologiques*, 2009.
- Gingrich, F. W., « 6408 τίθημι », In: *Greek New Testament Lexicon*, BibleWorks 9.
- Gorrell, D., « The Rhetorical Situation Again: Linked Components in a Venn Diagram », *Philosophy and Rhetoric*, 1997.
- Goulder, M. D., « The Visionaries of Laodicea », *Journal for the Study of the New Testament*, 1991.
- Green, C. E., « The body of Christ, the Spirit of Communion », *Journal of Pentecostal Theology*, 2011.
- Grelot, P., *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, Cerf, 1967.
- Grelot, P., « Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale », *Nouvelle Revue Théologique*, 1990.
- Grudem, W., *Théologie systématique*, Charols, Excelsis, 2010.

- Grudem, W., *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, Wheaton, Crossway, 2012 (2004).
- Guénel, V., « Tableau des emplois de *sôma* dans la I^{re} lettre aux Corinthiens », In : *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983.
- Hannan, M., *Building a Church Worth Going To: A Guide to Revitalizing Static and Declining Churches*, Thesis, Talbot School of Theology, 1994.
- Harlé, P. ; Pralon, D., *Le Lévitique*, Paris, Cerf, 1988.
- Harnack, A., *The Constitution and Law of the Church in the First two Centuries*, London, Williams & Norgate, 1910.
- Harop, J. H., « Corinthe », in : *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010.
- Hocken, P., *Le réveil de l'Esprit : Les Églises pentecôtistes et charismatiques*. Montréal, Fides, 1994.
- Hoehner, H. W., *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002.
- Jacon, C., *La sagesse du discours : analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- Jeal, R. R., « Rhetorical Argumentation in the Letter to the Ephesians », In: *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*, Harrisburg, Trinity Press International, 2002.
- Jeanrond, W. G., *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris , Cerf, 1995.
- Jenson, R. W., *Systematic Theology: The Triune God*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Johnson, S. L., « 1 Corinthians », In: *The Wycliffe Bible Commentary*, Chicago, Moody, 1971.
- Judisch, D., *An Evaluation of Claims to the Charismatic Gifts*, Grand Rapids, Baker Books, 1978.
- Keener, C. S., *1–2 Corinthians*, New York, Cambirdge University Press, 2005.
- Kittel, G., *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Eerdmans, 1968.
- Knox, D. B., « Évangéliste », In : *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010.
- Kraemer, H., *Théologie du laïcat*, Genève, Labor et Fides, 1966.
- Kuen, A., *Ministères dans l'Église*, Saint-Légier, Emmaüs, 1983.
- Küng, H., *L'Église*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968(1967).
- Kwon, O. Y., « A Critical Review of Recent Scholarship on the Pauline Opposition and the Nature of its Wisdom (σοφία) in 1 Corinthians 1–4 », *Currents in Biblical Research*, 2010.
- Lacey de, D. R., « Corinthiens, Épîtres », In : *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010.

- Lang, F., « προφήτης », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1968.
- Lemaire, A., *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris, Cerf, 1971.
- Lemaire, A., « The Ministries in the New Testament: Recent Research », *Biblical Theology Bulletin*, 1973.
- Lemaire, A., *Les ministères dans l'Église*, Mayenne, Centurion, 1974.
- Létourneau, P., *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu : Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1993.
- Liddell-Scott, « 16249 ἐπίγνωσις σύνδεσμος », In: *Greek Lexicon*, BibleWorks 9.
- Lincoln, A. T., *Ephesians*, Grand Rapids, Zondervan, 2014 (1990).
- Logan, R. E., *Beyond Church Growth*, Tarrytown, Fleming H. Revell, 1989.
- Louw-Nida, « 71.13 εἰ τύχοι », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Luther, M., « De l'autorité temporelle », In: *Œuvres tome IV*, Genève, Labor et Fides, 1958.
- Luther, M., « À la noblesse chrétienne de la Nation allemande », In : *Œuvres tome II*, Genève, Labor et Fides, 1966.
- MacDonald, M. Y., *Colossians and Ephesians*, Collegetown, The Liturgical Press, 2000.
- Mainville, O., « La rhétorique gréco-romaine », In : *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994.
- Mainville, O., *La Bible au creuset de l'histoire : Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995.
- Mainville, O., *Écrits et milieu du Nouveau Testament*, Montréal, Médiaspaul, 1999.
- Malcolm, M. R., *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Malcolm, M. R., « The Structure and Theme of First Corinthians in Recent Scholarship », *Currents in Biblical Research*, 2016.
- Masalles, V., *Profecía en la Asamblea Cristiana : Análisis retórico-literario de 1 Cor. 14,1-25*, Roma, Gregorian Biblical BookShop, 2001.
- Mazouz, B. ; Leclerc, J., *La gestion intégrée par résultats. Concevoir et gérer autrement la performance dans l'Administration publique*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 2009.

- Mbennah, E. D., *The Mature Church: A Rhetorical-Critical Study of Ephesians 4:1-16*, Eugene, Wipf & Stock, 2013.
- McGavran, D., *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.
- Meeks, W. A., *The First Urban Christians*, New Haven, Yale University Press, 2003 (1983).
- Mehat, A., « L'enseignement sur "les choses de l'Esprit" (1 Corinthiens 12,1-3) », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1983.
- Migne, J.-P., *Encyclopédie théologique*, Paris, Aux Ateliers Catholiques du Petit-Montrouge, 1846.
- Mitchell, M. M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1991.
- Mohler, J. A., *The Origin and Evolution of the Priesthood: A Return to the Sources*, New York, Alba House, 1970.
- Morgan-Wynne, J., « Introduction to I Corinthians », *The Southwestern Journal of Theology*, 1983.
- Mounce, W. D., *Mounce's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Grand Rapids, Zondervan, 2009 (2006).
- Muddiman, J., *The Epistle to the Ephesians*, London, A&C Black, 2006 (2001).
- Murphy-O'Connor, J., *Paul: A Critical Life*, Oxford, Oxford University, 1996.
- Nicole, J.-M., *Précis de l'histoire de l'Église*, Nogent-sur-Marne, Institut Biblique, 2005.
- Olivier, D. ; Patin, A., *Luther et la Réforme*, Paris, Atelier, 1997.
- Pelchat, M., « Empirisme des pratiques et normativité de la théologie : le cas des laïcs en responsabilité pastorale », In : *Les approches empiriques en théologie*, Québec, Collection Théologies Pratiques, 1992.
- Pelchat, M. ; Robitaille, D. *Ni curés ni poètes : les laïques en animation pastorale*, Montréal, Médiaspaul, 1993.
- Perceau, S., *La parole vive : communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Leuven, Peeters Publishers, 2002.
- Perrot, C., *Après Jésus : Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Atelier, 2000.
- Popper, M. ; Maysless, O., « The Building Blocks of Leader development: A Psychological Conceptual Framework », *Leadership and Organization Development Journal*, 2007.

- Porter, S. E., « Paul of Tarsus and his Letters », In: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC–AD 400*, Leiden, E. J. Brill, 1997.
- Porter, S. E. ; Olbricht, T. H., *The Rethorical Analysis of Scripture*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- Renault, J. E., *La Loi et la Croix : L'écriture de la Croix dans l'écriture de la Loi*, Lugano, Kinor, 2009.
- Rengstorf, K. H., « ἀπόστολος », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1964.
- Rengstorf, K. H., « διδάσκαλος », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1964.
- Reynier, C., *L'épître aux Éphésiens*, Paris, Cerf, 2004.
- Ricœur, P., *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- Roche, J.-P., *Prêtres-laïc : un couple à dépasser*, Paris, Atelier, 1999.
- Roon van, A., *The Authenticity of Ephesians*, Leiden, E. J. Brill, 1974.
- Sabatier, A., *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, Fischbacher, 1904.
- Schillebeeckx, E., *Le ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981.
- Schillebeeckx, E., *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*. Paris, Cerf, 1987.
- Schleiermacher, F., *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987.
- Schlosser, J., « Le corps en 1 Co 12,12-31 », In : *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983.
- Schnackenburg, R., *The Church in the New Testament*, New York, Herder and Herder, 1965.
- Schnackenburg, R., *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*, Edinburgh, T&T Clark, 2001 (1991).
- Schüssler-Fiorenza, E., « Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians », *Cambridge University Press*, 1987.
- Schweizer, E., *Church Order in the New Testament*, London, SCM Press, 1961.
- Schweizer, E., « πνεῦμα, πνευματικός », In: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1980.
- Scobie, C. J., « A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians », *Bogoslovni vestnik*, 2011.

- Sells, R. ; Lasuer, D., « New Member Recruitment », In: *The Pastor's Church Growth Handbook*, Pasadena, Church Growth Press, 1979.
- Sesboüé, B., « Ministère et sacerdoce », In : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974.
- Sesboüé, B., « Les animateurs pastoraux laïcs. Une prospective théologique », *Études*, 1992.
- Sesboüé, B., *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- Simon, L., « Le ministère de l'Église », In : *Le ministère et les ministères*, Paris, Foi et Vie, 1957.
- Smit, J., « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », In: *Rhetoric and the New Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- Snyman, A. H., « 1 Corinthians 1:18-31 from a Rhetorical Perspective », *Acta Theologica*, 2009.
- Standaert, B., « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », In: *Charisma und Agape (1 Kor 12-14)*, Rome, Benedictina, 1983.
- Schwarz, C. A., *Natural Church Development: A Guide to Eight Essential Qualities to Healthy Churches*, St. Charles, ChurchSmart Resources, 1996.
- Schwarz, C. A., *Le développement de l'Église*, Paris, Empreinte Temps Présent, 2000.
- Thayer, J. H., « 3853 ὄς », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Thayer, J. H., « 5287 τίθημι », In: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, BibleWorks 9.
- Theobald, C., *Présence d'Évangile II*, Paris, Atelier, 2011.
- Thielman, F., *Ephesians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010.
- Thiselton, A. C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2000.
- Thoman, R., *Simple/House Church Revolution*. Nipomo, Appleseed, 2008.
- Thurén, L., *Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield, Sheffield Academic, 1995.
- Thurian, M., *Sacerdoce et ministère : Recherche œcuménique*, Taizé, Presses de Taizé, 1970.
- Tillard, J.-M., *Église d'Églises : L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, p. 279.
- Toussaint, S. D., « First Corinthians Thirteen and the Tongues Question », *Bibliotheca Sacra*, 1963.
- Towner, P. H., *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2006.

- Towns, E. ; Gelder, C. V. ; ENgen, C. V. ; Rheenan, G. V. ; Snyder, H., *Evaluating the Church Growth Movement*, Grand Rapids, Zondervan, 2004.
- Trebilco, P., *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2007.
- Viola, F., *Reimagining Church: pursuing the dream of organic Christianity*. Colorado Springs, David C. Cook, 2008.
- Vouga, F., « La première épître aux Corinthiens », In : *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- Wagner, P., *Spiritual Power and Church Growth: Lesson from the amazing growth of Pentecostal churches from Latin America*, Altamonte Springs, Strang Communications Company, 1986.
- Ward, W. E., *Layman's Library of Christian Doctrine, The Holy Spirit*, Nashville, Broadman Press, 1987.
- Winter, B. W., « Is Paul Among the Sophists? », *Reformed Theological Review*, 1994.
- Witherington III, B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (1988).
- Witherington III, B., *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007.
- Yamamori, T., « Factors in Church Growth in the United States », In: *The Complete Book of Church Growth*, Carol Stream, Tyndale House Publisher, 1986.
- Yonggi Cho, P., *Les cellules de maison et la vie de l'Église*, Miami, Vida, 1989.