

LV 44934

Université catholique de Louvain  
FACULTE DE THEOLOGIE



# L'éloge de l'agapè en 1 Corinthiens 13

Mémoire présenté par **Patrick GILLARD**  
sous la direction du Professeur **Camille FOCANT**  
en vue de l'obtention du  
Diplôme de Master en études bibliques, finalité  
approfondie

LOUVAIN-LA-NEUVE  
ANNEE ACADEMIQUE 2009-2010

# Sommaire

## Introduction générale

### Partie I : Place de 1 Corinthiens 13 dans la lettre et structure

#### Introduction

1. Commentaires de J. Héring, C. Senft et J.-M. Sevrin
2. L'analyse rhétorique : C. Focant et C. Jacon
3. Se situer par rapport à deux questions

#### Conclusion

### Partie II : Analyse philologique de 1 Co 13,1-13

#### Introduction

#### Verset 1

#### Verset 2

#### Verset 3

#### Verset 4

#### Verset 5

#### Verset 6

#### Verset 7

#### Verset 8

#### Verset 9

#### Verset 10

#### Verset 11

#### Verset 12

#### Verset 13

### Partie III : L'ἀγάπη

#### Introduction

#### 1. Etymologie

#### 2. L'ἀγάπη dans le Nouveau Testament

#### 3. L'ἀγάπη dans le corpus paulinien

#### 4. L'ἀγάπη en 1 Corinthiens 13

#### Conclusion

## Conclusion générale

## Bibliographie, sources

## Table des matières

## Introduction générale

« Car l'Ordre des Frères prêcheurs fondé par saint Dominique "fut, on le sait, dès l'origine spécifiquement institué pour la prédication et le salut des âmes"<sup>1</sup> ».

(Constitution fondamentale de l'Ordre des Prêcheurs)

La constitution fondamentale de l'Ordre des Dominicains, auquel j'appartiens, suffirait à expliquer, par la mention du salut des âmes, pourquoi j'ai désiré travailler en 2007 en faculté de théologie un tel sujet : l'enfer. Pour ce faire, je m'étais inspiré largement des travaux de Hans-Urs von Balthasar (1905-1988). Ce dernier avait écrit en 1987 un ouvrage intitulé « Espérer pour tous »<sup>2</sup>. Une polémique était née de ce livre et de nombreux détracteurs s'étaient prononcés dans de multiples articles, si bien que Balthasar se décida à leur répondre. C'est ainsi que l'ouvrage intitulé « L'enfer. Une question »<sup>3</sup> fut publié en 1988, peu après la mort de l'auteur, survenue deux jours avant le consistoire qui devait le faire cardinal. La thèse centrale de Balthasar concernait le salut. S'appuyant sur les Ecritures et la Tradition, il disait qu'on ne pouvait en aucun cas affirmer d'une personne en particulier qu'elle était en enfer. Par conséquent, non seulement on pouvait, mais encore on devait « espérer pour tous » avec grande confiance, en attendant la parousie. Dans cette optique, Balthasar était convaincu que « seul l'amour est digne de foi » était la meilleure ligne de conduite d'ici-bas. Foi, espérance et amour trouvaient chez cet auteur leur merveilleuse harmonie.

Toutefois, je dois encore mentionner une autre influence personnelle, celle de sainte Thérèse de Lisieux. Il y a cinq ans déjà, il me semblait qu'il y avait dans le monde, mais aussi autour de moi, tant d'urgences pour le Seigneur. Je voulais alors être présent à toutes ces réalités. Je voulais étudier avec enthousiasme la Parole du Seigneur à la faculté de théologie, je voulais rencontrer les détenus, accompagner les personnes qui vivent la prostitution, partir en Terre Sainte. Tous les lieux de prédication me paraissaient dignes d'investissement, à la fois si proches du possible et pourtant si éloignés de ma réalité de tous les jours. A force de vouloir tout faire, on risque de n'aboutir à rien. Il y a quatre ans, ayant reçu de mes parents un voyage à Lisieux comme cadeau de profession solennelle dans l'Ordre des Prêcheurs, j'ai découvert Thérèse. Tout de suite, un passage de sa vie a attiré mon attention. Profondément préoccupée du salut, elle écrit dans le manuscrit B qu'elle désirait être prêtre, prophète, docteur, apôtre, martyr, missionnaire et évangéliser les cinq continents<sup>4</sup>. Elle souffrait de ne pas entrevoir la vocation que Dieu lui destinait. Lors d'une oraison, elle médita les chapitres 12 et 13 de la première lettre aux Corinthiens et découvrit ce qu'elle appelle « sa » vocation. Elle comprit que « l'amour seul faisait agir les membres de l'Eglise (...), que l'amour

---

<sup>1</sup> *Iae Constitutiones O.P., prol.*, citées dans *Livre des Constitutions et Ordinations des Frères de l'Ordre des Prêcheurs*, Paris, Secrétariat provincial de la Province de France, 2000, p. 35-36.

<sup>2</sup> BALTHASAR, H.-U. von, *Espérer pour tous*, Paris, DDB, 1987.

<sup>3</sup> BALTHASAR, H.-U. von, *L'enfer. Une question*, Paris, DDB, 1988.

<sup>4</sup> THERESE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf/DDB, 2004, p. 224.

renferme toutes les vocations, que l'amour était tout (...), en un mot qu'il est éternel »<sup>1</sup>. Elle dit elle-même avoir reconnu cette vocation à l'amour « dans l'excès de sa joie délirante »<sup>2</sup>. Pourtant, sa découverte lui apporta une paix intérieure. Si l'Eglise était un corps (1 Co 12), elle était encore davantage un cœur (1 Co 13). La trouvaille de Thérèse m'intéressa vivement, de sorte que depuis ce jour de septembre 2006, il m'a semblé important de consacrer un peu d'étude à ce beau chapitre 13 de la première lettre aux Corinthiens. La découverte des écrits de Hans-Urs von Balthasar n'a fait qu'accentuer ce désir. Balthasar cite d'ailleurs 1 Co 13 et Thérèse de Lisieux dans ses travaux sur l'enfer.

Voilà en quelques lignes la naissance de mon intérêt pour ce passage biblique. Ma difficulté à trouver ma juste place, la rencontre avec les grandes figures que sont Thérèse de Lisieux et Hans-Urs von Balthasar, leur manière d'envisager l'essentiel à partir de 1 Co 13. Toutefois, puisqu'il s'agit d'un texte biblique, je souhaitais pouvoir l'étudier philologiquement, ce que je fis en 2008 dans un mémoire de fin d'études en faculté de lettres à Louvain-la-Neuve. Ce mémoire était intitulé : « Quand la philologie ouvre plusieurs pistes pour la compréhension d'un texte : le cas de 1 Corinthiens 13 ». Thérèse elle-même disait qu'elle aurait aimé étudier « à fond l'hébreu et le grec »<sup>3</sup> pour mieux comprendre la pensée de Dieu telle qu'il voulut nous la transmettre par le langage humain. Il y a deux ans, l'occasion me fut offerte d'approfondir ce premier travail par un second, dans le cadre du master en études bibliques. Frère de l'Ordre des Prêcheurs et député à « la Prédication et au salut des âmes », je pouvais me consacrer à cette question, dans le contexte de l'étude qui est aussi celui de la recherche de la « Vérité », devise de notre Ordre.

Le but poursuivi dans ce travail de recherche d'une certaine vérité était pluriel. Tout d'abord, celui de pouvoir situer le texte dans son contexte paulinien de la première lettre adressée aux chrétiens de Corinthe, en me familiarisant notamment avec quelques grandes questions le concernant. Ensuite, étudier le chapitre verset par verset, pour en saisir toutes les subtilités et interprétations possibles et, par le biais de la philologie et de commentaires exégétiques, repérer les différentes pistes de compréhension possibles du texte ou des versets. Enfin, je désirais pouvoir étudier le terme clé de ce chapitre, ἡ ἀγάπη, et disposer pour ce mois de juin 2010 d'une opinion personnelle à ce sujet.

La méthode utilisée est essentiellement celle que j'ai déjà adoptée dans les mémoires précédents. Pour chaque grande question, il s'agit d'abord d'écouter certains auteurs de référence, choisis au préalable pour cette étude, à la recherche d'avis contrastés. Ensuite, de les confronter afin d'essayer de me forger un avis personnel fondé non seulement sur leurs apports, mais aussi sur d'autres auteurs sans lien direct avec ceux qui ont été retenus plus particulièrement. La méthode visera aussi la progression dans la connaissance du chapitre, du général au particulier.

Cette manière de procéder dévoile elle-même le plan du mémoire. Ainsi, je commencerai par présenter, dans une première partie, les deux principales questions faisant débat autour du chapitre 13. Cette première partie du mémoire sera divisée en trois sections. La première reprendra les travaux de J. Héring, C. Senft et J.-M. Sevrin. La deuxième section sera consacrée à l'analyse rhétorique par le biais des apports de C. Focant et de C. Jacon. Après avoir écouté les avis de ces auteurs de référence, je donnerai, dans la dernière section, mon avis personnel en ce qui concerne l'étude des deux grandes questions relatives à ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>3</sup> THERÈSE DE LISIEUX, *La Bible avec sainte Thérèse*, Paris, Cerf/DDB, 1979, p. 11.

chapitre 13, à savoir sa place dans la lettre d'une part, et d'autre part, sa cohésion interne mise en évidence par une proposition de division en séquences. Ensuite, dans la deuxième partie, je proposerai une analyse détaillée de chaque verset à l'aide de nombreux outils philologiques et exégétiques. Cette analyse détaillée fournira une proposition de traduction ainsi que de nombreux éclairages quant à la grammaire, la syntaxe, la critique textuelle ou encore les interprétations exégétiques possibles pour chaque verset. Enfin, la dernière partie du mémoire visera l'étude systématique du terme ἀγάπη, des points de vue étymologique d'abord, de son sens dans le Nouveau Testament et dans le corpus paulinien ensuite, et, finalement, plus particulièrement en 1 Co 13, notamment dans le contexte de la triade foi – espérance – amour et du primat de l'amour.

Cette approche du texte m'a semblé pertinente, même si quelques limites doivent être d'emblée signalées. Ainsi, en ce qui concerne les études particulières de la place du chapitre 13 dans la lettre, de sa division en séquences pour dégager la cohésion interne du chapitre ou encore au sujet de l'ἀγάπη et de la triade, j'ai choisi de faire référence à quelques auteurs. C'est là un choix délibéré qui a ses forces, mais aussi ses faiblesses, notamment celle de ne pouvoir donner toute leur place à d'autres auteurs ayant étudié le même passage biblique. Enfin, parmi les limites, je veux aussi soulever la mienne. A savoir que mon avis personnel ne sera jamais que celui d'un étudiant en master en études bibliques, qui plus est, en juin 2010. Il n'y a donc pas lieu d'y voir une version définitive, mais bien arrêtée à un moment précis de ma vie.

Après toutes ces considérations, nous voilà prêts pour entamer la première partie de ce mémoire, consacrée à l'étude de deux grandes questions concernant le chapitre 13 de la première lettre aux Corinthiens...

# **Partie I : Place de 1 Co 13 dans la lettre et structure**

## **Introduction**

Dans cette première partie, je souhaiterais apporter des réponses, principalement à deux questions au sujet du chapitre 13 : la première concerne la place de ce chapitre dans la lettre. Fait-il partie intégrante de l'argumentation paulinienne ou constitue-t-il un ajout ultérieur ? La seconde interrogation concerne « l'organisation » du chapitre 13. Quelle structure ou « découpage » proposer afin de mettre au mieux en lumière le fond du message de Paul ?

Pour répondre à cette double interrogation, j'ai choisi de m'appuyer tout d'abord sur les apports d'exégètes ou de commentateurs de renom tels que J. Hering, C. Senft, J.-M. Sevrin, C. Focant et C. Jacon.

La méthode appliquée ici sera la suivante : dans un premier temps, j'écouterai jusqu'au bout ce que ces auteurs proposent comme commentaires philologiques du chapitre 13. Je séparerai C. Focant et C. Jacon des trois autres exégètes en raison de leurs positions respectives concernant la place de ce chapitre dans la lettre d'une part, et de la méthode employée d'autre part. En effet, C. Focant et C. Jacon ont choisi de présenter une analyse rhétorique du texte, que je reprendrai dans un second point de cette première partie du mémoire. Enfin, dans un troisième point, je tenterai de répondre de manière personnelle aux deux questions posées plus haut sur base des apports de ces auteurs mais aussi à partir d'autres auteurs.

Commençons dès à présent par le commentaire de J. Hering.

## **1. Commentaires de J. Hering, C. Senft et J.-M. Sevrin**

### **1. Commentaire de J. Hering**

1 Co 13 « interrompt manifestement la discussion sur les dons spirituels »<sup>1</sup>. Il y a un raccord en 1 Co 12,31b qui exprime la possibilité d'un chemin suréminent. Il s'agit de placer l'ἀγάπη au-dessus des charismes, ce qui n'est pas le propos des chapitres 12 et 14. Ces derniers se préoccupent plutôt « de la valeur réciproque des dons »<sup>2</sup>. Au début du chapitre 14, un autre raccord ramène la discussion au sujet abordé au chapitre 12. 1 Co 13 n'est donc pas lié directement aux chapitres 12 et 14. Il y a certes des transitions, mais ce sont des raccords purement rédactionnels. Hering pense que ce chapitre 13 n'occupait pas cette place primitivement, même s'il ne met pas en doute son origine paulinienne.

---

<sup>1</sup> HERING, J., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1949, p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 115.

Il s'agit d'un « cantique qui glorifie l'ἀγάπη »<sup>1</sup>, proche du style et de « la poésie hébraïque dans la traduction des Septante »<sup>2</sup>. Il y est question de la nature profonde de l'amour chrétien.

J. Héring divise le passage en quatre strophes :

a) La première strophe de l'hymne contient les v.1-3, construits sur un schéma identique.

Au v.1, la langue des anges désigne le don des langues ou la glossolalie. Dépourvu d'amour chrétien, ce don ne ferait pas mieux qu'un χαλκός, un gong. De même, les cymbales produisent un bruit dépourvu de « signification musicale propre »<sup>3</sup>. Ces instruments jouaient peut-être un rôle dans certains cultes païens, de sorte qu'y faire allusion, c'était lier d'une certaine manière les chrétiens à la paganité. Ce serait dans ce cas une allusion très désagréable.

Le v.2 va plus loin. La prophétie et la gnose, « dons bien plus utiles que la glossolalie »<sup>4</sup>, et même la foi transportant les montagnes (Paul citerait une tradition orale proche de celle de Mc 11,23 ou de Mt 21,21) ne suffisent pas pour faire d'un homme un chrétien : il lui faut l'amour.

Le v.3 pose question à propos de l'emploi du verbe καθήσομαι : « si je donne mon corps pour que je sois brûlé ». Loin des pratiques hindoues de « l'autocrémation » déjà connues sous Alexandre le Grand et qui seraient péché mortel dans le christianisme (=suicide), il est possible que des chrétiens se soient vendus comme esclaves contre la liberté d'autres, pour « donner aux pauvres » et, dans une gradation, jusqu'à leur liberté. D'où l'option d'être brûlé, entendez alors au fer rouge comme les esclaves<sup>5</sup>.

Toutefois, pour ce même verset, les manuscrits les plus anciens (P<sup>46</sup> N A B) lisent καθήσωμαι, c'est-à-dire « afin que je me glorifie ». L'emploi de la première personne du singulier se justifie ici plus aisément. Or, « donner son corps » s'entend soit par « courir au martyre » (sans y être obligé), soit « se vendre », « l'une et l'autre de ces actions étant entreprises pour la gloire »<sup>6</sup>. Héring penche pour la deuxième explication car elle constitue le superlatif de la charité, de l'ἀγάπη. Cette lecture irait alors dans le même sens que celle de Preuschen avec sa leçon καθήσομαι.

b) La deuxième strophe (v.4-7) décrit l'ἀγάπη chrétienne après en avoir montré le caractère indispensable. Les versets 4 à 6 caractérisent cet amour chrétien par une série d'attributs positifs et négatifs.

Notons que le verbe περπερεύομαι est un hapax dans le N.T. Il désigne un « esprit vantard, manquant de tact »<sup>7</sup>, à peu près synonyme du verbe φυσιώω. Logiquement, Héring pense que le premier verbe du v.5 aurait dû faire partie du v.4, ce dernier verbe désignant des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 118.

délits contre les exigences de l'ordre ou encore les malappris. Suivraient alors au v.5 trois autres vices : l'esprit égoïste, le coléreux et celui qui tient compte du mal. Le verset 6 caractérise « l'attitude émotive de l'ἀγάπη »<sup>1</sup> qui consiste à se réjouir du bien et à s'attrister du mal. L'opposition vérité – injustice est courante chez Paul selon Héring (2 Th 2,12 ; Ga 5,7 ; 1 P 1,22).

Au v.7, l'accusatif pose question. Pour Héring, il s'agit d'un accusatif de limitation exprimant... l'absence de toute limite. Il est donc à comprendre dans le sens de « en toute occasion »<sup>2</sup>. En effet, « l'amour croit tout » serait contraire, par exemple, aux préceptes de discerner les esprits et se méfier des faux prophètes.

c) La troisième strophe (v.8-10) montre « la supériorité de l'ἀγάπη par rapport aux charismes pneumatiques »<sup>3</sup> qui seront abolis dans le Royaume. Les formes imparfaites des rapports entre l'homme et Dieu cesseront à la venue du Royaume. Le v.9 exprime clairement ce côté imparfait par les termes « en partie ». L'imparfait disparaîtra à la venue du τέλειον (v.10).

d) La quatrième strophe (v.11-13) utilise l'image du miroir pour exprimer à la manière des sorciers de l'Antiquité les visions de l'avenir. Ainsi, la connaissance imparfaite sera abolie dans la vision du face à face (v.12).

Le v.13 a causé bien des difficultés aux exégètes. En effet, le fait que la triade (amour, foi, espérance) subsistera tandis que les charismes disparaîtront pose question. Comment comprendre la subsistance de la foi, là où normalement elle devrait faire place à la vision ? Il en va de même pour l'espérance.

Le mot « foi » n'a pas toujours le même sens chez Paul. Il peut, comme chez Luther, désigner la vie nouvelle du chrétien réconcilié avec Dieu. Dans ce cas, avoir la « foi » ne s'opposerait pas à avoir la « vue ». Certains envisagent que les fruits de la foi et de l'espérance demeureront, d'où l'association à l'ἀγάπη.

En conclusion, à la venue du Royaume, les dons de l'Esprit disparaîtront, à l'exception de la foi, de l'espérance et de l'amour. Si l'amour est le plus important, c'est en raison du fait qu'il gardera la valeur plénière qu'il possède dès maintenant, tandis que ce ne sera pas exactement le cas en ce qui concerne la foi et l'espérance.

## **2. Commentaire de C. Senft**

Le chapitre 13 s'intercale entre 12,31a et 14,1b. Le raccord au contexte se marque spécifiquement en 12,31b et 14,1a. Le thème de l'ἀγάπη est cependant absent tant du chapitre 12 que du chapitre 14. Le chapitre 13 aurait été inséré à cet endroit dans un second temps. Il y

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 120.

a d'ailleurs une tension entre une certaine « dévalorisation des charismes pneumatiques »<sup>1</sup>, y compris la prophétie en 13,8-11, et la « recommandation »<sup>2</sup> de cette dernière au chapitre 14.

Cependant, ce chapitre se prête parfaitement à la problématique corinthienne. « Plutôt qu'un hymne, cet éloge de l'amour est un discours de sagesse »<sup>3</sup>. On y distingue trois parties :

a) Sans l'amour, les dons spirituels ne sont rien (12,31b-13,3)

v.31b : ὁδός peut s'entendre ici dans le sens de « voie à suivre » où ὑπερβολή serait plus un comparatif qu'un superlatif exclusif ; la recherche des dons sans l'amour est un non-sens.

L'ordre dans lequel les dons sont énumérés aux v.1-3 correspond à un crescendo dans l'argumentation.

v.1 : Parler la langue des anges est à entendre dans le sens de la glossolalie. Quant au bronze retentissant, il signifie que, sans l'amour, « l'éloquence la plus haute et la langue mystérieuse de l'extase ne sont que du bruit »<sup>4</sup>(cf. 14,7-12).

v.2 : Paul passe à des dons qu'il estime être d'un rang plus élevé que la glossolalie. Il parle de prophétie, de science des mystères, de connaissance. Est-ce la même chose ? Par « foi », il faut entendre ici un « pouvoir miraculeux »<sup>5</sup> qui accomplit l'impossible. Le « je ne suis rien » conclusif rappelle ici de manière dramatique la nécessité de l'amour.

v.3 : Il ne s'agit plus des charismes mais de l'acte généreux de nourrir les affamés. Plus encore, de livrer son corps pour être brûlé. Paul pense-t-il aux hindous ? Aux trois enfants du livre de Daniel ? A du fanatisme ? Ce qui est important ici est de comprendre que même le don total de soi, s'il est fait sans amour, n'a aucune valeur.

b) Le portrait de l'amour (13,4-7)

Les v.4-7 sont constitués de quinze propositions brèves, huit négatives et sept affirmatives qui « décrivent le comportement de l'amour »<sup>6</sup>. Les quatre πάντα constituent le fil rouge du v.7.

v.4 : Deux qualités d'abord : la patience et le fait d'agir avec bonté. Trois verbes au sens négatif sont ensuite employés pour décrire l'amour : ζηλώω qui exprime la « recherche passionnée »<sup>7</sup>, περιπερεύομαι qui signifie souvent « se montrer étourdi, agir avec légèreté »<sup>8</sup> et φυσιώω, « se gonfler ».

---

<sup>1</sup> SENFT, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 165.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 168.

- v.5 : Le v.5, pour décrire l'amour, poursuit cette liste de verbes utilisés dans le sens négatif : manquer à la décence, à la convenance, rechercher son propre avantage, céder à l'irritation, à la colère, mettre en compte le mal.
- v.6 : Le contraste injustice-vérité se comprend grâce à la LXX où ἀδικία est souvent traduit par mensonge. De plus, la vérité est la « norme de l'action juste »<sup>1</sup>. Quant au préfixe de συγχαίρω, signifie-t-il se réjouir avec ? Ou bien marque-t-il un intensif ? Ou encore, s'agit-il seulement d'un emploi stylistique ?
- v.7 : στέγω veut dire "couvrir", peut-être dans le sens de taire les fautes des autres. Par ailleurs, si l'amour croit tout, ce n'est pas par naïveté mais par souci de libérer l'autre de sa faute et lui donner une possibilité de nouveau départ. Le v.7 anticipe la triade du v.13.

### c) La prééminence de l'amour (13,8-13)

- v.8 : Le style change. Paul oppose ici l'amour qui ne tombe jamais, aux dons qui disparaîtront. Après l'argument de l'amour des v.1-3 (les dons spirituels sont vides de sens sans l'amour), voici « l'argument eschatologique »<sup>2</sup> : les dons ne sont que provisoires, tandis que l'amour est déjà en tant que tel « manière d'être et signe distinctif de la vie éternelle »<sup>3</sup>. Or, paradoxalement, c'est l'amour qui se manifeste dans la banalité du quotidien.
- v.9-10 : Ce que Paul dit ici de la prophétie et de la connaissance « s'applique aussi à la glossolalie. Pas plus que la connaissance n'est celle du face à face, la glossolalie n'est la langue parfaite du ciel »<sup>4</sup>. Tous ces dons ont un caractère partiel. Dans le Royaume, il y aura davantage une radicale nouveauté qu'un perfectionnement de l'imparfait. Ce qui a précédé sera donc bien aboli, abrogé. La perfection démontrera les caractères fragmentaires et provisoires du monde présent, « du connaître, fût-il inspiré, et du parler, fût-ce en langues »<sup>5</sup>.
- v.11 : Paul utilise une comparaison pour comprendre : celle de la connaissance et de la pensée chez l'enfant puis chez l'adulte. Il y a un dépassement du provisoire au bénéfique du définitif. Ce n'est pas que l'enfant raisonne mal, mais il raisonne selon son monde d'enfant. L'âge adulte apporte « une transformation qui rend caduques une pensée et une logique jusqu'ici adéquates »<sup>6</sup>.
- v.12 : Notons le retour de la première personne du pluriel comme au verset 9. Ce verset explique (γάρ) l'opposition entre le partiel du présent et le parfait à venir. La métaphore du miroir, inconnue dans l'A.T., est fréquente dans la

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 171.

littérature antique : le miroir est symbole de clarté chez Cicéron, instrument de connaissance de soi chez Philon.

Voir à travers un miroir de manière énigmatique signifie attendre « la plénitude du face à face »<sup>1</sup>. Le verbe ἐπιγινώσκω désigne la connaissance plénière, loin du provisoire et du partiel.

v.13 : Senft affirme que la triade foi, espérance, amour surgit ici à brûle-pourpoint et semble mal intégrée au contexte. Elle est comme une formule stéréotypée voulant donner le mot de la fin.

Paul oppose, aux trois dons spirituels qui seront caduques, les trois qui demeurent. Senft estime que cela n'affaiblit pas l'argument eschatologique puisque les trois sont indissolublement liés dans le temps présent, dans le « non encore » du temps présent, avec son attente et ses responsabilités. Si l'amour est plus grand, ce n'est pas parce que foi et espérance seraient superflues mais parce que, depuis notre libération par Jésus, l'amour est, dans l'Eglise, « le signe tangible de la présence des "choses nouvelles" (2 Co 5,17) »<sup>2</sup>.

Le v.1 du chapitre 14, tout en faisant lien avec le chapitre 13, revient aux circonstances concrètes et particulières de l'Eglise de Corinthe évoquées au chapitre 12.

### **3. Commentaire de J.-M. Sevrin**<sup>3</sup>

Le genre littéraire est l'éloge. Le début du chapitre 14 s'articule sur la fin du chapitre 12 :

12,31 : propose un chemin qui surpasse ;

14,1 : invite à poursuivre ce chemin ;

13 : précise entre les deux quel est ce chemin : l'amour.

Le chapitre 13 est divisé en trois parties :

a. v.1-3 : nécessité de l'ἀγάπη.

b. v.4-7 : description de l'ἀγάπη.

c. v.8-13 : jeu d'opposition entre permanence de l'amour (charité définitive) et caractère provisoire du reste.

#### a) Nécessité de l'ἀγάπη (v.1-3)

v.1 : La langue des anges signifie parler en langues. Puis, au v.2, il y aura la prophétie et la foi jusqu'à déplacer les montagnes. Il y a une progression ascendante.

Dans le même temps, il y a une gradation descendante : si je parle n'importe quelle langue sans charité, cela fait du bruit et rien d'autre (bronze sonnante ~ gong).

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>3</sup> SEVRIN, J.-M., *Notes de cours : Saint Paul (UCL)*, Louvain-la-Neuve, 2005-2006, pro manuscripto.

- v.2 : La prophétie permet de connaître, conduit à la foi, manifeste ce que les gens sont. Quand Paul parle de connaissance, de science des mystères, est-ce une autre manière de parler de la prophétie ? Ou bien désigne-t-il plutôt quelque chose de l'ordre de la gnose (réalités ésotériques cachées et réservées à des initiés) ?  
La foi, qui peut transporter des montagnes, a un caractère important.
- v.3 : « Si je donne (sous-entendu aux pauvres) » est peut-être une réminiscence des paroles de Jésus.  
Se pose ici la question de la leçon originale. S'agit-il de la leçon « pour que je sois brûlé » (καυθήσομαι) ou « pour que je sois glorifié » (καυχήσωμαι) ? Sevrin privilégie la seconde option. Si je donne mon corps pour me glorifier, je n'ai alors pas de quoi me glorifier.

#### b) Description de l'ἀγάπη (v.4-7)

- v.4-5 : Le début du v.4 est un chiasme dont le mot ἀγάπη occupe les extrémités. Suivront huit assertions négatives (ne jalouse pas, ne se vante pas, n'enfle pas, ne manque pas aux convenances, ne revendique pas, ne s'irrite pas, ne compte pas le mal, ne se réjouit pas de l'injustice).
- v.6-7 : Le verbe "se réjouir" marque un tournant. Suivent quatre données positives au v.7 (endure, croit, espère, supporte).  
On trouve souvent chez Paul le couple espérer (attente) – patienter (dans l'attente).  
Notons que Paul s'exprime ici dans un contexte de relations humaines et donc pas forcément vis-à-vis de Dieu. Il ne dit pas que la charité est l'amour de Dieu. La charité, c'est se réjouir de ce qui est vrai, espérer, croire, supporter.

#### c) La charité définitive (v.8-13)

Il y a une perspective eschatologique aux v.8-12. L'amour ne tombe jamais. Les prophéties disparaîtront, les langues cesseront, la connaissance sera détruite. Il y a un quasi parallèle entre les versets 8 et 9 (hormis les langues au v.8), où le premier insiste sur le provisoire, le second sur le partiel.

- v.8 : Paul annonce la fin des charismes.
- v.9 : Pourquoi cette fin ? Car ces charismes sont partiels et non pas parfaits.
- v.10 : Quand viendra le parfait, le partiel disparaîtra.
- v.11 : Paul prend un exemple pour se faire comprendre : il part du bébé qui « parle en bébé, pense en bébé », raisonne comme tel.  
Puis ce bébé devient un homme (le petit enfant, le bébé était considéré à l'époque de Paul comme asexué, d'où l'utilisation du terme ἀνήρ) et « les choses du bébé » sont évacuées, détruites. Le passage de l'inaccompli à l'accompli fait oublier le partiel.

- v.12 : Opposition du « connaître en énigme » et du « face à face ». Il y a une tension vers l'accomplissement eschatologique en Dieu qui dépasse toutes les connaissances.  
Opposition du « maintenant » et « alors ». Il y a aussi une tension temporelle.
- v.13 : Le  $\nu\upsilon\upsilon\iota$  δέ a ici un sens adversatif, plutôt que temporel. Donc, les trois demeureront dans le Royaume (foi, espérance, amour). C'est là une des premières attestations des vertus théologiques.  
Comment comprendre cela ? Sevrin estime qu'il faut sortir de l'exégèse pour interpréter. Un mot est toujours polysémique. De plus, il faut avoir espéré pour comprendre ce qu'est l'espérance. Ce serait quelque chose de l'ordre de « attendre du bien ». Quand on le verra face à face, on ne cessera pas de croire en lui, d'espérer en lui, tout en l'aimant. C'est dans notre expérience de relations humaines de foi, d'espérance et d'amour qu'on forge des concepts pour Dieu.

## **Conclusion**

« Jésus Christ est Seigneur » est affirmé grâce au don de l'Esprit (1 Co 12,3). Les baptisés dans l'Esprit forment un seul corps dans la diversité (1 Co 12,4-30). Le chapitre 13, introduit en 1 Co 12,31, parle alors du seul essentiel et de l'accomplissement final : la charité. C'est là probablement une qualité divine mais décrite seulement dans des relations humaines. Paul relativise ici tous les charismes pour dire « Dieu est amour ». Quand Paul parle d'amour, il parle à la fois de réalités religieuses et comportementales.

Nous avons entendu trois commentateurs dans ce premier point. Avant d'analyser et de comparer ces apports, je propose d'étudier les points de vue de C. Focant et de C. Jacon, qui abordent le chapitre 13 sur base de l'analyse rhétorique.

## **2. L'analyse rhétorique : C. Focant et C. Jacon**

### **1. C. Focant : analyse rhétorique et analyse des structures**

La place de 1 Co 13 a longtemps été perçue comme « mal venue », en tout cas comme interrompant les chapitres 12 et 14. « Toutes les études rhétoriques récentes vont à l'encontre de cette opinion et font voir que l'*encomium* (éloge) de l'ἀγάπη (amour) intervenant comme *digressio* au cœur de l'*argumentatio* est conforme aux canons de la rhétorique ancienne »<sup>1</sup>. Focant souhaite montrer dans un premier temps que le chapitre 13 se situe bien dans le contexte des chapitres 12-14. Dans un second temps, il procède à l'analyse détaillée du chapitre 13, en suivant essentiellement « la ligne de la sémiotique discursive »<sup>2</sup>.

#### **1. Analyse rhétorique des chapitres 12-14 et fonction du chapitre 13**

Focant souligne qu'il est couramment admis dans l'exégèse que ces chapitres sont structurés suivant un schéma ABA'. Le chapitre 12 (A) présente la diversité des charismes ; le chapitre 13 (B) montre une voie supérieure, un chemin qui surpasse ces charismes ; le chapitre 14 (A') reprend les charismes abordés au chapitre 12 pour établir une hiérarchie entre eux. Mais qu'en est-il du rôle exact du chapitre 13 ? Standaert et Smit s'appuient sur l'analyse rhétorique pour répondre à cette question.

##### **a) Standaert (1983)**

Standaert analyse 1 Co 12-14 selon les « règles rhétoriques présentées par Quintilien dans le *De institutione oratoria* »<sup>3</sup>, légèrement postérieur à Paul, alors que les trois étapes classiques dans la rédaction d'un discours sont l'*inventio*, la *dispositio* et l'*elocutio*. En ce qui concerne Paul, Standaert estime qu'il convient de se pencher sur la *dispositio* pour voir de quelle façon la rhétorique a marqué ses écrits. Face aux glossolalies provoquant des troubles dans les assemblées, Paul n'aurait pas voulu mener une attaque de front et aurait essayé de resituer le problème dans un « horizon plus large, manière de faire connue des anciens sous le nom d'*amplificatio* »<sup>4</sup>.

La *dispositio* contient deux parties principales : la *narratio* (12,12-30) et l'*argumentatio* (14,1-36). Ce schéma est complété par une introduction et une conclusion : l'*exordium* (12,1-11) et la *peroratio* (14,37-40). D'autres subdivisions sont encore possibles telles que la *propositio* (12,1-3) ou encore la *digressio* (12,31-13,13) entre la *narratio* et l'*argumentatio*.

---

<sup>1</sup> FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, dans BIERINGER, R. (éd.), *The Corinthian Correspondence* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 125), Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 199.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 202.

Standaert montre à quel point ce système est appliqué en 1 Co 12-14. Le chapitre 13 y est présenté comme une « *digressio* intégrée au raisonnement par deux transitions (12,31 et 14,1) »<sup>1</sup>. Elle précède bien l'*argumentatio*. Le rôle de la *digressio* est celui d'un « baume »<sup>2</sup> destiné à disposer favorablement les juges en notre faveur, ici en visant à faire oublier aux Corinthiens pour un instant le contexte de la problématique. Les thèmes de la *digressio* sont variés selon Quintilien. Il cite notamment l'éloge, ce qui est le cas de notre chapitre 13.

Paul situe une *quaestio finita* dans un contexte où est traitée une *quaestio infinita*<sup>3</sup>. « Le résultat est qu'il tranche avec son autorité d'apostolat »<sup>4</sup> en ayant élargi un espace (du chapitre 12 au chapitre 13) où l'ensemble de la communauté peut se trouver en accord avec lui. Toutefois, Paul n'appliquerait pas systématiquement les règles rhétoriques. Certains points restent donc discutés, comme l'organisation du chapitre 12. Quoi qu'il en soit, on peut être d'accord de reconnaître dans le chapitre 13 une *digressio*. Le tout nous aide à prendre conscience à quel point le chapitre 13 s'intègre harmonieusement dans les chapitres 12-14.

#### b) Smit (1989-1993)

Selon Focant, Smit se base sur des ouvrages de rhétorique antérieurs à notre ère mais relativement proches. Trois sont du I<sup>er</sup> siècle A.C.

Smit voit des difficultés à surmonter au niveau du chapitre 12 sur lesquelles je n'insiste pas. Après l'*exordium* et la première *argumentatio* (12,4-30), vient une seconde *argumentatio* en 14,1-33a ; le tout est séparé par une *digressio* (12,31b-13,13) de genre démonstratif plus que délibératif.

La *digressio* est composée d'une *propositio* (12,31b) et d'une *conclusio* (13,13) qui l'encadrent. Elle fait intervenir l'ἀγάπη, mettant à l'ombre les charismes évoqués au chapitre 12. Paul oppose amour et charismes, ceux-ci s'avérant « inutiles, sans vertu et imparfaits » en regard de l'amour. Dans ce cas-ci, selon Smit, il s'agirait plus d'un discours minimisant l'importance des charismes que d'un éloge de l'amour. Focant pense que cette interprétation du chapitre 13 par Smit vient de son analyse peu convaincante des v.1-3 du chapitre 12, spécialement de l'*insinuatio* au v.3, qui lui fait voir de l'ironie au chapitre 13 plus qu'un éloge. De plus, l'*insinuatio* de 1 Co 12,3 pour indiquer à tous de se soumettre à l'autorité de Paul n'est pas convaincante. Focant constate que Smit est isolé dans sa manière de comprendre ce verset.

Focant reste peu convaincu de la partition du chapitre 12 par Smit, mais retient comme intéressant le fait d'introduire la *digressio* par une *propositio* en 12,31. De plus, les apports de Standaert et Smit permettent de dégager un consensus autour de 1 Co 12,31-13,13 comme *digressio* « relevant du genre démonstratif au cœur d'un ensemble de type délibératif »<sup>5</sup>, même s'ils ont des conceptions différentes du rôle de cette *digressio*.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>2</sup> QUINTILIEN, *De Institutione Oratoria*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 77.

<sup>3</sup> FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, p. 204.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 209-210.

Pour Smit<sup>1</sup> :

12,31b : *propositio* : les dons sont surpassés par l'amour.

13,1-12 : *amplificatio*.

1-3 : au contraire de l'amour, les dons sont inutiles.

4-7 : au contraire de l'amour, les dons sont sans vertu.

8-12 : au contraire de l'amour, les dons sont imparfaits.

13,13 : *conclusio* : les dons sont surpassés par l'amour.

## 2. Analyse du chapitre 13

### a) Genre littéraire de 1 Co 13

O. Wischmeyer distingue onze genres possibles tout en précisant qu'aucun ne correspond vraiment au chapitre 13, qui en contiendrait plusieurs. En bref, le chapitre 13 pris en son ensemble ne relèverait parfaitement d'aucun genre connu et constituerait donc « une composition ad hoc »<sup>2</sup>, comme l'avait noté Sigountos.

De nombreux auteurs ont défendu des genres littéraires différents<sup>3</sup>. Aujourd'hui, deux camps s'affrontent : les partisans d'un hymne à l'amour (Godet, ton lyrique, charité presque personnifiée,...) et les partisans de la rhétorique qui parlent d'*encomium* de l'amour (Sigountos,...). Weiss « avait déjà refusé le nom d'hymne » car cela n'était pas basé sur une étude minutieuse. Le seul mérite de ce nom « était de souligner la beauté stylistique »<sup>4</sup> de ce passage qui relève pourtant plutôt de l'éloge de l'amour. Cet amour est décrit et Paul en souligne la valeur particulière. Sur base de l'analyse rhétorique, l'éloge de l'amour constitue une *digressio* situant les charismes à une place inférieure à celle de l'ἀγάπη.

### b) Analyse de structure du chapitre 13

Il convient d'aborder à présent la question de la structure du texte de 1 Corinthiens 13. Paul fait-il usage et avait-il une « structure mentale cohérente dans l'ensemble du chapitre »<sup>5</sup> ou pas ? Notre analyse pourrait dépendre d'un a priori ou de l'autre. « La plupart des commentaires suivent une méthode éclectique »<sup>6</sup> et sont plutôt partisans de la deuxième option, tandis que d'autres comme Gerhardson<sup>7</sup> supposent au contraire une structure profonde derrière le texte. C'est aussi l'avis de Focant. Toutefois, ce dernier estime qu'on ne peut connaître avec certitude le degré de conscience avec lequel Paul aurait utilisé des modèles. Pour trouver la structure, Focant choisit ici de s'appuyer sur la sémiotique de Greimas. Il

<sup>1</sup> SMIT, J., *The genre of 1 Corinthians 13 in the light of classical rhetoric*, dans *Novum Testamentum* 3 (1991), p. 193-216.

<sup>2</sup> SIGOUNTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, dans *New Testament Studies* 40 (1994), p. 246.

<sup>3</sup> FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, p. 212-214.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 215-216.

<sup>7</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour* (coll. *Lectio Divina* 85), Paris, Cerf, 1975, p. 27, note 31.

propose d'étudier 1 Co 12,31b-14,1 car cette partie représente un ensemble isolable encadré par des formules à la deuxième personne du pluriel. Cette deuxième personne du pluriel est en effet absente de 1 Co 13. Le découpage du chapitre en séquences pose peu de problèmes. On parle généralement de trois séquences (1-3.4-7.8-13). Deux questions sont cependant à relever : le v.8a constitue-t-il la fin de la deuxième ou le début de la troisième séquence ? Le v.13 termine-t-il la troisième séquence ou est-il une conclusion générale à isoler ? Focant reviendra plus loin sur ces considérations.

### 1) Première séquence (v.1-3)

« La construction stylistique et le rythme de cette séquence sont remarquables.

v.1	A Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, B ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, C γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.
v.2	A καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γινῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, B ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, C οὐθέν εἰμι.
v.3	A κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῆσωμαι, B ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, C οὐδὲν ὠφελοῦμαι.

Cette présentation fait apparaître une structure en trois termes :

1. une protase simple au v.1, double dans les deux suivants,
2. une clause adversative toujours identique,
3. une apodose brève aux v.2-3 où les protases sont longues et inversement dans le v.1 »<sup>1</sup>.

Le seul acteur en scène ici est le « je » qui sera absent de la deuxième séquence, pour ne revenir qu'aux v.11 et 12.

Alors qu'à partir du v.4, on se situera dans le réel avec l'amour, on se situe ici sur le plan virtuel par le ἐὰν grec. Trois parcours virtuels possibles du « je » sont construits chaque fois de la même manière<sup>2</sup> :

- a. « Je » est qualifié par un avoir (la prophétie, la science des mystères, la connaissance) ou un faire (parler, donner ses biens, livrer son corps) caractérisés par la totalité (πᾶς).
- b. « Je » est spécifié par un manque. Il n'a pas l'ἀγάπη.

<sup>1</sup> FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, p. 217.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 218.

- c. Cela affecte négativement l'identité du « je » : du tout, on passe au rien au plan de l'être et de l'utilité.

Les performances, les dons sont « présentés comme accomplis »<sup>1</sup> sans recours nécessaire à l'ἀγάπη. « De plus, la conclusion ne porte jamais sur "l'avoir" ou le "faire" mais sur le fait, pour le sujet, de n'être rien ou de ne servir à rien ».<sup>2</sup>

Voyons de plus près comment les éléments figuratifs sont organisés dans les trois « parcours » :

### 1. *La parole*

« Paul commence par les langues, sans doute parce que c'est là qu'est le problème avec les Corinthiens »<sup>3</sup>. L'attention est focalisée sur le « je » du parler et pas sur les destinataires ou le contenu. Il s'agit de toutes les langues terrestres et célestes. L'absence d'ἀγάπη a des conséquences pour l'être du sujet ; son identité est qualifiée de noms de matériaux (airain et cymbale) émettant des sons plutôt que des paroles. Jusqu'à présent, on ne connaît « l'ἀγάπη que par les effets que produit son absence sur le "parler" ».<sup>4</sup>

### 2. *La prophétie, la connaissance et la foi*

Le deuxième cas de figure possible pour le « je » est qu'il possède la prophétie et toute la foi, la connaissance et la science des mystères. La répétition de « tout » est ici très importante. « Le "je" comblé au plan de l'avoir par deux dons majeurs se retrouve qualifié de néant au plan de l'être »<sup>5</sup>. "Tout" avoir équivaut à n'être "rien" si on n'a pas l'amour. Le sujet n'est pourtant pas dépossédé de son don. En quoi consiste cette ἀγάπη dont le manque produit de tels effets sur l'identité du sujet ?

### 3. *La dépossession de ses biens et de son propre corps*

Le « je » passe ici au plan du « faire ». Le verset insiste sur la destruction suggérée par le verbe ψωμίζω (mettre les morceaux dans la bouche) et sur la dépossession représentée par le sacrifice de sa vie, de son corps par le feu. Cette destruction, cette dépossession de tout (πάντα) suggère aussi le fait que le « faire », sans amour, ne sert à rien.

## 2) Deuxième séquence (v.4-8a)

« Au niveau du vocabulaire utilisé, le lien entre les deux séquences se fait par les mentions de l'ἀγάπη et de πάντα »<sup>6</sup>. Deux changements importants interviennent à présent: on passe du virtuel hypothétique au réel. « On change d'acteur »<sup>7</sup>. Ce n'est plus le « je » mais l'ἀγάπη qui devient sujet d'une série de verbes.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 218-219.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 224.

La série débute par deux procès positifs en chiasmes, suivis de huit négatifs et de cinq positifs (structure ABCB'A'). Cette proposition ne tient plus si, contre la majorité, on prétend que le v.8a conclut la deuxième séquence.

L'analyse sémiotique prend le risque de considérer l'ensemble de la séquence pour la comprendre. On constate une longue série de procès négatifs de sorte que l'ἀγάπη se définit d'abord par ce qu'elle ne fait pas. Focant fait une proposition de structure<sup>1</sup> qui tient compte de deux énoncés négatif et positif liés au verbe χαίρω.

A Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ,  
 χρηστεύεται ἡ ἀγάπη,  
 B οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη]  
 οὐ περπερεύεται,  
 οὐ φυσιοῦται,  
 οὐκ ἀσχημονεῖ,  
 οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς,  
 οὐ παροξύνεται,  
 οὐ λογίζεται τὸ κακόν,  
 C οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ,  
 συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ,  
 B' πάντα στέγει,  
 πάντα πιστεύει,  
 πάντα ἐλπίζει,  
 πάντα ὑπομένει.  
 A' Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει·

Cela donne un début de structure en chiasme. L'amour « a un grand cœur »<sup>2</sup> est plus proche étymologiquement. La patience est conséquence de ce grand cœur. L'amour est aussi bonté, serviabilité.

Dans la série des procès négatifs (B), « il est possible de discerner deux parties développant chacune un des deux procès positifs »<sup>3</sup>. Le thème de l'envie (ici sous les formes de la jalousie, de la vantardise, de l'enflure et de l'inconvenance) constitue une clé de lecture. La performance de la charité consiste à nier ce type de sujet qui détermine ses valeurs à l'image d'autrui (envie), inconsistant en lui-même, bref la figure inverse du « grand cœur » et du « service ». D'autre part, la recherche de « ce qui est sien paraît clairement opposée à la bonté-serviabilité »<sup>4</sup>. L'irritation et le fait de tenir compte du mal s'inscrivent dans cette même ligne de quelqu'un qui est toujours préoccupé de lui-même.

<sup>1</sup> Cf. tableau repris de FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, p. 225.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 226.

Ces deux séries de procès négatifs manifestent « la performance de l'ἀγάπη : il s'agit de nier deux manières d'être du sujet, l'une où les valeurs sont définies à partir de l'envie, l'autre où elles sont définies à partir de la recherche de "ce qui est sien" »<sup>1</sup>.

Ensuite, en C, deux phrases nous disent de quoi l'amour se réjouit et ne se réjouit pas. Quant au préverbe « συγ- », les hypothèses l'interprètent différemment. Ici, Focant le voit plutôt comme un intensif (se réjouit vraiment). Paul a voulu opposer vérité et injustice comme il le fait dans la lettre aux Romains. Pour Paul, l'ἀγάπη ne peut trouver de joie dans l'injustice. Par ailleurs, « vérité » est le « seul substantif mis directement en relation positive avec ἀγάπη »<sup>2</sup>.

Vient ensuite une liste de quatre verbes, tous précédés de πάντα. Ils constituent une anaphore. Le premier verbe στέγει et le dernier ὑπομένει sont souvent traduits identiquement. Toutefois, le second fait ressortir l'idée de soubassement tandis que le premier indique plutôt une idée de couverture par le haut. Focant préfère les différencier dans leur traduction pour mieux faire ressortir leurs particularités qui présentent l'ἀγάπη comme une « maison solide avec des fondations et un toit, reposant sur les deux piliers de la foi et de l'espérance »<sup>3</sup>.

Focant est en faveur du rattachement du v.8a aux v.4-7 ; l'amour ainsi édifié ne tombe jamais. De plus, le temps du verbe du v.8a est le même que celui de la séquence des v.4-7.

→ Cela met mieux en valeur le parallélisme entre les v.4a et 8a avec un centre au v.6.

→ L'absence de particule δέ au v.8a n'entraîne pas automatiquement que ce verset ne soit pas rattaché à ce qui précède. Cette particule n'a en effet pas toujours une valeur adversative (comme au v.6). Elle peut aussi introduire un nouveau sujet (1 Co 12,1 ; 15,5)<sup>4</sup>. C'est le cas du v.8b.

→ Si on tient compte des acteurs, celui du 8a est le même que celui de 4-7.

→ « Ceux qui font du v.8a le début de la troisième séquence traduisent par opposition à ce qui suit : "l'amour ne passera jamais" »<sup>5</sup>, ce qui pose problème et du temps à employer (ici le futur plutôt que le présent) et de la traduction de πίπτει. Chez Paul, on traduit πίπτει habituellement par « tomber ». « Pour ces raisons, il paraît plus évident de traduire "l'amour ne tombe jamais" et d'en faire la conclusion de la deuxième séquence »<sup>6</sup>. Jean Chrysostome le faisait déjà.

« On pouvait résumer la première séquence par l'affirmation que le sujet qui fait tout ou qui a tout équivaut à n'être rien si l'amour fait défaut. La deuxième séquence précise ce qu'il en est de cet amour, surtout par des procès négatifs, avant de dire au v. 7 son rapport au tout. L'amour apparaît comme une construction où tout est couvert, traversé de foi et d'espérance, solidement fondé. Il peut tout traverser, sans s'épuiser à avoir tout ou faire tout au risque de n'être rien ou de ne servir à rien »<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 232.

### 3) Troisième séquence (v.8b-13a)

Focant part donc du principe que cette séquence commence au v.8b. Quelle serait alors sa structure ? Il constate aussi que le sujet de ces versets est celui des dons évoqués aux v.1-2, centré toutefois sur la connaissance.

Focant propose ici une structure<sup>1</sup> ABCB'A' :

v.8	A	εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλώσσαι, παύσονται· εἴτε γνώσις, καταργηθήσεται.
v.9	B	ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν·
v.10		ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.
v.11	C	ὅτε ἦμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.
v.12	B'	βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.
v.13	A'	Νυνὶ δὲ μένει (πίστις, ) (ἐλπίς, ) τὰ τρία ταῦτα· (ἀγάπη, )

Dans les v.8-11, le verbe καταργέω revient quatre fois pour souligner la disparition des trois dons (A), « disparition justifiée par le caractère partiel de ces dons et le fait que ce qui est partiel disparaîtra à la venue du parfait (B) »<sup>2</sup>. Ce phénomène est illustré par l'expérience du passage de l'enfance à l'âge adulte (C). « Au v.12, on explicite la différence entre deux moments successifs (maintenant et alors) sur le plan de la connaissance (B'). Enfin, au v.13a (A'), on revient à la foi, l'espérance et l'amour qui demeurent (...), par opposition aux trois dons appelés à disparaître »<sup>3</sup>. Les v.1-2 ne soulignaient que l'insuffisance de ces charismes et pas leur disparition. Les raisons des disparitions annoncées en A sont expliquées en B : le caractère partiel des dons. La venue du parfait supprimera ce caractère partiel en menant les dons « à leur maturité »<sup>4</sup>. Pourtant, des v.1-3, seule la foi est reprise au v.13. « Bref, la mention de la triade qui demeure est tout à fait cohérente avec le développement d'ensemble de la séquence, en opposition aux trois dons provisoires du v.8 »<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. tableau repris de FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, p. 232-233.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 234.

Constatons aussi que ce qui aux v.1-2 relevait du « tout » n'est en fait que du partiel (v.9-10). En C, le verbe καταργέω est employé pour la quatrième fois, ici à l'actif (alors qu'il l'était au passif au v.8 à deux reprises, ainsi qu'au v.10). C est aussi marqué par le retour du « je ». Ce dernier est sujet du verbe à l'actif. Le « je » décide et agit. Le danger pour un chrétien est de se prendre pour le « tout », oubliant qu'il n'est que membre d'un corps. En B', Paul exprime « deux états du sujet selon deux moments différents »<sup>1</sup> : la vision est d'abord imparfaite (comme en énigme ou dans un miroir), avant d'être claire (dans le face à face). De même, une progression dans la connaissance est envisagée, passant du partiel des v.8-9 au fait de connaître « comme je suis connu » au v.12.

« Les deux expressions "face à face" (12b) et "comme je suis connu" (12d) introduisent l'idée d'une réciprocité avec un autre dont l'identité n'est pas davantage précisée. Par contre, le miroir (12c) »<sup>2</sup> renverrait plutôt à une connaissance partielle de soi. On peut supposer que l'autre est Dieu, « vu le contexte religieux du chapitre »<sup>3</sup>. La connaissance du verbe ἐπιγινώσκω renvoie alors à la connaissance de Dieu lui-même, connaissance complète s'il en est. Cette connaissance, en lien avec le v.13, est « traversée des trois qui demeurent »<sup>4</sup>.

Il est possible d'entendre la permanence des trois charismes (foi, espérance, charité) dans un sens eschatologique, c'est-à-dire éternellement.

#### 4) Introduction et conclusion de l'éloge (12,31b et 13,13b-14,1a)

De son éloge de l'amour, Paul conclut qu'il « est plus grand même que la foi et l'espérance avec lesquelles il perdure (13,13b) »<sup>5</sup>. Cela rappelle la *propositio* de 12,31b. Paul y avait promis un chemin qui surpasse. C'est celui de l'amour, supérieur aux charismes les plus beaux et même aux dons de la foi et de l'espérance qui demeurent. En 1 Co 14,1, Paul propose de continuer à marcher (διώκω) sur cette ὁδός.

A travers les trois séquences, Paul a montré cette supériorité de l'amour. Sans l'amour, les dons les plus profitables et les efforts les plus grands sont dénués de toute valeur. Ainsi, au début du chapitre 14, ἡ ἀγάπη, « qui croit et espère, applaudit la vérité au lieu de se réjouir de l'injustice, peut servir de base solide »<sup>6</sup> pour édifier la communauté où chaque charisme est à sa place. Ce qui est proposé au chapitre 14.

### Conclusion

« Si les analyses rhétoriques divergent quant à la structuration rhétorique des chapitres 12-14, par contre, elles s'accordent sur le rôle de *digressio* que le chapitre 13 joue dans l'argumentation de ces mêmes chapitres »<sup>7</sup>. Ce n'est donc pas là un lien vague avec le contexte. Il s'agirait d'une *amplificatio* dans l'*argumentatio* où on élargit une *quaestio finita*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 238.

(les charismes) par le passage à une *quaestio infinita* (l'ἀγάπη). Ce passage s'opère par une *propositio* (12,31b), celle d'une voie suréminente pour ceux qui vivaient déjà des charismes.

Pour percevoir l'unité et la logique du chapitre 13, Focant a eu recours à la sémiotique et spécialement à l'analyse discursive. Le chapitre s'organise « autour de l'itinéraire d'un sujet »<sup>1</sup>. La première séquence montre ce qu'il adviendrait d'un sujet virtuel, sans l'amour. Ce sujet est celui de « l'avoir tout » et du « faire tout ». Sans l'amour, il est conduit à « n'être rien ou ne servir à rien »<sup>2</sup>. La deuxième séquence met en lumière l'essence de cet amour nécessaire. « En lien avec la première séquence, on peut penser que le sujet qui a l'ἀγάπη peut être sujet des mêmes verbes que l'ἀγάπη elle-même. Il est alors sur une voie supérieure au lieu de s'épuiser à avoir tout ou faire tout au risque de n'être rien ou de ne servir à rien. Ce que confirme la troisième séquence »<sup>3</sup>. Les dons spirituels sont partiels et temporaires en regard de la foi, de l'espérance et de l'amour qui demeurent. Parmi ces trois, l'amour est « l'englobant des deux autres »<sup>4</sup> et le plus grand. Celui qui emprunte cette voie est capable de resituer toute réalité « à sa place relative et dès lors constructive (chapitre 14) »<sup>5</sup>. La logique profonde du chapitre 13 s'articule donc harmonieusement avec l'argumentation des chapitres 12 à 14.

## **2. C. Jacon : analyse rhétorique et épistolaire**

### **a) Etude préliminaire**

Paul aborde dans cette section la question des dons spirituels. Jacon constate que 1 Co 12,12 semble constituer un nœud dans l'argumentation de ce chapitre. De même en ce qui concerne 1 Co 14,1.

### **b) Les *propositiones***

Il y aurait « deux grandes *propositiones* »<sup>6</sup> aux chapitres 12 et 14 autour desquelles s'articulerait l'argumentation paulinienne.

La première « *propositio* » se situe en 1 Co 12,12 et « trouve écho » en 1 Co 12,14-30. C'est l'analogie faite entre le corps humain et le corps du Christ. Trois éléments se dégagent de cette analogie :

- 1/ si le corps est un, il a de nombreux membres (12a), affirmation développée aux v.14-19.
- 2/ Tous les membres forment le corps (12b) dans lequel règne l'unité (20-26).
- 3/ Il en est de même en Christ (12c) ; Paul réalise une analogie entre ce corps humain et l'Eglise, corps du Christ (27-30).

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>6</sup> JACON, C., *La sagesse du discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 269.

La deuxième « *propositio* » est située en 1 Co 14,1b. Les v.5 et 39 y font écho. La prophétie est le don à rechercher.

Le chapitre 13 se trouve entre ces deux « *propositiones* ». Jacon va interroger son statut par le biais de l'analyse rhétorique.

### c) Analyse rhétorique

Jacon fait ici référence à quatre études rhétoriques réalisées autour de notre sujet. Il s'agit de celles de Standaert, Smit, Probst et Vos. Il constate que les résultats de Probst diffèrent de ceux de Standaert et Smit, assez proches malgré quelques divergences.

Pour Standaert, une *propositio* (12,3) ouvre le chapitre 12 en interrogeant l'identité chrétienne, sans évoquer directement la glossolalie. Suit un « *exordium insinuatio* »<sup>1</sup> stipulant que c'est le même esprit au v.3 comme aux v.4 à 6 qui est à l'œuvre dans la communauté et en chacun. Il y a là un « *exordium insinuatio* », c'est-à-dire indirect, dans la mesure où il n'aborde pas le problème de la glossolalie, « *questio finita* », mais celui d'une « *questio infinita* ». Pourtant, Paul ne perd pas de vue le problème et prépare sa réponse du chapitre 14, notamment à travers l'ordre des dons cités aux v.8 à 11.

Les v.12 à 30 constituent la « *narratio* ». Cette dernière est qualifiée de « *poetica* » et vise à conquérir un auditoire. Standaert situe la question de la glossolalie ou du don des langues sur un horizon plus large, celui de l'Eglise comme corps du Christ.

Ensuite, une fois l'auditoire conquis, Paul élargit l'horizon du débat en passant de la « *questio finita* » (glossolalie) à la « *questio infinita* » (l'agapè). C'est ce qui s'appelle une « *digressio* ». Cette dernière mène l'auditeur « dans une voie qui lui permettra d'accepter d'autant plus facilement les mesures que prendra l'apôtre au terme de la discussion »<sup>2</sup>. En d'autres termes, 1 Co 12,1-13,13 est perçu par Standaert comme une manœuvre de Paul destinée à préparer son auditoire à la réponse qu'il donne en 1 Co 14,1-36.

Cette dernière comprend trois parties :

1/ v.1-5 ; *exordium* et *propositio* : la prophétie est supérieure au don des langues

2/ v.6-25 ; au sujet du don des langues, en principe

3/ v.29-36 ; au sujet du don des langues, en pratique

Les versets 37-40 concluent (*peroratio*), avec l'argument d'autorité de Paul.

En somme, le principal apport de Standaert est de considérer le chapitre 13 comme partie intégrante de l'argumentation paulinienne. Jacon reviendra néanmoins plus loin sur le chapitre 12.

Pour Smit, le chapitre 12 débute par un « *exordium insinuatio* » (v.1-3) et non par une « *propositio* ». Cela permet à Paul d'éviter d'aborder d'emblée le sujet qui fâche, à savoir la glossolalie. Il parle des dons de l'Esprit en général. Suit une « *divisio* » (v.4-6) présentant le plan argumentatif paulinien qui va suivre, composé de deux parties. La première (7-11) traite des charismes, de leur signification et rappelle leur origine divine. La seconde partie compare

---

<sup>1</sup> STANDAERT, B., *Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Corinthiens*, dans LORENZI, L. (dir.), *Charisma und Agapè*, Rome, St Paul's Abbey, 1983, p. 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

les « services »<sup>1</sup> aux membres d'un même corps. La conclusion (27-30) rappelle que les services comme les charismes viennent de Dieu, que l'apostolat prime sur les charismes, en particulier sur la glossolalie située à la dernière place.

Si Smit situe le chapitre 13 comme une « *digressio* », à l'instar de Standaert, cette dernière vise en revanche essentiellement à rabaisser la valeur des charismes. Paul les compare à l'agapè et « démontre que ces dons sont inutiles (1-3), dépourvus de vertu (4-7) et provisoires (8-13). Cette dévaluation est extrêmement bien adaptée au contexte dans lequel Paul s'efforce, par tous les moyens de restaurer l'ordre à Corinthe, perturbé par la glossolalie, et où il fait son maximum pour amener son public à accepter un nombre de mesures restrictives »<sup>2</sup>.

Paul passe ensuite à la seconde partie de son argumentation, après cette « *digressio* ». Pour montrer l'infériorité de la glossolalie par rapport à la prophétie, il procède de la manière suivante : tout d'abord, la glossolalie n'édifie en rien le peuple croyant (6-19), à l'inverse de la prophétie (20-25). En conséquence, la prophétie surpasse la glossolalie. Enfin, Paul conclut par une « *peroratio* » (37-40) qui résume le débat, tout en insistant sur sa propre autorité.

Standaert et Smit sont donc d'accord tant au sujet du chapitre 13 comme « *digressio* » que de la « *peroratio* ». Cependant, Jacon émet des réserves quant à la « *divisio* » annoncée aux v.4-6. En effet, il est difficile de percevoir au v.5 l'annonce de « services » qui seraient développés, selon Smit, aux v.12-26.

#### 1/ L'exordium (1 Co 12,1-11)

Un consensus se dégage chez les commentateurs autour d'un « *exordium* » en 1 Co 12. Pour Smit, il est à situer en 12,1-3 ; pour Standaert en 12,4-11 ; pour Probst, en 12,1-11.

Pour trouver l'emplacement exact de cet « *exordium* », Jacon propose de revenir au fond du débat qui anime Corinthe, à savoir le souci d'exercer, voire de posséder le don le plus grand. Paul doit donc prendre parti, sans s'aliéner les partisans de la glossolalie. C'est la raison pour laquelle il répond progressivement, en recourant à « l'*exordium insinuatio* », c'est-à-dire indirect. La question de la glossolalie, considérée par Smit et Jacon comme centrale, n'y est donc pas abordée de front.

Paul commence par y présenter une impossibilité, celle de maudire Jésus sous l'influence de l'Esprit Saint, ou au contraire de le reconnaître Seigneur, sans inspiration de l'Esprit.

Il développe cette antithèse dans une « *amplificatio* », insistant sur l'origine divine de tout don spirituel. L'Esprit œuvre pour le bien de tous (v.7) ; le caractère utile sera repris au chapitre 14. De même que l'ordre de présentation des dons du chapitre 12 sera celui de la hiérarchie du chapitre 14. « L'exorde accomplit donc ici son rôle anticipateur »<sup>3</sup>. Par cet « *exordium* », Paul ne s'aliène personne, reconnaissant tout don comme ayant une origine divine.

---

<sup>1</sup> JACON, C., *La sagesse du discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, p. 272.

<sup>2</sup> SMIT, J.F., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 215.

<sup>3</sup> JACON, C., *La sagesse du discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, p. 274.

## 2/ La probatio (1 Co 12,12 – 14,33a)

### 1. L'analyse / *propositio* I (1 Co 12,12-30)

L'argumentation de Paul débute au v.12. Ce dernier introduit l'analogie du corps, en réalité deux analogies. Jacon considère ce v.12 comme la « *propositio* » du chapitre.

La première analogie se situe au v.14 et est en lien avec le v.12a. Les v.15 et 16 visent à démontrer que des parties très différentes du corps sont pourtant interdépendantes les uns des autres. « L'orgueil et la dépréciation »<sup>1</sup> sont à l'origine d'une pensée qui compare et pousse à différencier les dons ou les membres en termes de supériorité ou d'infériorité. Or, Paul souligne l'égalité existant entre les membres du corps et la richesse de leur complémentarité. La conclusion au v.18 présente Dieu comme l'origine de cette diversité.

Une seconde analogie est présentée au v.20, en lien avec le v.12b. Cette analogie vise à montrer l'ensemble que forme pourtant cette diversité. Deux enseignements se dégagent : d'abord, il y a des écarts de traitements vis-à-vis de tel membre ou de tel autre. Dieu veille à l'équilibre et à la solidarité à trouver entre les membres. Le risque d'avoir une haute estime de soi et une piètre idée des autres est présent. « Les apparences peuvent être trompeuses »<sup>2</sup> en ce qui concerne les membres.

Paul entre alors dans le vif du sujet après ces considérations en affirmant aux Corinthiens qu'ils sont le corps du Christ, où chacun occupe une place à la fois reconnue et nécessaire dans la communauté (20-26).

Pourtant, si les dons sont égaux, ils sont néanmoins présentés dans un certain ordre. Toutefois, le but des analogies de Paul était d'argumenter, afin de démontrer que l'Eglise, comme le corps humain, avait plusieurs membres différents, destinés à former un ensemble en étant interdépendants les uns des autres.

### 2. La digressio (1 Co 12,31 – 14,1)

L'ensemble du chapitre 13 constitue une *digressio*, « c'est-à-dire une partie de l'argumentation paulinienne. Cette *digressio* va permettre à Paul d'éclairer sous un autre angle le problème qui se pose à Corinthe au sujet des dons spirituels »<sup>3</sup>.

1 Co 12,31 est une « *transitio* ». Jacon se démarque ici de Smit et Focant qui y voyaient une *propositio*. Cette transition vise à aller dans le sens de ce que les gens recherchent, pour les persuader au mieux ensuite.

Dans notre cas, ce que les Corinthiens recherchaient seraient les dons les meilleurs et une voie qui surpasse les autres. Si les dons les meilleurs sont à leurs yeux le « parler en langues », Paul leur ouvre une autre voie, celle de l'agapè comme le plus grand des charismes. Paul effectue un éloge de l'agapè, appelé en rhétorique « *encomium* »<sup>4</sup>. Ce type d'éloge d'une vertu était très courant dans l'empire. D'habitude, l'éloge concernait

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>4</sup> SIGOUNTOS, J.G., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 246-260.

d'abord les « biens extérieurs » (la cité, le peuple, ...) <sup>1</sup>, puis le corps et enfin l'âme. Les éloges se faisaient tant à l'égard de divinités que de gens, mais aussi à l'égard d'autres choses. Ainsi, faire l'éloge d'une vertu comme étant la plus grande était courant dans le monde des philosophes et des sages. Jacon cite 1 Esd 4,34-40. Il s'agit de l'éloge de la vérité, non sans similitude avec 1 Co 13.

Jacon propose de diviser le chapitre 13 en quatre parties comme il le fait pour le passage d'Esdras : 1 Co 13,1-3.4-7.8-13 et 14,1a.

Les trois premiers versets sont divisés selon la structure proposée par Focant. Chaque verset est composé d'une protase, d'une clause adversative et d'une apodose finale. Le rôle « existentiel » <sup>2</sup> de l'amour est mis en avant. Jacon plaide ici en faveur de la leçon « καυχῆσωμαι » au v.3 en raison des hyperboles (soulignées par le « πάντα ») : la recherche de gloire est la racine des querelles et des problèmes communautaires. Seul l'amour vaut la peine d'être désiré et cherché.

La seconde strophe (4-7) décrit l'amour positivement puis négativement. L'agapè, sujet de 13 verbes, pourrait être un « reflet indirect » <sup>3</sup> de la vie des chrétiens de Corinthe, comme le soulignait déjà Sigountos <sup>4</sup>. En somme, la description de l'agapè critiquerait le comportement des Corinthiens de manière voilée. Le v.7, distinct des v.4-6, accentuerait l'agapè dans ce qu'elle a d'extraordinaire. Focant développe une toute autre idée en insistant sur le préfixe « ὑπο » et l'idée de soubassement au v.7, là où le v.4 évoquait l'idée de toit. C'est donc une construction solide à laquelle l'agapè fait allusion dans cette interprétation.

A la différence de Focant, Jacon fait démarrer la dernière strophe au début du v.8. Cette strophe compare l'agapè aux dons de l'Esprit. Ces derniers sont provisoires alors que l'amour pas. Les trois charismes provisoires (prophétie, langues, connaissance) sont opposés aux trois vertus qui demeureront, à savoir la foi, l'espérance et l'amour. Si l'amour est plus grand, c'est en raison du fait qu'il perdure au-delà du *teleion*.

La comparaison vise à tourner le regard des Corinthiens non vers les dons les plus extraordinaires mais vers ceux qui leur sont le plus accessibles quotidiennement : la foi, l'espérance et l'amour. Si l'amour est le plus important, c'est en raison du fait qu'il serait le signe ici et maintenant de la présence du Royaume éternel.

L'épilogue en 1 Co 14,1a invite à poursuivre cette voie : « recherchez l'amour ! ». L'inclusion avec 1 Co 12,31 est claire. Il y a une invitation à poursuivre l'amour comme le don le meilleur. Paul, par sa *digressio*, vise à déplacer les regards et les pensées des dons qui paraissaient les meilleurs aux yeux des Corinthiens, à celui qui semble les dépasser tous : l'amour.

### 3. *Propositio* II (1 Co 14,1-25)

Paul revient à présent au problème qui concerne immédiatement les chrétiens de Corinthe. Il les exhorte à rechercher les dons spirituels et en particulier la prophétie (1

---

<sup>1</sup> JACON, C., *La sagesse du discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, p. 279.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>4</sup> SIGOUNTOS, J.G., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 257.

Co 14,1b). Cette exhortation trouve un écho aux v.5 et 39, de sorte que Jacon voit dans le v.1 la « *propositio* » du chapitre 14. Cette dernière vise à montrer aux Corinthiens que la prophétie surpasse la glossolalie. Pour cela, quatre arguments sont avancés :

Le premier consiste à expliquer pourquoi la prophétie serait supérieure au parler en langues : tout simplement parce qu'elle s'adresse aux gens et peut servir à leur édification. Le premier argument se termine au v.5a qui forme une « *inclusio* » avec le v.1b.

Toutefois, si le parler en langues est expliqué au peuple, le premier argument tomberait. C'est donc la question de l'utilité du parler en langues qui est centrale à partir du v.6 (le v.5b sert de transition). En cela, Jacon se démarque de Smit qui insistait sur le fait que Paul ne voyait aucune utilité en ce charisme. Aux v.6-13, Paul utilise deux images pour montrer à quel point la clarté du message et la compréhension possible pour ceux qui l'entendent sont importants. Il en va de même pour les charismes. En somme, Paul insisterait sur la nécessité de l'interprétation du parler en langues pour que celui-ci soit utile à la communauté dans son ensemble. D'où au v.13, il exhorte le dépositaire de ce don à prier pour pouvoir l'interpréter.

Au v.14, Paul avance un troisième argument, celui du recours à son intelligence propre. Cela n'est en rien contradictoire avec la réception des dons de l'esprit. En cela, Paul veut signifier « qu'une parole intelligible vaudra toujours plus que toutes les paroles dites en langues »<sup>1</sup> non interprétées. La communauté tirerait même davantage à entendre de sa bouche « cinq paroles dites avec intelligence que mille en langues ». Au v.20, l'appel de Paul à se comporter en adulte vise à convaincre ses auditeurs que seuls ceux qui comprendront ce que Paul veut dire, adopteront réellement un comportement adulte quant à leur jugement.

Enfin, à partir du v.20, Paul avance un dernier argument : celui d'une assemblée chrétienne réunie pour prier et où tantôt le chant en langues se fait entendre, tantôt la prophétie. Un non croyant confronté au chant en langues pensera à un « mouvement de folie collective »<sup>2</sup>. En revanche, s'il est confronté à la prophétie de l'assemblée, cette dernière pourra susciter en lui la foi.

Par tous ces arguments, Paul démontre la supériorité de la prophétie en regard du parler en langues.

#### 4. La *peroratio* intermédiaire (1 Co 14,26-33a)

Jacon considère ici comme Smit que les v.33b à 36 sont un ajout ultérieur puisque la référence à la Loi ne correspond pas au langage paulinien d'une part et que les propos liés aux femmes contredisent ceux du chapitre 11 d'autre part.

Paul, après son argumentation, désire conclure. Il récapitule alors (v.26-32) ce qu'il vient de dire, en insistant donc sur la nécessité de l'édification (v.26) de tous (en rappel des v.1-5a), sinon mieux vaut se taire (v.28, en rappel des v.5b-13). Paul invite à prophétiser individuellement (v.31a) et collectivement (v.24) (en rappel du v.1b), afin que tous soient instruits et exhortés (v.31b, en rappel du v.19). Paul utilise ici l'impératif

---

<sup>1</sup> JACON, C., *La sagesse du discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, p. 288.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 289.

à 7 reprises (v.26-32) et appelle la communauté à éviter le désordre qu'entraîne leur comportement (v.33).

#### 5. La *peroratio* (1 Co 14,37-40)

Il ne s'agit pas d'une *peroratio* « traditionnelle » mais elle effectue bel et bien le lien avec l'argumentation paulinienne. Ainsi, le v.39 appelant à prophétiser reprend une idée présente aux v.1 et 5. D'autres liens sont effectués<sup>1</sup>. Paul est ici plus concis. Il veut appuyer son argumentation et ses ordres (v.26-32) en affirmant avec autorité que c'est un commandement du Seigneur. Au v.39, il invite à prophétiser, ce qu'il ne fait pas pour la glossolalie, au sujet de laquelle il se contente de dire qu'il ne faut pas l'empêcher. Paul termine en demandant l'ordre dans les assemblées.

#### d) Conclusion

1 Co 12-14 forme un ensemble structuré de la manière suivante<sup>2</sup> :

*Exordium* (12,1-11)

*Probatio* (12,12 - 14,36)

*Propositio* (12,12-30)

*Digressio* (12,31 – 14,1a)

*Propositio* (14,1b-25)

*Peroratio* intermédiaire (14,26-33a)

*Peroratio* (14,37-40)

Jacon propose encore trois remarques : tout d'abord, Paul recourt à l'exorde. Le sujet est délicat et il ne tient ni à blesser ni à s'aliéner d'emblée une partie de son auditoire. Ensuite, le chapitre 13 constitue une *digressio* essentielle à l'argumentation. Paul élargit le regard des chrétiens de Corinthe des dons de l'esprit sur lesquels ils se focalisent vers un autre horizon, celui de l'agapè. L'agapè relativise les dons et évite ce que Cuvillier appelle la « course aux dons ». Enfin, la *peroratio* intermédiaire est un procédé auquel Paul recourt régulièrement dans l'épître (1 Co 3,18-23 ; 9,24-27 ; 14,26-33a).

Après avoir méthodiquement écouté les avis et analyses de différents exégètes, je vais à présent les confronter afin d'essayer de proposer des réponses aux deux questions principales posées en introduction de cette première partie du mémoire.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 292.

### **3. Se situer par rapport à deux questions**

En introduction de cette première partie, j'ai posé l'objectif de répondre à deux grandes questions concernant 1 Corinthiens 13. La première concerne la place du chapitre dans un ensemble plus vaste. Constitue-t-il un ajout ultérieur ? La seconde envisage le chapitre 13 pour lui-même, en vue d'une compréhension optimale du message paulinien. Comment analyser ou « découper » ce chapitre dans cette perspective ?

Pour répondre à ces deux grandes questions, je procéderai de la manière suivante : après avoir repris très brièvement les positions des auteurs abordés dans les deux points précédents, j'exposerai un avis personnel succinct en guise de réponse, appuyé des apports contrastés de différents auteurs.

#### **1. La place et la fonction du chapitre 13 dans la lettre aux Corinthiens**

##### **a) Bref rappel des positions de J. Héring, C. Senft et J.-M. Sevrin**

L'avis de J. Héring est clair : 1 Co 13 interrompt manifestement les chapitres 12 et 14. Le thème du chapitre 13, consacré à l'amour, est totalement différent. En effet, les chapitres 12 et 14 envisagent plutôt la valeur réciproque des dons pneumatiques. Quant à son insertion dans le contexte en 12,31 et 14,1, J. Héring affirme qu'il s'agit là de raccords purement rédactionnels. 1 Co 13 a donc été ajouté dans un second temps à la première lettre aux Corinthiens. En cela, J. Héring ne remet aucunement en doute l'origine paulinienne du passage.

C. Senft poursuit dans la même optique. Il pose le constat identique de l'absence du thème de l'agapè en 1 Co 12 et 14. De plus, il voit une contradiction dans le fait que la prophétie soit recommandée en 1 Co 14, alors qu'elle semble dévaluée au chapitre 13. Ces éléments confirment à ses yeux la thèse de l'ajout ultérieur, facilité par des raccords de type rédactionnel en 1 Co 12,31 et 14,1. Toutefois, C. Senft remarque que le thème du chapitre 13 est bien adapté au contexte corinthien, soumis à des querelles intestines.

J.-M. Sevrin constate également une interruption du raisonnement de Paul au chapitre 13. Il relève aussi que le début du chapitre 14 s'articule parfaitement à la fin du chapitre 12. Pour Sevrin, 1 Co 13 est de Paul, mais la place qu'il occupe est peut-être le résultat, soit d'un remaniement rédactionnel, soit d'un ajout ultérieur. Néanmoins, il constate que ce chapitre peut s'intégrer relativement facilement au développement du raisonnement de Paul (1 Co 12 et 14). Cela donne le schéma suivant :

- 12,31 : propose un chemin qui surpasse
- 14,1 : invite à poursuivre ce chemin
- 13 : précise entre les deux quel est ce chemin : l'amour.

##### **b) Bref rappel des positions de C. Focant, de C. Jacon et de l'analyse rhétorique**

C. Focant et C. Jacon, sur base de l'analyse rhétorique, affirment que le chapitre 13 de la première lettre aux Corinthiens est très bien intégré au contexte des chapitres 12 et 14. Le lien avec ce contexte est solide. S'appuyant sur les apports de Standaert et Smit notamment,

ils s'accordent avec eux à poser le chapitre 13 comme *digressio* de genre démonstratif dans l'*argumentatio*.

Selon Focant, il y a ici une *amplificatio* visant à situer l'amour au-dessus des charismes pneumatiques. D'un point de vue rhétorique, Paul, confronté à des querelles communautaires à Corinthe, n'aurait pas voulu affronter trop sèchement les partisans de la glossolalie. Ainsi, par le chapitre 13, il situe le problème sur un horizon plus large en passant d'une *questio finita* à une *questio infinita*. Standaert allait déjà dans ce sens. Le but poursuivi, comparé à l'application d'un baume par Quintilien, est de faire passer un message en douceur, en privilégiant la persuasion plutôt que l'attaque frontale.

Jacon défend une idée semblable. Selon ce dernier, Paul vise à éclairer sous un angle nouveau la question des charismes débattue à Corinthe. Il cherche à relativiser les dons sur lesquels les Corinthiens focalisent leur attention, en regard de l'amour. Smit était déjà sur cette longueur d'onde affirmant que l'apôtre dévaluait les dons qui provoquaient des querelles pour amener son public vers une autre cible.

Ainsi, Paul propose en 1 Co 12,31b une voie suréminente, qui dépasse les charismes et sur laquelle tous peuvent tomber d'accord. Jacou parle ici de *transitio*, à la différence de Smit et de Focant. Ensuite seulement, au chapitre 14, Paul reviendra sur le débat entamé au chapitre 12, en tranchant par une énumération des charismes rangés selon une hiérarchie. Pour Focant et Jacou, le chapitre 13 fait donc partie intégrante de l'argumentation paulinienne présente en 1 Co 12-14.

### c) Avis personnel

En ce qui concerne 1 Co 13, comme je viens de le montrer, plusieurs commentateurs sont en faveur de la thèse d'un ajout ultérieur. Weiss fut l'un des premiers à la défendre<sup>1</sup>, dans le cadre de l'hypothèse selon laquelle 1 Corinthiens serait le résultat d'une compilation de plusieurs lettres. Héring et Senft sont nettement de son avis<sup>2</sup>. D'autres, en revanche, sont plus

---

<sup>1</sup> WEISS, J., *Der Erste Korintherbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, p. XL-XLIII. Lire aussi WALKER, W.O., *Is First Corinthians a non Pauline Interpolation?*, dans CBQ 60 (1998), p. 484-499. Walker voit en 1 Co 13 une unité indépendante, au genre littéraire distinct des chapitres 12 et 14 et aisément isolable. La première personne du singulier y prédomine, à la différence des chapitres 12 et 14. Walker voit en 1 Co 13, plus qu'une digression, une « interruption » (p. 491) du raisonnement. Le contenu est tout simplement différent selon lui par rapport au contexte immédiat. De plus, il est à ses yeux contradictoire d'insister sur les charismes au point de les hiérarchiser d'une part, pour en minimiser la portée en regard de l'amour d'autre part. Enfin, les transitions de 1 Co 12,31 et 1 Co 14,1 nous sont parvenues en des variantes aux différences négligeables certes, mais au travers desquelles il perçoit un effort des copistes pour inclure au mieux 1 Co 13.

<sup>2</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour* (Lectio Divina 85), Paris, Cerf, 1975, p. 21-30. Kieffer rappelle que certains ont même prétendu que 1 Corinthiens 13 n'était pas de Paul, sans convaincre. En sens contraire, lire MURPHY – O'CONNOR, J., *Interpolations in 1 Corinthians*, dans CBQ 48 (1986), p. 81-96. WALKER, W.O., *Is First Corinthians a non Pauline Interpolation?*, soutient l'idée qu'1 Co 13 puisse ne pas être de Paul. Selon Walker, la qualité de la forme et du style ne correspond à la qualité d'aucun autre passage de Paul. Le vocabulaire est également surprenant par le nombre d'hapax concentrés « dans la bouche de Paul » en seulement 13 versets. Le contenu pose aussi un bon nombre de questions (absence de christologie, la place de la foi et sa subordination à l'amour sont inhabituelles chez Paul,...). Walker penche pour l'hypothèse de la rédaction de ce passage par des chrétiens de l'Eglise primitive, avant la rédaction des écrits qui nous sont parvenus (1 Co 13,3 pourrait plaider en ce sens si l'idée du martyre était retenue – brûler son corps). En outre, le fait que la lettre de Clément ne fasse pas allusion à 1 Co 13 alors que ce dernier était confronté à des problèmes identiques à ceux connus de Paul, invite Walker à croire que Clément ne connaissait pas 1 Co 13. Il conclut dès lors qu'1 Co 13 serait soit l'ajout tardif d'un écrit attribué à Paul par les premiers chrétiens, soit l'insertion d'un passage écrit par quelqu'un qui était en désaccord avec la position de Paul à l'égard des charismes. Cette hypothèse me semble

nuancés. En effet, J.-M. Sevrin ne tranche pas la question de manière définitive, bien qu'il penche plutôt en faveur de la thèse de l'ajout tardif. Il tient toutefois à souligner la cohérence de l'ensemble des chapitres 12-14 et le fait que le chapitre 13 répond finalement très bien à la problématique corinthienne du moment.

Certains commentateurs appuient l'unité du passage (1 Co 12-14), mais leur argumentation ne semble pas convaincante. Ainsi, F. Sullivan<sup>1</sup>, en faveur de cette unité, introduit l'idée selon laquelle l'amour n'est pas un charisme de plus, à ajouter à la liste de ceux qui sont énumérés au chapitre 12. Cela confirme le changement radical de thème au chapitre 13, confortant les défenseurs d'un remaniement ultérieur, cités plus haut. Néanmoins, la question se pose ici de savoir si un changement abrupt de thème signifie automatiquement que le texte soit porteur d'un remaniement rédactionnel ou d'un ajout tardif. L'argument ne me paraît en tout cas pas décisif. C. Combet-Galland constate aussi cette coupure dans l'argumentation concernant « la gestion des charismes dans la communauté de Corinthe (chapitres 12 et 14) »<sup>2</sup>, et, tout en considérant le chapitre 13 comme un « fragment poétique », elle estime simplement que « sa forme entre en congruence avec son contenu »<sup>3</sup>. C. Combet-Galland est en faveur de l'unité des chapitres 12-14, même si elle parle de « fragments » ou « d'insertion de fragments », ce qui pourrait, me semble-t-il, jeter le trouble sur sa position. Pour elle, « la suspension de l'interlocution rhétorique pour l'écoute d'une histoire qui vient d'ailleurs n'est pas exceptionnelle »<sup>4</sup> dans le discours paulinien. S'appuyant sur les travaux de C. Focant, elle admet la possibilité de trouver en 1 Co 13 une *digressio*. Toutefois, cette adhésion n'est pas décisive car le développement de l'amour au chapitre 13 « peut se penser dans le jeu propre des éclats de l'écriture paulinienne »<sup>5</sup>. Cette auteure retient plutôt l'hypothèse selon laquelle l'insertion du thème de l'amour à cet endroit de l'argumentation « donne une profondeur au discours »<sup>6</sup>, notamment en imposant à l'auditeur une nécessaire prise de recul<sup>7</sup>. Quant aux raccords situés en 1 Co 12,31b et 14,1, ils permettent le rattachement de « l'ode », « mais légèrement »<sup>8</sup>. Aussi léger que soit le lien avec le contexte, il suffit à garder la cohésion de l'ensemble et l'unité de ce passage de la lettre, sans qu'on soit obligé de voir en 1 Co 13 un ajout ultérieur. Ainsi 12,31b propose un chemin à suivre. Ce chemin suscite l'émerveillement et les Corinthiens sont invités à le poursuivre en 1 Co 14,1.

---

impossible à suivre, dans la mesure où elle ne peut être démontrée par la critique externe, et quelque peu tirée par les cheveux.

<sup>1</sup> SULLIVAN, F., *Charismes et renouveau charismatique*, Mesnil-sur-l'Estrée, Editions du Lion de Juda, 1988, p. 57-58.

<sup>2</sup> COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, dans MARGUERAT, D. (Ed.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, p. 191.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 193. Dans le même sens, lire ALETTI, J.N., *La rhétorique paulinienne*, dans MARGUERAT, D. (eds), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 52-54. « Le procédé a bien pour fonction de répondre aux questions en passant par l'ailleurs, en élargissant le débat et en portant les lecteurs à un niveau de réflexion plus radical ». Paul ferait usage de ce procédé à plusieurs reprises (Ga 5,2,...).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 193. Voir également FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, dans GERBER, D. (eds), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions (Lectio Divina 225)*, Paris, Cerf, 2005, p. 99-118. Selon Focant, 1 Co 13 est une digression qui répond à la question pratique des charismes en donnant de la profondeur au sujet, permettant d'envisager un au-delà des disputes et des querelles y liées.

<sup>7</sup> ALETTI, J.N., *La rhétorique paulinienne*, p. 55. Paul, en ne répondant pas immédiatement, prend du recul. Il porte « le débat dans un ailleurs radical ». Il n'est donc pas « englué » dans des questions-réponses, mais situe toute interrogation sur un horizon plus large et plus fondamental, où le Christ et l'Évangile occupent une place centrale.

<sup>8</sup> COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, p. 194.

J.-M. Sevrin rejoint assez bien cette idée, sans pour autant postuler comme originale l'unité du passage.

Si de nombreux exégètes ont douté de la place du chapitre dans la lettre, c'est en raison du fait qu'il est potentiellement isolable d'une part, et que les chapitres 12 et 14 peuvent s'enchaîner sans problème d'autre part, le chapitre 13 semblant alors interrompre la pensée<sup>1</sup>.

De fait, sans le chapitre 13, l'argumentation logique serait la suivante : la question des dons de l'Esprit suscite des conflits à Corinthe (12,1-3). Après avoir évoqué la diversité des dons (12,4-11), Paul en souligne la nécessaire complémentarité dans les communautés (12,12-26). Il en établit la hiérarchie (12,27-31) : la prophétie occupe la deuxième place, derrière l'apostolat, et le don des langues la huitième et dernière place. En conséquence, Paul exhorte ses auditeurs à « rechercher les dons les meilleurs », en particulier la prophétie (12,31a, 14,1b) dont il montre « la supériorité sur le don des langues (14,2-25) »<sup>2</sup>.

Avec 1 Co 13, au contraire, la prophétie comme le don des langues sont subordonnés « à la voie par excellence, l'ἀγάπη »<sup>3</sup>. Ce thème est absent de 1 Co 12 et disparaît après 1 Co 14,1. De plus, il est totalement marginal à travers l'épître. Est-ce suffisant pour prétendre, comme le fait J. Héring, que 1 Co 13 est hors du sujet traité aux chapitres 12 et 14 ? Ou pour dire que 1 Co 13 ne faisait pas partie de l'épître primitive ? Ou encore pour affirmer que les raccords avec le contexte sont lâches et purement rédactionnels ? En aucun cas, la critique externe ne permet d'appuyer cette thèse puisqu'aucun support ne la crédite.

Récemment, plusieurs philologues se sont exprimés nettement en faveur de l'unité de ce passage<sup>4</sup>, affirmant non seulement que le chapitre 13 n'interrompait en rien le développement en cours aux chapitres 12 et 14, mais, au contraire, qu'il en faisait « partie intégrante »<sup>5</sup>. Le lien avec le chapitre 12 est « manifeste »<sup>6</sup> : les charismes évoqués d'entrée de jeu au chapitre 13 sont précisément ceux qui faisaient débat dans l'Eglise de Corinthe, et dont il était question au chapitre précédent. L'introduction d'un thème nouveau, celui de

---

<sup>1</sup> SIGOINTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 246-247. Sigountos rappelle que la thèse de l'ajout ultérieur est aussi liée à la question du genre littéraire de 1 Co 13. Des exégètes ont soutenu que ce passage relevait d'un genre littéraire propre, ce qui peut alors amener à penser son ajout ultérieur. Pour Sigountos, le genre littéraire de 1 Co 13 serait celui de l'*encomium*.

<sup>2</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, dans ETR 75 (2000/3), p. 351.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>4</sup> SIGOINTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 251. Selon lui, le fait de percevoir en 1 Co 13 un *encomium* résout directement deux problèmes : celui de vouloir diviser le chapitre 13 d'une part, celui de sa place et de sa fonction dans un ensemble plus vaste (1 Co 12-14) d'autre part. En effet, par l'éloge d'une vertu (ici de l'*agapè*), on cherche à exhorter à agir dans tel ou tel sens. 1 Co 13 serait donc bien intégré au contexte et à l'argumentation d'ensemble. Dans le même sens, lire aussi FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, p. 100. Ce dernier pense également qu'identifier le genre littéraire de 1 Co 13 aide à discerner sa fonction dans un ensemble plus large. Focant rejette le genre « hymne » (passage ici essentiellement en prose, ne s'adressant pas à quelqu'un directement). D'accord avec Spicq et Kieffer (KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 37), il retient l'*encomium*, au sein d'une exhortation. Toutefois, si 1 Co 13 relève d'un genre littéraire différent de celui des chapitres 12 et 14, la question de son ajout ultérieur peut être posée légitimement. La réponse de Focant pour 1 Co 13 est celle d'un genre littéraire adapté à la digression dans l'argumentation générale des chapitres 12 et 14. En tout cas, si le chapitre 13 a préexisté au reste de la lettre ou encore aux chapitres 12 et 14, c'est pour le moment indémontrable.

<sup>5</sup> BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 1128-1129a.

<sup>6</sup> FARMER, W., *The International Bible Commentary*, Collegeville, The Liturgical Press, 1998, p. 1623b-1625.

l'amour, ne supprime absolument pas ce lien, qui me paraît tout de même relativement évident. Ainsi, on peut constater que la triade « langues », « prophétie » et « connaissance » des v.1-2.8-9 du chapitre 13 est développée dans les chapitres 12 et 14, et plus largement « depuis le chapitre 8 »<sup>1</sup>. On constate sans peine qu'elle met en évidence « trois aspects majeurs de la problématique de 1 Co »<sup>2</sup>. E. Cuvillier insiste d'ailleurs sur ces éléments en relevant à travers l'épître plus de trente occurrences au sujet des langues, de la prophétie ou de la connaissance.

Quant aux exégètes, partisans de l'analyse rhétorique, ils qualifient généralement le chapitre 13 de *digressio*<sup>3</sup>. Cela nous amène à proposer deux hypothèses : soit 1 Co 13 est un « baume »<sup>4</sup> destiné à faire passer plus facilement une idée, s'écartant *stricto sensu*<sup>5</sup> du thème du chapitre 12 jusqu'à pouvoir être considéré comme facultatif, soit Paul veut persuader ses auditeurs de son propos en faisant l'éloge d'une vertu qui lui paraît être en tous points la plus désirable. Un élargissement du débat au moyen d'une belle argumentation en vue de gagner les auditeurs à sa cause était l'objet de la supposition de B. Standaert (retenue par C. Focant), tandis que J. Smit percevait dans le chapitre 13 l'intention ironique de Paul de critiquer la manière dont les Corinthiens vivaient les dons pneumatiques.

Un des intérêts de l'analyse rhétorique appliquée au chapitre 13 par C. Focant et C. Jacot est de mettre en lumière l'argumentation paulinienne et sa logique, permettant ainsi de comprendre la fonction de 1 Co 13 dans l'ensemble des chapitres 12-14. Plutôt que de dire qu'une rupture de ton ou de thème soit l'indice d'un remaniement du texte ou d'un ajout, on préfère réfléchir à la logique du discours paulinien en essayant de voir ce qui a pu le pousser à un tel changement au chapitre 13, qui apparaît comme inséré entre les chapitres 12 et 14. Les partisans de cette méthode constatent que, « loin d'être un corps étranger à l'ensemble, 1 Co 13 a une fonction particulière dans l'argumentation »<sup>6</sup>. Cette affirmation ne constitue pas en soi une nouveauté, mais trouve ici une explication plus solide, basée sur une méthode précise, à savoir l'analyse rhétorique.

Pour bien comprendre le chapitre 13, il faut saisir le sens de son introduction en 1 Co 12,31b. Paul y propose une καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν, une « voie excessive »<sup>7</sup>. Cuvillier estime qu'il y a là une « clé herméneutique »<sup>8</sup>, et je suis également de cet avis. Son hypothèse est la suivante : « la course aux dons »<sup>9</sup>, chez les Corinthiens, entraîne des désordres. « Paul choisit

---

<sup>1</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 27-30, soutient cette thèse de l'unité en relevant « l'appel à l'agapè » de 1 Co 8,1. 1 Co 13 fait donc bel et bien partie d'un ensemble plus large (p. 27). L'amour constitue l'élément fédérateur susceptible d'éveiller chez les Corinthiens le désir de le vivre, et de le vivre dans l'unité (p. 29-30). CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 361-362 suit la même idée au sujet de l'unité de la lettre. Il lie 1 Co 13 à 1 Co 1-4, et la théologie de la croix.

<sup>2</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 352.

<sup>3</sup> DUNN, J., ROGERSON, J. (eds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, W.B. EERDMANS Company, 2003, p. 1342b.

<sup>4</sup> QUINTILIEN, *De Institutione Oratoria*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 77.

<sup>5</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 352.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>7</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, Aubonne, Ed. du Moulin, 1990, p. 5-20, va dans le même sens. La ville de Corinthe est liée à l'organisation des jeux isthmiques (1 Co 9,24-26). Il y aurait chez les gens de Corinthe « un goût du spectaculaire et du record », jusque dans l'exercice des charismes. A cette logique de l'excès, Paul répondrait en 1 Co 13 par la voie hyperbolique (excès) de l'amour.

<sup>8</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 353.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 353.

d'abord un discours raisonnable et raisonné (1 Co 12) (...) jusqu'à établir une hiérarchie de dons confirmée au début du chapitre 14 : la prophétie est supérieure aux langues »<sup>1</sup>.

Cependant, il quitte ce discours raisonné en 1 Co 12,31b, pour envisager une « voie hyperbolique », qui fait « irruption dans le quotidien » des Corinthiens. Paul cherche ici à changer la compréhension que les Corinthiens ont des dons spirituels<sup>2</sup> (« Au sujet des dons de l'Esprit, je ne veux pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance », 12,1). Il veut leur faire opérer un changement de logique de pensée à ce propos<sup>3</sup>. Paul propose une hiérarchie de dons et invite ses auditeurs au bon sens (chapitre 12), renforçant et développant cette hiérarchie au chapitre 14. On a là un langage de renforcement, qui va toujours dans le même sens. Au chapitre 13, par contre, le ton est différent : il vise un changement dans les mentalités par l'introduction d'une argumentation construite et nouvelle, ayant pour but de modifier le « rapport à la réalité »<sup>4</sup>. En somme, 1 Co 13 renverse le système de valeurs et la perspective des réalités dans la communauté de Corinthe plus qu'il ne poursuit un but de persuasion pure et simple par rapport à l'emploi des charismes. De même, je ne pense pas que 1 Co 13 se situe sur le mode de l'ironie, mais plutôt qu'il envisage pour les Corinthiens la construction d'une autre réalité de pensée et de vie autour des charismes.

E. Cuvillier et C. Combet-Galland refusent de trancher en faveur d'une *digressio* ou non. Il me semble pourtant que les avis de C. Focant et de C. Jacon sont suffisamment clairs à ce sujet. 1 Co 13 constitue très probablement une *digressio* dans l'argumentation paulinienne, élargissant la perspective en vue de faire passer plus facilement une idée, qui concerne ici la hiérarchie des charismes. Il semble que Paul manie adroitement l'art du discours et ne perde de vue son but à aucun moment du chapitre 13. Toutefois, davantage que d'imposer une hiérarchie de charismes et régler un problème pratique par son autorité d'Apôtre, plus encore que de convaincre par un discours rhétorique bien huilé, je pense que Paul essaie d'ouvrir les cœurs des gens de Corinthe à une autre réalité que celle des charismes pneumatiques qui passent et des jalousies qui les entourent : cette réalité nouvelle, bien supérieure, est celle de l'amour qui ne tombe jamais et qui s'épanouira en plénitude dans le face-à-face. Selon moi, 1 Co 13 fait donc partie intégrante de l'argumentation paulinienne et vise à établir les priorités dans les valeurs de la communauté.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>2</sup> LEON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962, p. 117-121. Cuvillier va dans le même sens que Léon-Dufour qui parle des charismes comme des « dons gratuits » de Dieu. Tous les charismes trouvent leur origine en Dieu, en l'Esprit. S'il y a unité de provenance, il y a aussi diversité des dons, ce qui provoque des comparaisons, des jalousies et des querelles. Léon-Dufour soutient que Paul viserait à apaiser ces querelles en rappelant la provenance divine de tout don, la nécessité que ces dons servent la communauté et soient exercés dans un esprit d'amour (1 Co 13).

<sup>3</sup> ALETTI, J.N., *La rhétorique paulinienne*, p. 54. Aletti poursuit la même idée. Le genre *encomium* est utilisé ici dans un ensemble pourtant de type délibératif : Paul ne viserait pas d'abord à imposer ses vues aux Corinthiens, mais davantage à « provoquer un déplacement de leur mode pensée ».

<sup>4</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 354. Lire aussi FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, p. 109-110. Par la digression, Paul permet aux belligérants d'accéder à une autre perception des réalités. Paul essaie d'amener les opposants à s'entendre, à dépasser leur conflit sur base d'un élément de vie (l'amour) plus essentiel que ceux pour lesquels une discorde est apparue. Il revient ensuite plus concrètement aux divisions en cours, en proposant des solutions applicables en communauté. Selon Paul, les difficultés communautaires pourraient en somme être surmontées par la mise en valeur de la nécessité de vivre l'*agapè* dont il fait l'éloge.

## **2. La structure du chapitre 13 dans la première lettre aux Corinthiens**

### a) Bref rappel des positions de J. Héring, C. Senft et J.-M. Sevrin

Ces trois auteurs proposent une structure globalement identique, divisée en séquences :

#### 1) v.1-3 : nécessité de l'amour

Les trois exégètes s'accordent généralement à propos de cette séquence. L'amour est nécessaire pour échapper au néant du « faire », mais aussi de « l'être » et de « l'avoir ». C. Senft fait débiter cette séquence en 1 Co 12,31b pour la contextualiser. Le même commentateur insiste avec J.-M. Sevrin sur le *crescendo* présent dans la séquence (langues – prophétie – connaissance – donner son corps) tandis qu'un certain *decrecendo* se marque par la mention du « rien ».

#### 2) v.4-7 : description de l'amour

Tous s'accordent encore en ce qui concerne le « découpage » de la séquence. L'amour y est décrit par des attributs positifs et négatifs. J. Héring pense néanmoins que le premier verbe du v.5 doit être rattaché au v.4.

C. Senft constate que « tout » est un terme clé de la séquence, tandis que le v.7 anticipe la triade du v.13.

Pour J.-M. Sevrin, l'amour est décrit en termes de relations humaines.

#### 3) v.8-13 : prééminence de l'amour

L'amour dépasse les charismes, provisoires (v.8) en raison de leur caractère partiel (v.9), et qui sont destinés à disparaître lors de la venue du parfait (v.10). Deux exemples illustratifs de cette opposition entre « maintenant » et « alors » interviennent aux v.11 et 12. En contraste, le v.13 consacre la subsistance de la triade (foi, espérance, amour) dans la vie nouvelle. L'amour occupe la première place en son sein, en raison de son caractère éternel (v.8).

J. Héring préfère scinder cette séquence en deux, associant tout d'abord les v.8-10 (supériorité de l'amour sur les charismes) et ensuite les v.11-13 (opposition du « maintenant » et du « alors »).

Sans pour autant la séparer de la séquence, C. Senft estime la triade du v.13 mal intégrée et stéréotypée. Elle répond néanmoins à la disparition des trois dons (langue, prophétie, connaissance), en proposant la subsistance de trois autres éléments (foi, espérance, amour).

Enfin, J.-M. Sevrin lierait plus volontiers les v.8-12, le v.13 débutant avec un  $\nu\upsilon\upsilon\iota$  δὲ au sens plus adversatif que temporel, selon lui. Tous les charismes y sont relativisés en face de l'amour (comme qualité probablement divine, mais décrite dans des relations humaines).

### b) Bref rappel des positions de C. Focant, de C. Jacon et de l'analyse rhétorique

C. Focant s'interroge sur le fait que Paul ait délibérément structuré son texte ou pas. A l'aide de la méthode sémiotique, il considère la section 1 Co 12,31-14,1 comme isolable. En effet, cette dernière est encadrée par deux formules à la deuxième personne du pluriel (absente

du chapitre 13). A la suite de nombreux commentateurs, C. Focant divise 1 Co 13 en trois séquences. C. Jacon va dans le même sens, tout en rajoutant 1 Co 14,1a comme épilogue.

### 1) v.1-3 : nécessité de l'agapè

Chaque verset comprend trois termes (protase – clause adversative – apodose). L'acteur de cette séquence est le « je », situé par le *ἐγώ* grec sur un plan virtuel. En absence d'amour, le néant guette l'action, l'avoir et même l'être du sujet. Selon Jacon, l'amour apparaît nécessaire pour dépasser la recherche de gloire, à la racine des querelles.

### 2) v.4-8a : description de l'agapè

Cette deuxième séquence dit ce qu'il en est de l'amour. Le lien avec la première se fait via l'*ἀγάπη* et l'adjectif indéfini *πᾶς, πᾶσα, πᾶν*. On passe du plan virtuel au plan réel. L'acteur n'est plus le « je », mais l'*ἀγάπη*. C. Focant propose de rattacher le v.8a à cette séquence pour quatre motifs : tout d'abord, il conclut bien le propos du v.7 ; ensuite, le temps du verbe est identique ; le v.8a crée par ailleurs un parallèle avec le v.4a, avec un centre au v.6 ; et enfin, l'acteur du v.8a est le même que dans la séquence 4-7. C. Jacon ne le suit pas à ce sujet. Pour ce dernier, les v.4 à 7 forment la seconde séquence et constituent une critique voilée du comportement des Corinthiens. Il se démarque également de Focant qui voit en cette séquence la référence à une construction solide où l'agapè occupe une place prépondérante.

### 3) v.8b-13

C. Jacon fait débiter cette séquence au début du v.8. Le but poursuivi par Paul serait ici un déplacement du regard des Corinthiens des dons extraordinaires vers ceux (de la triade) qui leur sont les plus accessibles au jour le jour. Si l'amour est le plus important, c'est parce qu'il est le signe ici et maintenant du Royaume et de ce qui y perdurera (au-delà du *teleion*).

C. Focant note un retour des trois dons abordés aux v.1-3. Selon lui, le verbe *καταργέω*, revenant à quatre reprises aux v.8-10, joue un rôle majeur. En effet, ce qui sera aboli au futur (3 occurrences sur 4) oppose « maintenant » et « alors ». Cette opposition est illustrée par les v.11-12. Le v.13a s'inscrit dans la même logique : les dons pneumatiques actuels disparaîtront, alors que la triade demeurera. Il y a une cohérence d'ensemble de la séquence du v.8b au v.13.

### Note complémentaire

Cette cohérence d'ensemble du chapitre se mesure encore mieux à la lumière de 1 Co 12,31 (qui envisage un chemin qui surpasse) et 14,1 (qui invite à poursuivre ce chemin). 1 Co 13 présente ce chemin où l'amour dépasse les charismes, mais aussi la foi et l'espérance.

En recourant à la sémiotique, C. Focant a suivi l'itinéraire d'un sujet virtuel (v.1-3) « menacé » d'être réduit à rien s'il n'a pas d'amour. Ce qu'est cet amour nécessaire est ensuite précisé aux v.4-8a. Le « je » ayant l'amour peut alors devenir sujet des mêmes verbes que l'*ἀγάπη*. Quant aux dons, leur caractère partiel les rend temporaires. Seule la triade demeurera. En son sein, l'amour est plus grand et constitue l'essentiel, permettant au sujet de discerner l'accessoire (1 Co 14).

### c) Avis personnel

D'emblée, je constate que la division du chapitre en trois séquences (1-3.4-7.8-13) est retenue par de nombreux commentateurs<sup>1</sup> et exégètes, tels que A. Robertson<sup>2</sup>, E.-B. Allo<sup>3</sup>, C. Senft, J.-M. Sevrin, C. Focant, C. Combet-Galland<sup>4</sup>,...

Je suivrai cette hypothèse avec quelques nuances toutefois, que je préciserai plus loin.

#### 1) Première séquence (v.1-3) : nécessité de l'amour

Ces trois versets situent le sujet « je » sur le plan virtuel. Ce sujet est marqué par l'avoir et le faire, en *crescendo*. La présence de l'amour lui évite le néant. Au v.1, la parole perd sa consistance sans l'amour et devient un bruit, plus proche du cri de guerre (ἀλαλάζω<sup>5</sup>) que du langage articulé. Au v.2, le sujet, même doué des dons majeurs que sont la prophétie et la connaissance est réduit à rien si l'amour lui fait défaut. Notons que, dans ce verset, l'existence des dons n'est nullement contestée par Paul. Seul l'être du sujet subit les conséquences de l'absence de l'amour<sup>6</sup>. Au v.3, au-delà des charismes, même le don suprême, celui de sa vie, n'est utile en rien si l'amour n'en a pas été le moteur<sup>7</sup>.

A la suite de C. Focant, de C. Jacon et de C. Caragounis<sup>8</sup>, je constate que les trois versets sont construits selon un schéma semblable (protase – clause adversative – apodose)<sup>9</sup> : Paul émet une proposition virtuelle (protase) qui, passée au crible de l'amour (clause adversative), entraîne des conséquences formulées en un bref jugement (apodose).

Je pense que le but de Paul, en adoptant l'éventuel, est d'éveiller la conscience des Corinthiens à la possibilité d'envisager leur réalité quotidienne autrement que sur un mode compétitif ou conflictuel. Son but pourrait être de les faire passer du quantitatif (tout) au qualitatif de l'amour. Certains affirment même que l'intention paulinienne est clairement polémique. Ces derniers qualifient cette séquence de « contestation de la spiritualité corinthienne »<sup>10</sup>. Je rejoins assez cet avis. En prenant la virtualité pour mode d'expression,

<sup>1</sup> Cf. BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, p. 1128-1129a. Voir aussi FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1623-1625. De même, DUNN, J., ROGERSON, J. (eds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1342b-1343. En sens contraire, voir HERING, J., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 115-122, qui en retient quatre (1-3.4-7.8-10.11-13). De même, CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 349-362, (1-3.4-8a.8b-12.13). Ou encore JACON, C., *La sagesse du discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, p. 268-292, (1-3.4-7.8-13.14,1a).

<sup>2</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A critical and exegetical commentary on the first epistle of st Paul to the Corinthians*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1911, p. 284-300.

<sup>3</sup> ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (Coll. Etudes bibliques), Paris, J. Gabalda & C<sup>ie</sup> Editeurs, 1934, p. 340-353.

<sup>4</sup> COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, p. 196-208.

<sup>5</sup> Je pense que ce verbe porte en lui une dimension onomatopéique. THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1037, dit ceci: "Paul couples with κύμβαλον the adjective ἀλαλάζων. This is also onomatopoeic".

<sup>6</sup> Lire aussi FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, p. 111-112. L'amour donne sens et utilité aux charismes. Il ne remet pas en cause l'existence du charisme, mais la manière dont il est porté par et pour la communauté.

<sup>7</sup> Dans le même sens, lire SIGOUNTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 252-253. Les v.1-3 présentent l'agapè comme essentielle, les charismes implicitement pas.

<sup>8</sup> CARAGOUNIS, C., *The development of Greek and the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p.555.

<sup>9</sup> Ce qui justifie en soi d'en faire une séquence séparée. Lire aussi à ce sujet KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 31-32.

<sup>10</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 356.

Paul peut toucher des réalités problématiques sans provoquer le blocage qu'aurait eu pour effet une attaque frontale. La virtualité peut inviter le sujet à s'extraire du réel pour mieux y réfléchir et aussi pour mieux y revenir ensuite. Dans le cas qui nous concerne, Paul viserait un changement de perspective de la part des Corinthiens au sujet des dons. L'amour est vital pour les porteurs de ces dons et les concerne à « un niveau plus radical »<sup>1</sup>. Qu'est-ce que cet amour ?

## 2) Deuxième séquence (v.4-8a) : description de l'amour

Le lien avec la section précédente se fait via l'ἄγάπη et l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν, comme le rappelle C. Focant. Cette séquence permet le passage du plan virtuel au plan réel, notamment par l'usage de « l'indicatif présent »<sup>2</sup>. L'acteur n'est plus le « je » mais l'ἄγάπη. Cette dernière est décrite<sup>3</sup> par une série d'attributs positifs et négatifs<sup>4</sup>. Comme le suggérait C. Focant, le « je » ayant l'amour peut se revendiquer sujet des mêmes verbes que l'ἄγάπη.

Toujours avec C. Focant, je choisis de souscrire à la proposition de rattacher le v.8a à cette séquence pour les raisons évoquées plus haut. En revanche, je ne trouve pas nécessaire de suivre J. Héring qui affirmait que le premier verbe du v.5 doit être rattaché au v.4.

La séquence commence par un chiasme, souligné tant par J.-M. Sevrin, C. Focant, C. Jacon, que C. Combet-Galland. L'amour y est décrit positivement à deux reprises. Vient ensuite toute une série d'assertions négatives au sujet de l'amour, un peu sur le mode de la théologie apophatique qui met l'accent sur le fait qu'on ne pourra jamais tout dire de Dieu (ici, de l'amour). Pour C. Combet-Galland, cette série négative suggère le « renoncement nécessaire au dépassement »<sup>5</sup> de soi dans l'amour. Le v.6 marque un tournant dans la séquence autour du thème de la joie. Cette dernière est une joie débordante, marquée par le préverbe συγ-. Grammaticalement, je retiendrai l'intensif comme interprétation la plus probable de ce préfixe. Le tournant opéré au v.6 ouvre cette fois une série d'attributs positifs concernant l'amour. Les v.7-8a anticipent la triade du v.13. Le v.7 est construit comme une « maison »<sup>6</sup>, ce que soulignait déjà C. Focant. Sa solidité est affirmée en 8a par « l'amour ne tombe jamais ».

En somme, après avoir posé la nécessité de l'amour comme une invitation à envisager la réalité autrement, cette séquence peut être comprise positivement comme une tentative de nouvelle définition de la réalité, avec un regard neuf. L'amour se vit dans des relations humaines, tel qu'il est décrit. Il constitue l'essentiel de l'existence, ce sans quoi elle

---

<sup>1</sup> COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, p. 200.

<sup>2</sup> FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, p. 112.

<sup>3</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 357. Plus que définie, l'agapè est décrite positivement et négativement. En énumérant ce que l'agapè fait ou ne fait pas, selon Cuvillier, Paul resterait polémique à l'égard des Corinthiens.

<sup>4</sup> SIGOUNTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 255-258. La comparaison implicite entre les actions positives et négatives (de l'agapè et celles des Corinthiens) est typique de l'*encomium*, d'une vertu en particulier. La vertu est ici personnifiée comme dans un *encomium* classique. Paul voudrait souligner le « manque d'amour » (p. 256) des Corinthiens. A cette fin, il fait usage du procédé rhétorique consistait à lier « éloge et blâme » (p. 258).

<sup>5</sup> COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, p. 205.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 201. Lire aussi FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, p. 112, qui voit à travers cette idée l'expression du « caractère inébranlable de l'amour » (p. 113).

perd son sens. L'amour est « nouvelle compréhension de l'existence »<sup>1</sup>. Il est fondé sur une « reconnaissance totale de l'autre comme prochain (...). Cet excès culmine au v.7 »<sup>2</sup> (tout) et au v.8a (l'amour ne tombe jamais).

### 3) Troisième séquence (v.8b-13) : prééminence de l'amour

Le lien avec les autres séquences se fait via le retour en piste des trois dons de la séquence 1. A la différence des v.1-3, où les conséquences d'un manque d'amour s'adressaient exclusivement aux porteurs de ces dons, on nous annonce ici l'abolition possible des dons eux-mêmes. J'ai choisi, en ne scindant pas cette séquence, de suivre l'avis de la majorité des philologues et exégètes (au contraire de J. Héring et E. Cuvillier notamment). Le thème central y est, selon moi, celui de l'opposition entre le « maintenant » et le « alors »<sup>3</sup>.

La première opposition regroupe les v.8-10. Les charismes du temps présent (maintenant) sont provisoires (v.8) car partiels (v.9). Quand viendra le τέλειον (v.10), alors ils seront abolis pour faire place à une radicale nouveauté. Les dons ne permettent pas le face-à-face, ce dernier n'intervenant qu'après leur abolition. Paul inviterait ses auditeurs à ne pas se tromper de but final et à ne pas surestimer les dons comme gage du face-à-face.

Trois autres oppositions se retrouvent dans les exemples donnés par Paul aux v.11-12 pour illustrer l'importance du τέλειον. Ce τέλειον sera marqué par la maturité (v.11), la vision, le face-à-face (v.12a) et la connaissance complète, de part en part (v.12b).

Le v.13a intervient comme une cinquième opposition. Introduit par οὖν δὲ, il peut marquer l'opposition, le côté adversatif par rapport à ce qui vient d'être affirmé à quatre reprises, à savoir l'abolition (καταργέω)<sup>4</sup>. Le v.13a, au contraire, est celui du verbe demeurer (μένω). En ce sens, à l'inverse de C. Senft, je ne pense pas que le v.13 constitue une formule stéréotypée<sup>5</sup>, mal ajustée au contexte. Au contraire, ce verset<sup>6</sup> est posé ici comme le sommet de l'argumentation du chapitre 13, et plus spécifiquement de la séquence des v.8-13.

Au v.13b, par contraste avec les dons, l'amour est présenté comme le plus grand au présent<sup>7</sup>, mais aussi sur l'horizon eschatologique. L'ἀγάπη est liée au τέλειον puisqu'elle ne tombe jamais (v.8). Les charismes ne trouvent pas de place sur cet horizon, « ils sont l'enfance de l'humanité »<sup>8</sup> et seront donc abolis. Le caractère éternel de l'amour lui donne sa

---

<sup>1</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 357.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>3</sup> SIGOUNTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 259. La comparaison vise à montrer la supériorité de l'amour face aux charismes. Lire aussi KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 34, note 41.

<sup>4</sup> Lire encore FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, p. 113.

<sup>5</sup> Voir aussi les explications données plus loin dans ce mémoire.

<sup>6</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 360. Le verset 13 vient conclure le raisonnement de Paul. Si ce qui est poursuivi par les Corinthiens est provisoire et partiel, il existe néanmoins un *teleion*, où foi, espérance et amour demeurent (il n'est pas précisé si c'est au terme du raisonnement ou sur le plan eschatologique). Si l'amour est plus grand, c'est parce qu'il donne un « horizon nouveau à l'existence », dès aujourd'hui.

<sup>7</sup> FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, p. 114. L'amour est plus grand parce qu'il constitue l'élément essentiel qui est la raison d'être de tout autre don. Il est l'élément de base de construction d'une communauté capable de vivre avec les dons sans se déchirer à leur sujet.

<sup>8</sup> COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, p. 205.

prééminence. Il justifie son rôle essentiel pour vivre le présent<sup>1</sup> des dons et la réalité de tous les jours avec une ouverture au τέλειον<sup>2</sup>, plutôt qu'une condamnation éventuelle au néant (v.2).

---

<sup>1</sup> SIGOUNTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, p. 259. Le but de Paul est ici d'exhorter Corinthe à vivre dans l'amour, davantage que de faire un éloge théorique d'une vertu.

<sup>2</sup> Notons que νυνὶ δέ peut aussi avoir un sens temporel plutôt qu'adversatif ou logique. Cela signifierait dans ce cas que les trois qui demeurent ne connaissent pas d'abord l'opposition maintenant-alors, mais prennent déjà pleinement sens dès maintenant, dans l'aujourd'hui (ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (Coll. Etudes bibliques), p. 350-351), et jusqu'à l'*eschaton*. En somme, le temps du τέλειον est le « temps de Dieu » (COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, p. 206). Foi, espérance et amour portent en eux, dès maintenant, ce qui paraîtra alors dans le face-à-face. Pour des explications plus approfondies, je renvoie le lecteur en partie II de ce mémoire.

## Conclusion

Dans cette première partie du mémoire, j'ai tenté de répondre principalement à deux questions concernant 1 Co 13. La première concernait la place qu'occupe ce chapitre dans l'épître. La seconde visait à examiner la cohérence de l'ensemble du chapitre et proposer le « découpage » qui permette de mettre au mieux en valeur le message paulinien.

Pour réaliser cet objectif, j'ai méthodiquement étudié cinq auteurs choisis. Les trois premiers sont plutôt des commentateurs, tandis que les deux derniers, C. Focant et C. Jacon, ont abordé le texte à la lumière de l'analyse rhétorique et de la sémiotique. A leur suite, dans un dernier point, j'ai tenté de résumer l'essentiel de leurs thèses et de me prononcer, modestement certes, sur ces deux grandes questions. Pour ce faire, je me suis aussi appuyé sur les travaux d'autres commentateurs et exégètes récents, sans lien direct nécessaire avec les cinq auteurs choisis.

Concernant la place de 1 Co 13, la critique externe ne permettait pas de la remettre en doute à cet endroit de la lettre. L'interrogation a alors été reportée sur la critique interne : j'ai montré tout d'abord que les thèmes abordés au début du chapitre 13 étaient déjà bien présents dans l'épître et plus particulièrement dans les chapitres 12 et 14, formant l'environnement immédiat de notre passage. D'autre part, j'ai aussi souligné le fait qu'introduire un thème nouveau dans l'argumentation n'obligeait nullement à penser que ce dernier provienne d'un remaniement textuel ou d'un ajout tardif<sup>1</sup>. Enfin, l'analyse rhétorique proposée par C. Focant et C. Jacon m'a permis de comprendre que ce chapitre constituait une *digressio* dans l'argumentation paulinienne, un éloge, élargissant la perspective en vue de faire passer une idée plus facilement, ici la hiérarchie des charismes. Toutefois, plus encore que de régler un problème pratique par son autorité d'Apôtre ou de convaincre par un discours rhétorique péremptoire, je pense que Paul a essayé d'ouvrir les cœurs des Corinthiens à une autre réalité que celle des charismes pneumatiques qui passent et des jalousies y associées : cette réalité nouvelle est celle de l'amour. Selon moi, 1 Co 13 fait donc partie intégrante de l'argumentation paulinienne, visant à établir des priorités en communauté et dans la vie en général.

Cette cohérence d'ensemble du chapitre se mesure encore mieux en regard de 1 Co 12,31 (qui envisage un chemin qui surpasse) et de 1 Co 14,1 (qui invite à poursuivre ce chemin). 1 Co 13 présente ce chemin où l'amour dépasse les charismes, leur donne sens et profondeur.

Concernant la division en séquences du chapitre 13, j'ai suivi l'opinion majoritaire, qui en propose trois. La première (v.1-3) insiste sur la nécessité de l'amour. Sans lui, même les sujets (virtuels) porteurs des dons – s'agit-il des plus grands – sont réduits au néant sur les plans de l'avoir, de l'être et du faire. Ce qu'est cet amour nécessaire est précisé sur le plan réel dans une seconde séquence (v.4-8a). L'amour y est décrit dans des relations humaines, bien qu'il s'agisse peut-être d'une qualité divine. Enfin, j'ai retenu l'hypothèse selon laquelle, dans une dernière séquence (v.8b-13), l'opposition maintenant-alors est le cœur de l'argumentation paulinienne. Paul élargirait la perspective des Corinthiens, situant leur querelle au sujet des dons face à une autre perspective : celle du *τέλειον*. J'ai émis l'idée que Paul, sans ironie mais avec une gravité insistante, engageait par là ses contemporains à vivre dès ici-bas des réalités qui ont dès maintenant une valeur d'éternité plutôt que de se disputer au sujet de ce qui sera aboli.

---

<sup>1</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 34-36, notes 42-43, 45. Kieffer relève de nombreuses références de textes juifs et grecs qui ont été perçus par certains comme des modèles pour 1 Co 13, sans convaincre.

## **Partie II : Analyse philologique de 1 Co 13,1-13**

### **Introduction**

Dans une première partie, à l'écoute de commentateurs et d'exégètes de renom, j'ai tenté d'une part de trancher la question de la place du chapitre 13 dans la première lettre aux Corinthiens et plus précisément dans l'argumentation paulinienne développée aux chapitres 12 à 14, et, d'autre part, de dégager la structure du chapitre en le divisant en séquences.

Je voudrais à présent, dans une deuxième partie, procéder à une étude philologique détaillée du chapitre 13.

En progressant verset par verset, j'utiliserai la méthode suivante : j'exposerai tout d'abord le texte grec retenu pour l'étude et une première possibilité de traduction. Je proposerai ensuite systématiquement une analyse philologique du verset, mot après mot. Enfin, différents compléments d'analyse suivront.

Ces compléments d'analyse se distinguent du commentaire *stricto sensu*, en ce sens qu'ils constituent un effort d'analyse visant à approfondir plus longuement un point de grammaire, une question de critique textuelle ou autre.

Pour ce faire, je m'appuierai entre autres sur les apports du cours de grec biblique<sup>1</sup> en ce qui concerne la proposition de traduction et certains points de syntaxe ou de grammaire. Le cours de critique textuelle des textes bibliques<sup>2</sup> sera également précieux pour des questions plus spécifiques, notamment concernant le verset 3. J'essaierai aussi d'apporter un commentaire personnel en faisant état des grandes interrogations qui existent au sujet de certains versets.

Enfin, en complément de l'avis personnel donné en première partie de ce mémoire, j'aurai déjà l'occasion, lors de l'analyse de certains versets, en particulier les versets 4 et 13, de dire un mot concernant l'ἀγάπη qui constitue le terme clé de ce travail et qui sera approfondi dans la dernière partie.

Commençons dès à présent par le premier verset du chapitre 13...

---

<sup>1</sup> AUWERS, J.-M., *Notes de cours de grec biblique* (UCL), Louvain-la-Neuve, 2006-2007, pro manuscripto.

<sup>2</sup> GRYSOON, R., *Notes de cours de critique textuelle des textes bibliques* (UCL), Louvain-la-Neuve, 2007-2008, pro manuscripto.

## Verset 1

### 1. Texte grec retenu pour l'étude

**1 Corinthiens 13:1** Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.

### 2. Proposition de traduction

**1 Corinthiens 13:1** A supposer que je parle les langues des hommes et des anges, mais que je n'aie pas d'amour, je suis devenu un bronze résonnant ou une cymbale retentissante.

### 3. Analyse du texte grec

Ἐὰν                    ἐάν, vient de εἰ + ἄν: conjonction de subordination introduisant ici une conditionnelle éventuelle.

Si, quand, à supposer que

ταῖς γλώσσαις

Datif féminin pluriel de γλῶσσα, ης, ἡ : la langue.

Les langues

τῶν ἀνθρώπων

Génitif masculin pluriel de ἄνθρωπος, ου, ὁ : l'homme.

Des hommes

λαλῶ

Première personne du singulier du subjonctif présent actif de λαλέω : parler.

Je parle

καὶ τῶν ἀγγέλων

καί : conjonction de coordination : et, mais.

Génitif masculin pluriel de ἄγγελος, ου, ὁ : l'ange, le messager.

Et des anges

ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω

Accusatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour, la charité.

δέ : particule adversative : mais, et.

μὴ : particule de négation : ne pas.

ἔχω : première personne du singulier du subjonctif présent actif de ἔχω : avoir.

Mais si je n'ai pas d'amour

γέγονα

Première personne du singulier de l'indicatif parfait actif de γίνομαι : devenir.

Il s'agit ici d'un parfait résultatif (passer à l'état de).

Je suis devenu

χαλκὸς ἤχων

Nominatif masculin singulier de χαλκός, οῦ, ὁ : ici du bronze plutôt que de la monnaie.

Participe présent actif au nominatif masculin singulier de ἠχέω : résonner.

Un bronze résonnant

ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον

ἢ : conjonction de coordination : ou.

Nominatif neutre singulier de κύμβαλον, ου, τό : la cymbale.

Participe présent actif au nominatif neutre singulier de ἀλαλάζω : pousser un cri de guerre en allant à l'ennemi, ici retentissant.

Ou une cymbale retentissante

## **4. Compléments d'analyse**

### **1. Concernant ἐάν**

Wallace parle de conditionnelle de troisième classe en ce qui concerne le premier verset de ce chapitre 13. Cela signifie qu'il y a une large variété de nuances dans la protase, « de l'hypothétique au probable »<sup>1</sup>. Concrètement, la particule ἐάν suivie d'un subjonctif en protase donne à la condition un sens contingent. La condition est incertaine même si elle reste toujours probable. C'est là un cas courant des conditionnelles du Nouveau Testament. A la différence du grec classique, l'apodose peut alors être conjuguée à n'importe « quel temps ou mode »<sup>2</sup>. Notons encore que le subjonctif de ἔχω suppose « qu'on ne possède pas la chose »<sup>3</sup>. Porter confirme cela également<sup>4</sup>.

### **2. Concernant le fait de parler les langues des hommes et des anges**

Deux sens peuvent être retenus : parler et prononcer des sons inarticulés. Il pourrait alors s'agir « d'être polyglotte au plus haut point » (s'exprimer dans des langues étrangères et même angéliques) ou encore de la glossolalie<sup>5</sup> (prononcer des mots mystérieux qui demandent à être décodés). 1 Co 12,10 nous incite à opter pour cette dernière proposition<sup>6</sup>.

Notons aussi que 1 Co 14,18 s'accorde avec 1 Co 12,10 dans le sens où ce passage fait référence au fait que Paul parle en langues (entendre glossolalie). Toutefois, Paul relativise le don au verset suivant (v.19), lui préférant une parole intelligible utile à l'assemblée.

---

<sup>1</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics : an exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996, p. 663.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 696-698.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>4</sup> PORTER, S., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, New York, Peter Lang, 2003, p. 311.

<sup>5</sup> STAGG, F., HINSON, E., *Glossolalia. Tongue Speaking in Biblical, Historical, and Psychological Perspective*, Nashville, Abingdon Press, 1967, p.34-44. Ces auteurs constatent que la glossolalie est traitée comme un problème en 1 Co 12-14, bien que le thème central est celui des dons de l'Esprit. Le but de Paul n'est pourtant pas de bannir la glossolalie, qui disparaîtra plus tard (1 Co 13,8). D'ailleurs, Paul parle lui-même en langues. En 1 Co 14, Paul évoque la supériorité de la prophétie (qui édifie, est utile à l'assemblée, est intelligible, peut amener le païen à la foi) sur la glossolalie. Si le problème de la glossolalie surgit à Corinthe et non dans d'autres églises, ce serait peut-être en raison du fait que des cultes païens auraient connu des pratiques extatiques similaires. Cette hypothèse reste tout de même incertaine. Stagg et Hinson ajoutent encore qu'il n'est jamais fait état d'une expérience de glossolalie dans le chef de Jésus. Jn 11,33 a parfois été interprété à tort dans le sens d'une possible glossolalie.

<sup>6</sup> OSTY, E., *Les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1953, p. 55, note c. Osty opte pour la glossolalie qui correspond au « don de louer Dieu en proférant, sous l'action de L'Esprit Saint et dans un état plus ou moins extatique, des sons inintelligibles. C'est ce que Paul appelle "parler en langues" (1 Co 14,6) ou "parler en langue" (1 Co 14,13) ».

STAGG, F., HINSON, E., *Glossolalia. Tongue Speaking in Biblical, Historical, and Psychological Perspective*, p. 41, précisent qu'il ne s'agit donc pas ici d'un don semblable à celui que nous a rapporté Luc dans le récit de la Pentecôte.

Par ailleurs, Wallace relève que saint Paul ne pouvait pas parler la langue des anges<sup>1</sup>, ce qui ne conforte pas ceux qui voyaient dans cette dernière la glossolalie. Pour lui, il s'agirait ici davantage d'argumenter en passant du réel (langues des hommes) à l'hypothétique (langues des anges). Ce processus de passage du réel à l'hypothétique est renforcé par l'emploi du subjonctif<sup>2</sup>.

### **3. Concernant la construction de la phrase**

Moulton fait remarquer que Paul bouleverse l'ordre habituel<sup>3</sup> des mots au verset 1. Selon lui, la primauté du verbe dans la phrase est un sémitisme relativement sûr, spécialement quand elle se produit en série. Paul utilise souvent ce procédé, alors que ses contemporains (non bibliques) ne le font pas. En effet, ces derniers préfèrent donner au verbe une position plutôt centrale dans la phrase, après le sujet, ce que Paul ne fait que rarement. La langue utilisée couramment par Paul a parfois été qualifiée de « grec hellénistique non littéraire »<sup>4</sup>.

### **4. Pour aller plus loin**

Les trois premiers versets rappellent les dons évoqués au chapitre 12. Paul voudrait démontrer combien ils sont inutiles en regard de l'ἀγάπη<sup>5</sup>. Habités par l'amour, tous ces dons prennent sens.

---

<sup>1</sup> En sens contraire, lire DUNN, J., *The Theology of Paul the Apostle*, London, T&T Clark, 1998, p. 556, note 132. Ce dernier émet l'idée selon laquelle quelqu'un « d'inspiré pouvait parler dans la langue des anges. Cette idée était familière dans la littérature juive ». Il donne plusieurs références à ce sujet.

<sup>2</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics*, p. 471. Lire aussi THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 1032.

<sup>3</sup> MOULTON, J., *A grammar of the New Testament Greek*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1976, p. 94-95. Lire aussi GREEN, S., *Handbook to the Grammar of the greek Testament*, London, The religious Tract Society, 1904, p. 350-351. Green remarque que les constructions de phrases qui "violent" manifestement les règles habituelles de la langue peuvent généralement aussi suggérer une emphase particulière. Il cite 1 Co 13,1 à cet effet, au sujet des langues (à entendre comme « même celles des anges »).

KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 46, note 62 développe la même idée.

<sup>4</sup> PORTER, S., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, p. 153-154.

<sup>5</sup> LIDDELL, H., SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1948, p. 6b. Ils relèvent les différents usages du terme en grec (aimer son époux/se, aimer Dieu, Dieu qui aime l'homme,...). Ils lient 1 Co 13 et l'agapè à ce qu'on pourrait traduire par « amour/charité fraternelle ». Notre étude sera détaillée plus loin, particulièrement en partie III de ce mémoire.

MOULTON, J., MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton limited, 1972, p. 2, constatent que le terme agapè est très rare dans la littérature grecque, en dehors du NT. Dans la LXX, c'est plutôt le verbe (agapaō) qui est usité. Dans le même sens, lire aussi THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1033. L'agapè aurait donc une connotation chrétienne particulière puisque c'est dans la « chrétienté » qu'il trouve son usage et aussi un peu son sens. Tout en nuances, KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 48-49, à partir du même constat, pense « qu'il est douteux que les chrétiens aient créé une "langue spéciale" pour exprimer leur message ». Si Jésus lie les commandements d'aimer Dieu et son prochain, c'est parce que le terme « aimer » peut s'entendre pour l'un et pour l'autre, sans distinction. En outre, Kieffer (p. 50, n. 71) note que Paul lui-même utilise d'ailleurs indifféremment le verbe pour l'homme et pour Dieu en 1 Th 3,6.12 ; 5,8.13.

La rhétorique de Paul au v.1 vise à mettre en lumière le charisme des langues (dont il était déjà question en 1 Co 12,10.28.30), puis à en discuter la pertinence au travers du prisme de l'amour qui en habite la pratique ou non.

Paul ne viserait pas ici à fustiger les Corinthiens disposant du don de glossolalie (il dit en faire lui-même l'expérience – 1 Co 14,18), mais plutôt à envisager une autre manière de vivre le don. Il veut modifier les pratiques sans écraser de reproches les Corinthiens. A cet effet, il s'exprime à la première personne du singulier, il s'associe à la recherche pour leur « montrer » une voie meilleure (1 Co 12,31). Il n'est pas seulement le « maître », mais s'inclut lui-même dans un « chemin existentiel »<sup>1</sup>, exemple pour toute la communauté, plutôt que de discourir sur l'amour en général, ce qui serait nettement moins convaincant ou mobilisant.

Notons que la manière de s'exprimer de Paul présuppose l'existence possible de dons sans amour, même si ces derniers ne prennent pleinement sens qu'à travers l'ἀγάπη qui les habite. L'absence d'amour n'invalide pas le don, mais touche le plus intime (son être même) de la personne qui agit sans amour. L'amour n'est pas tant un don de plus qu'une attitude à pratiquer.

Selon certains exégètes, Paul, en séparant les langues des hommes de celles des anges par le verbe, exagère son propos plus qu'il ne fait référence à la glossolalie<sup>2</sup>. Il reprendra cette exagération au verset suivant pour évoquer la prophétie et la connaissance de tous les mystères. Le but serait de présenter deux éléments distincts, dont le second est hyperbole du premier.

D'autres ne partagent pas cet avis. Paul n'exagérerait en rien. S'il a connu une extase en 2 Co 12,1-4 (« un homme enlevé jusqu'au troisième ciel » - « il a entendu des paroles ineffables »), il est alors possible que « parler la langue des anges » ne soit pas seulement une hyperbole, mais corresponde à une réalité. De même, la « foi capable de déplacer des montagnes » doit pouvoir correspondre à une certaine réalité. Le même raisonnement est applicable pour le fait de « donner son corps ». Le second élément ne serait plus alors une hyperbole décrivant une impossibilité, mais plutôt une probabilité réelle d'un « potentiel de plus grande gloire pour l'individu »<sup>3</sup>. Quoi qu'il en soit, il convient de voir qu'il est important pour Paul de citer les dons qui ont causé des tensions dans la communauté de Corinthe et d'en montrer la vanité si l'amour est absent.

Ainsi, parler en langues sans amour m'a fait devenir (γέγονα) quelqu'un que je ne devrais pas être, un bronze retentissant<sup>4</sup>. En fait, χαλκός ἤχων semble difficile à préciser. En Lc 21,25, ce verbe désigne le « rugissement de la mer »<sup>5</sup> et est utilisé dans un contexte où le

---

<sup>1</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003, p. 609.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>4</sup> BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, p. 1128b. Selon eux, Corinthe serait réputée pour ses objets de bronze. Lire aussi dans le même sens WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 267, note 17. Witherington fait état de vases ou d'autres ustensiles de bronze à Corinthe qui auraient pu servir à produire des sons, voire à constituer de réels instruments de musique. En sens contraire, lire MURPHY-O'CONNOR, J., *Corinthian Bronze*, dans R.B. 90 (1983), p. 71-91. Murphy-O'Connor souligne qu'aucun texte grec ancien ne fait usage du terme χαλκός pour désigner un instrument de musique.

<sup>5</sup> C'est ce qu'on appelle en physique acoustique un « bruit blanc », c'est-à-dire un son qui contient une plage de fréquences très large. Au contraire, le son musical est la plupart du temps beaucoup plus défini, c'est-à-dire limité en termes de fréquences (hauteurs de sons).

bruit provoque l'effroi. Différents auteurs pensent qu'il y avait là un lien avec les cultes païens<sup>1</sup>. Résonner comme un bronze signifierait alors « devenir païen ». D'autres encore ont lié le verbe à l'écho produit dans les théâtres et amphithéâtres. Notons également la différence de son entre un bronze au son grave et une cymbale au son plus aigu, instrument de musique cette fois. Le bronze retentirait comme une cymbale, formant avec cette dernière une cacophonie, un bruit désagréable.

Toutefois, la cymbale de l'époque n'était pas celle d'aujourd'hui. Il convient peut-être d'interpréter le ἤ comme une conjonction de coordination à valeur comparative plus que disjonctive. La cymbale aurait depuis longtemps accompagné les cultes (Ps 150,5) et les réjouissances, dans le monde antique comme dans la Bible (LXX). La cymbale avait alors une connotation positive, festive, appuyant la thèse qu'il convient d'entendre 1 Co 13,1 comme suit : « A supposer que je parle les langues des hommes et des anges, mais que je n'aie pas d'amour, je suis devenu un bronze résonnant *plutôt qu'une cymbale retentissante* ». Dans cette hypothèse, la différence ne tiendrait pas d'abord aux corps résonnants, mais à l'intention de celui qui les frappe. Remarquons enfin que les v.2 et 3 se terminent négativement (rien). Pourquoi dès lors la cymbale retentissante serait positive ici ? Cette hypothèse semble à écarter ; Saint Paul a sans doute ajouté la cymbale pour renforcer son propos par rapport au bronze.

Il est en définitive très délicat de comprendre avec certitude ce que Paul a voulu dire exactement. Je retiendrai l'option suivante : bronze et cymbale ensemble font du bruit plus que de la musique<sup>2</sup>. L'un d'eux n'est même pas un instrument de musique comme tel<sup>3</sup>. Les chrétiens bénéficiant du don de la glossolalie ne font rien d'autre que du bruit si l'amour est absent de l'exercice du don, de même que les sons émis par un instrument ne sont que du bruit s'ils sont produits sans intention musicale<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, p. 117. Dans le même sens, lire FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1624a. ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (Coll. Etudes bibliques), p. 343. KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 45. MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 26.

WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 367, note 18 fait aussi allusion aux pratiques similaires dans les cultes païens de Cybèle et de Dionisos, auxquels les Corinthiens auraient pu participer dans un proche passé. Paul insinuerait que « les langues ne valent pas mieux que l'adoration païenne ». Dans le même ordre d'idée, lire aussi ADEYEMO, T. (dir.), *Commentaire biblique contemporain*, Beaubourg, Editions Farel, 2008, p. 1502a.

<sup>2</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, dans *Sémiotique et Bible* 109 (2003), p. 29. « La privation de la charité aboutit, malgré la multiplication des langues et l'augmentation du volume sonore, à cette conséquence décevante que le "je" qui parle (Ialô) revient à la position du non-parlant (alalazon). Il n'y a plus d'articulation signifiante. Ne restent que des sons assourdissants ».

<sup>3</sup> La cymbale, pour festive qu'elle soit lorsqu'elle est employée pour la louange (Ps 150), si elle est frappée hors contexte et sans intention « bonne », peut évoquer quelque chose d'un « cri de guerre en allant à l'ennemi » (ἀλαλάζω). Peut-être est-il utile de tenter une différenciation succincte de la musique et du bruit. N. Rimski-Korsakov écrivait ceci en 1908 : « *In the orchestra there is no such thing as ugly quality of tone* » (Rimsky-Korsakov, N., *Principles of orchestration*, New York, Dover Publications Inc., 1964, p. 3). Ici aussi, l'ἀγάπη peut définir la musique et la distinguer du bruit. Lire aussi MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 117.

<sup>4</sup> Le « Testament d'Heiligenstadt », de Beethoven, cité ici à titre d'exemple, représente un magnifique témoignage du parallèle que l'on peut établir entre l'agapè comme préalable à l'exercice des charismes et l'amour universel de même nature qui sous-tendait la création musicale telle qu'il l'envisageait : « Dès l'enfance, mon coeur, mon esprit inclinaient à ce sentiment délicat: la bienveillance. (...) C'est l'art, et lui seul, qui m'a retenu. Ah, il me paraissait impossible de quitter ce monde avant d'avoir donné tout ce que je sentais germer en moi. (...) Divinité, tu vois d'en haut le fond de mon coeur, tu le connais; tu sais bien que l'amour de l'humanité, le désir de faire le bien l'habitent. »

## Verset 2

### 1. Texte grec retenu pour l'étude

**1 Corinthiens 13:2** καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.

### 2. Proposition de traduction

**1 Corinthiens 13:2** A supposer que j'aie un don de prophétie et que je connaisse tous les mystères et tout ce qu'il y a à connaître, et à supposer que j'aie toute la foi jusqu'à déplacer des montagnes, mais que je n'aie pas d'amour, je ne suis rien.

### 3. Analyse du texte grec

καὶ ἐὰν ἔχω	καί : conjonction de coordination : et, mais. ἐὰν, vient de εἰ + ἄν : conjonction de subordination introduisant ici une conditionnelle éventuelle : si, quand, à supposer que. ἔχω : première personne du singulier du subjonctif présent actif de ἔχω : avoir. <u>A supposer que j'aie</u>
προφητείαν	Accusatif féminin singulier de προφητεία, ας, ἡ. προφητεία désigne l'action de prophétiser, le don de prophétie (Ap 19,10) ou la capacité de parler en prophète (1 Co 12,10), ou encore la prophétie concrète. <u>Un don de prophétie</u>
καὶ εἰδῶ	καί : conjonction de coordination : et, mais. Première personne du singulier du subjonctif parfait actif de οἶδα : savoir, connaître. <u>Et que je connaisse</u>
τὰ μυστήρια πάντα	Accusatif neutre pluriel de μυστήριον, ου, τό : le mystère (de Dieu en 1 Co 14,2). Accusatif neutre pluriel de l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός : tout. <u>Tous les mystères</u>
καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν	καί : conjonction de coordination : et, mais. Accusatif féminin singulier de l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός : tout. Accusatif féminin singulier de l'article défini ὁ, ἡ, τό : le, la. Accusatif féminin singulier de γνῶσις, εως, ἡ : ici, l'objet d'une connaissance car on ne connaît pas la connaissance. <u>Et tout ce qu'il y a à connaître</u>
καὶ ἐὰν ἔχω	καί : conjonction de coordination : et, mais. ἐὰν, vient de εἰ + ἄν : conjonction de subordination introduisant ici une conditionnelle éventuelle : si, quand, à supposer que. ἔχω : première personne du singulier du subjonctif présent actif de ἔχω : avoir. <u>Et à supposer que j'aie</u>
πᾶσαν τὴν πίστιν	Accusatif féminin singulier de l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός : tout. Accusatif féminin singulier de πίστις, εως, ἡ. <u>Toute la foi</u>

ὥστε ὄρη μεθιστάναι

ὥστε : conjonction de subordination : de sorte que, jusque.

Accusatif neutre pluriel du nom ὄρος, οὐς, τό : la montagne, la colline.

Infinitif présent actif de μεθίστημι : déplacer, retourner.

Jusqu'à déplacer des montagnes

ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω

Accusatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour, la charité.

δέ : conjonction de coordination : mais (sens adversatif), et.

μὴ : particule de négation : ne pas.

ἔχω : première personne du singulier du subjonctif présent actif de ἔχω : avoir.

Mais si je n'ai pas d'amour

οὐθέν εἰμι

Nominatif neutre singulier du pronom indéfini οὐδεὶς, οὐδεμία, οὐδέν : rien, personne<sup>1</sup>.

Première personne du singulier de l'indicatif présent actif de εἰμί : être, exister.

Je ne suis rien

## **4. Compléments d'analyse**

### **1. Concernant la grammaire**

#### 1.1. καὶ εἰδῶ

Porter souligne la difficulté de comprendre l'usage du subjonctif parfait au milieu de subjonctifs présents et de quelques subjonctifs aoristes<sup>2</sup>. Cela semble a priori « aberrant »<sup>3</sup> d'utiliser le parfait au mode subjonctif pour exprimer une conditionnelle avec le verbe οἶδα. Blass et Debrunner parlent « d'erreur »<sup>4</sup> pour 1 Co 13,2. Fanning constate que le parfait est rare aux modes autres que l'indicatif, n'apparaissant que « 46 fois à l'infinitif, seulement en forme périphrastique au subjonctif »<sup>5</sup>. En revanche, ce n'est pas le cas du subjonctif parfait de οἶδα, qui compte 10 occurrences dans le Nouveau Testament. Notons qu'il n'y a pas d'optatif parfait dans le Nouveau Testament. Si le parfait est utilisé, c'est habituellement pour marquer un état ou une condition résultant d'un état antérieur, ce qui n'est pas le cas pour le verbe οἶδα, le parfait traduisant seulement ici une « signification d'état »<sup>6</sup>.

#### 1.2. ὥστε ὄρη μεθιστάναι

Wallace évoque ici un « infinitif de résultat »<sup>7</sup> très proche de sens et de construction de l'infinitif de but. Cependant, cet infinitif indique non pas un but mais un résultat produit. 1 Co 13,2 appartient, selon lui, à cette catégorie particulière de l'infinitif. Toutefois, il souligne que le résultat en 1 Co 13,2 n'est pas chronologiquement conséquent au fait que Paul ait la foi.

<sup>1</sup> A propos de οὐδεὶς, οὐδεμία, οὐδέν, se référer aux remarques formulées au verset suivant, page 54 (1 Co 13,3).

<sup>2</sup> PORTER, S., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, p. 362.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 302-303.

<sup>4</sup> BLASS, F., DEBRUNNER, A., *A greek grammar of the New Testament and other early literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, p. 189b.

<sup>5</sup> FANNING, B., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 396.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 396. Par ailleurs, je pense que si on tenait compte de la nuance du subjonctif parfait, on pourrait aussi traduire par : « et que je connusse tous les mystères », c'est-à-dire depuis toujours, comme Dieu.

<sup>7</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics*, p. 692-694.

Pour ce cas particulier, Wallace parle d'un infinitif « d'implication »<sup>1</sup>, comme « sous-catégorie »<sup>2</sup> de l'infinitif de résultat.

## 2. Concernant la critique textuelle

Le verset 2 est peu concerné par les variantes. Une seule est reprise dans l'apparat critique de Nestle - Aland<sup>3</sup>. Elle concerne μεθιστάναι (infinitif présent actif de μεθίστημι) qui existe dans certains manuscrits sous la forme μεθιστάνειν (infinitif présent actif de μεθιστάνω).

### 2.1. Position du problème

a. Les témoins<sup>4</sup> de la variante μεθιστάνειν sont les suivants : A C Ψ 1881 Byz

A : Codex Alexandrinus (V<sup>ème</sup> siècle). Son format est un peu plus petit que B mais plus complet aussi. L'apocalypse y est bien conservée et suivie de 1 et 2 Cl.

C : Codex Ephremi rescriptus (V<sup>ème</sup> siècle). Ce manuscrit est devenu palimpseste au XII<sup>ème</sup> siècle. Postérieur à B, il est contemporain de A. Très mutilé, il conserve près de la moitié du NT, mais seulement 64 feuillets de l'AT.

Ψ : Codex Athos Laurae datant des VIII - IX<sup>èmes</sup> siècles.

1881 : il s'agit d'un minuscule daté du XIV<sup>ème</sup> siècle.

Byz : il s'agit de la vulgate byzantine (à peu près 95% des minuscules).

b. Les témoins de la variante du texte retenu pour l'étude sont : ϣ<sup>46</sup> **Σ**<sup>1</sup> B D F G 048. 33. 81. 104. 326. 1175. 1241<sup>s</sup>. 1739 *pc* (**Σ**\* : h.t.) ; Cl

ϣ<sup>46</sup> : Papyrus Chester Beatty 2, datant d'environ 200 PC. C'est un grand témoin des épîtres pauliniennes. 1 Corinthiens y est complète.

**Σ**<sup>1</sup> : Codex Sinaiticus découvert au monastère sainte Catherine au Sinai. La majeure partie de l'AT est perdue mais le NT est presque complet. Il contient aussi Barnabé et le Pasteur d'Herma. Daté du IV<sup>ème</sup> siècle, il a reçu des corrections aux VI et VII<sup>èmes</sup> siècles. L'exposant (1) marque le correcteur.

B : Codex Vaticanus daté de la première moitié du IV<sup>ème</sup> siècle. Il contient le texte égyptien proche des papyri égyptiens du III<sup>ème</sup> siècle.

D : Codex Claromontanus daté du VI<sup>ème</sup> siècle. Acheté par Théodore de Bèze au monastère de Clermont, il contient un texte bilingue grec – latin, probablement destiné à l'étude.

F : Codex Augiensis daté du IX<sup>ème</sup> siècle. Texte dépendant de D.

G : Codex Baernerianus en provenance de l'abbaye de Saint Gall et daté du IX<sup>ème</sup> siècle. Texte dépendant de D.

048 : manuscrit daté du V<sup>ème</sup> siècle. Mutilé, il contient les Actes des apôtres et les lettres du NT. Le chapitre 13 de la première aux Corinthiens y est complet.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 694.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 694.

<sup>3</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, 17<sup>ème</sup> édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, p. 463.

<sup>4</sup> Je me limiterai toujours aux références pertinentes relevées par Nestle et Aland dans l'ouvrage mentionné ci-dessus en note 3. Les données concernant les manuscrits qui sont mentionnées pour le commentaire de ce verset ne le seront plus par la suite.

33 : minuscule du IX<sup>ème</sup> siècle contenant les évangiles, les Actes et Paul. Témoin du texte égyptien.

81 : minuscule du XI<sup>ème</sup> siècle contenant les Actes et Paul. Témoin du texte égyptien.

104 : minuscule daté de 1087 contenant les Actes, Paul et l'Apocalypse.

326 : minuscule du X<sup>ème</sup> siècle contenant les Actes et Paul.

1175 : minuscule du X<sup>ème</sup> siècle en provenance de Patmos contenant les Actes et une partie de Paul.

1241<sup>s</sup> : minuscule daté du XII<sup>ème</sup> siècle, en provenance du monastère sainte Catherine au Sinai. Il contient les évangiles, les Actes et Paul. L'exposant signale qu'il s'agit de la version du manuscrit 1241 avec son supplément tardif.

1739 *pc* : minuscule du X<sup>ème</sup> siècle contenant les Actes et Paul. Il aurait été copié à partir d'un oncial daté peut-être du IV<sup>ème</sup> siècle et contenant un texte proche de celui d'Origène. *pc* signifie quelques autres manuscrits.

(**N**\* : h.t.) : Codex Sinaïticus avant corrections. Les parenthèses signifient qu'il y a peu de divergence. « h.t. » signale un problème d'omission par « homoioteleuton », fin de mot ou de phrase identique qui a provoqué par exemple un saut de la part du copiste, et donc une omission.

Cl : Clément d'Alexandrie (150-215).

## 2.2. Se situer par rapport aux différentes leçons

D'un point de vue de la critique externe, on constate d'emblée que les occurrences de *μεθιστάναι* retenues par Nestle et Aland sont plus nombreuses et plus variées quant à l'origine que celles de *μεθιστάνειν*. Par ailleurs, même si *μεθιστάνειν* est présent dans des manuscrits anciens, c'est également le cas pour *μεθιστάναι*.

Le grec de la koinè est marqué par la disparition progressive des verbes en -μι. Ainsi, *μεθίστημι* et *μεθιστάνω* ont pu coexister durant toute une période, surtout dans les milieux dont la langue maternelle n'était pas le grec. Par après, certains correcteurs des manuscrits ont voulu rétablir un grec plus « rigoureux », notamment en balayant toute une série de sémitismes. Toutefois, les deux variantes nous sont parvenues à ce jour. A l'origine, il pourrait s'agir d'une erreur de copistes.

Quoi qu'il en soit, en l'absence de toute certitude, la critique externe nous pousse à penser que *μεθιστάναι* est plus ancien que *μεθιστάνειν*.

## 2.3. Note complémentaire

Nous assistons ici à un cas exemplaire du « déclin graduel des verbes en -μι »<sup>1</sup>, aujourd'hui disparus (en grec moderne). Il y a eu une « transition vers la conjugaison en -ω »<sup>2</sup>, de sorte que ces verbes aient pu être employés sous leurs deux formes durant cette transition. Blass et Debrunner citent 1 Co 13,2 pour illustrer<sup>3</sup> cette évolution de la langue.

<sup>1</sup> BLASS, F., DEBRUNNER, A., *A greek grammar of the New Testament and other early literature*, p. 46.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 46b.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 46b-47a.

#### 4. Argumentation

Avec la prophétie, la connaissance et la foi<sup>1</sup>, 1 Co 13,2 traite de charismes d'un plus haut degré<sup>2</sup> que celui des langues (v.1), du moins selon la « hiérarchie » proposée par Paul en 1 Co 12,28. Il y a une progressivité<sup>3</sup>.

Je reprends ici très brièvement une des remarques déjà formulées pour le verset premier de ce chapitre 13. Paul argumenterait en passant du réel à l'hypothétique. En effet, si saint Paul bénéficiait du don de prophétie (réel), il est en revanche peu probable qu'il connût tous les mystères<sup>4</sup> de Dieu et tout ce qu'il y a à connaître (hypothétique), « sinon il serait omniscient »<sup>5</sup>. Il n'est même pas certain que la prophétie était comprise de la même manière par Paul et par ses contemporains à Corinthe<sup>6</sup>. Il est d'ailleurs probable que Paul en eût une compréhension « biblique » et la perçût comme une prédication inspirée s'inscrivant dans l'histoire du salut. Les Corinthiens, quant à eux, la réduisaient peut-être à son seul aspect de prédiction du futur<sup>7</sup>.

Garland penche aussi pour attribuer à ce passage le caractère de l'hyperbole. Si Paul dit connaître tous les mystères (de Dieu), c'est par exagération rhétorique. Au verset 9 du même chapitre, il rappellera d'ailleurs qu'on ne connaît pas tout, mais seulement « en partie ». De même pour la foi qui déplace les montagnes<sup>8</sup>. Cette hyperbole revêt un caractère « proverbial » dans la littérature rabbinique<sup>9</sup>. Ce serait là un idiome qui consiste à penser possible ce qui est a priori impossible. Le but de Paul dans ce verset est de signifier que, même dans le cas de telles éventualités (tout connaître ou avoir toute la foi), l'absence

---

<sup>1</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 51-52, fait état de la question de savoir si ces trois dons (prophétie, connaissance et foi) doivent être distingués ou si les réalités qu'ils recouvrent se recourent. Selon lui, il s'agit bien de trois dons différents : Paul les cite distinctement en 1 Co 12 ou en 1 Co 13,8 et svts, lorsqu'il évoque leur disparition à venir. Il reste toutefois difficile de délimiter strictement chaque don.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1624a.

<sup>4</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1040, essaie de comprendre ce que Paul entend derrière ce terme de « mystère ». Etablit-il un lien avec les religions à mystère en vogue à son époque? Est-ce une allusion à certaines pratiques gnostiques? Ou encore à la recherche éperdue de connaissance des Grecs?

<sup>5</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics*, p. 471.

<sup>6</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 28-29.

<sup>7</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 493.

<sup>8</sup> BECKER, J., *Paul l'apôtre des nations*, Paris, Cerf, 2008, p. 149. « L'adage sur la foi qui transporte les montagnes (et le lien entre 1 Co 13,2 et Mt 17,20) est si caractéristique que sans doute Paul réélabore ici une tradition propre à Jésus ».

DUNN, J., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 651, note que certains exégètes restent sceptiques à cet égard puisque Paul fait rarement allusion au ministère de Jésus avant sa mort et sa résurrection. En sens contraire, lire MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 117. Ces derniers voient en ce passage un lien évident entre la prédication de Jésus et celle de Paul. Lire aussi ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. 1 Corinthians*, New York, Doubleday & Company inc., 1977, p. 291. Pour ces derniers, cette phrase de Paul est le signe qu'il ne proclame pas seulement la mort et la résurrection de Jésus mais aussi son « enseignement moral ». Plus fort encore, BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, Adam & Charles Black, 1968, p. 301, affirme que Paul utilise « les mots de Jésus ». THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1041, va dans le même sens.

<sup>9</sup> MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 117. Dans le même sens, lire aussi ADEYEMO, T. (dir.), *Commentaire biblique contemporain*, Beaubourg, Editions Farel, 2008, p. 1502b.

d'amour anéantirait la valeur de cette connaissance<sup>1</sup> ou de cette foi. Or, « seul l'amour peut comprendre la sagesse de la croix »<sup>2</sup> et par la suite mener à une foi qui déplace des montagnes. Il est cette dimension qui dépasse et ouvre aux autres, à « une communion d'amour »<sup>3</sup>, sans laquelle je ne suis rien<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> DUNN, J., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 558, note 140. Dunn constate que le thème de la connaissance est omniprésent dans l'épître (1 Co 1,5 ; 8,1.7.10-11 ; 12,8 ; 13,2.8 ; 14,6). Dans le même sens, lire THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1040. Il relève 26 occurrences du terme dans le NT, dont 22 chez Paul. 15 occurrences sont situées en 1 et 2 Corinthiens.

<sup>2</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 613.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 614.

<sup>4</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 29. « L'effacement du sujet supprime toute possibilité d'échange ».

## Verset 3

### 1. Texte grec retenu pour l'étude<sup>1</sup>

**1 Corinthiens 13:3** κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῆσμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.

### 2. Proposition de traduction

**1 Corinthiens 13:3** A supposer que je donne par morceaux tous mes biens et que je livre mon corps afin que je me glorifie, mais (si) je n'ai pas d'amour, je ne suis aidé en rien<sup>2</sup>.

### 3. Analyse du texte grec

κἂν                      Nous trouvons ici la crase καί + ἐάν (vient de εἰ + ἄν).

Et si, quand, à supposer que

ψωμίσω                Première personne du singulier du subjonctif aoriste actif de ψωμίζω

Que je coupe en morceaux, que je donne par morceaux

πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου

πάντα : accusatif neutre pluriel de πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός.

τὰ : article défini, accusatif neutre pluriel de ὁ, ἡ, τό.

ὑπάρχοντά : participe présent actif (acc. n. pl.) de ὑπάρχω : commencer, être à la disposition de, être sous la main. Se construit avec le génitif. Ici les biens, les avoirs.

μου : pronom personnel ἐγώ au génitif singulier.

Tous mes biens

καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου

καὶ ἐὰν : voir plus haut.

παραδῶ : première personne du singulier du subjonctif aoriste actif de παραδίδωμι : livrer, donner entièrement.

τὸ σῶμα (-τος) : le corps (accusatif neutre singulier).

μου : voir plus haut.

Et que je livre mon corps

ἵνα καυχῆσμαι

ἵνα : conjonction de subordination : afin que, pour que,...

καυχῆσμαι : première personne du singulier du subjonctif aoriste moyen de

καυχάομαι : se vanter, se glorifier.

Afin que je me glorifie

ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω

ἡ ἀγάπη (-ς) : l'amour (accusatif féminin singulier).

δέ : conjonction de coordination : mais, et.

μὴ : particule de négation : ne pas.

ἔχω : première personne du singulier du subjonctif présent actif de ἔχω : avoir.

Mais si je n'ai pas d'amour

<sup>1</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, p. 463.

<sup>2</sup> Notons que d'autres traductions sont possibles, ce n'est là qu'une proposition.

οὐδὲν ὠφελοῦμαι

οὐδὲν : pronom indéfini à l'accusatif neutre singulier : rien, personne. Notons que les formes en θ ont prévalu jusque vers 150 AC. A partir de 132 AC, les formes en δ apparaissent et deviennent même largement les plus usitées au premier siècle de notre ère. A la fin du second siècle, les formes en θ ont pratiquement disparu<sup>1</sup>.

ὠφελοῦμαι : première personne du singulier de l'indicatif présent passif de

ὠφελέω : profiter, être aidé.

Je ne suis aidé en rien

#### **4. Concernant le verbe *καυχάομαι* de notre texte étudié**

Le v.3 véhicule l'idée de donner ses biens. Donner aux pauvres n'était pas une idée typiquement grecque ou romaine, mais chrétienne<sup>2</sup>. Il s'agit de tout donner et se donner soi-même : le récit du « jeune homme riche » (Mt 19,16-30) n'est pas loin. Le but de Paul est de rappeler que ce don doit être habité par l'ἀγάπη.

Pour ce v.3, mon commentaire se limitera exclusivement à la question de critique textuelle concernant l'utilisation du verbe *καυχάομαι* ou *καίομαι*.

##### **1. Position du problème**

Sept leçons existent dans les différents manuscrits<sup>3</sup> connus. Ces sept leçons pourraient être ramenées à deux principales, dépendant des verbes *καυχάομαι* et *καίομαι*<sup>4</sup>.

1.1. Les témoins de la variante *καυχήσωμαι* sont :  $\mathfrak{D}^{46}$  **S** A B (048 *καυχήσωμαι*) 33 1739\* *pc* co Orig Didym Hier<sup>mss</sup>

co : l'ensemble des versions coptes.

Orig : Origène (185-250).

Didym : Didyme (313-398).

Hier<sup>mss</sup> : Jérôme (347-420) – certains manuscrits.

---

<sup>1</sup> ABEL, F. M., *Grammaire du Grec biblique suivie d'un choix de papyrus* (coll. Etudes bibliques), Paris, 1927, p. 18-19.

<sup>2</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 614-615.

<sup>3</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50.

<sup>4</sup> CARAGOUNIS, C., *The development of Greek and the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 549-550.

1.2. Les témoins de la variante καθήσονται sont : C D F G L 81 104 630 945 1175 1881\* *al latt sy<sup>hmg</sup> Tert Ambst Hier<sup>mss</sup>*

L : Codex Regius daté du VIII<sup>ème</sup> siècle et contenant les Actes des apôtres, les lettres catholiques et de Paul.

630 : minuscule du XII<sup>ème</sup> siècle contenant les Actes, les épîtres catholiques et de Paul.

945 : minuscule du XI<sup>ème</sup> siècle conservé au Mont Athos et contenant le Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse.

1175 : minuscule du XI<sup>ème</sup> siècle contenant le Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse.

latt : manuscrits latins, l'ensemble de la tradition latine.

sy<sup>hmg</sup> : variante marginale de la version syriaque harkléenne, datée du VII<sup>ème</sup> siècle et contenant un genre d'apparat critique, intéressant par son ancienneté. Il s'agit d'une traduction servile du grec, un peu comme Aquila vis-à-vis de l'hébreu.

Tert : Tertullien (160-225).

Ambst : Ambroise (339-397).

1.3. Les témoins de la variante καθήσονται sont : Ψ 1739<sup>c</sup> 1881<sup>c</sup> Byz

1739<sup>c</sup> : manuscrit déjà cité page 50. Le petit « c » indique qu'il s'agit du 1739 corrigé.

1881<sup>c</sup> : même remarque que pour 1739<sup>c</sup>.

1.4. Les témoins de la variante καυθή sont : 1505 *pc Sy<sup>h</sup>*

1505 : minuscule daté du XII<sup>ème</sup> siècle et contenant les Actes, les épîtres catholiques et de Paul.

sy<sup>h</sup> : version syriaque harkléenne, datée du VI<sup>ème</sup> siècle.

1.5. Le témoin de la variante καθήσονται est : 330\*

330\* : minuscule daté du XII<sup>ème</sup> siècle et contenant les Actes, les épîtres catholiques et de Paul (leçon avant correction).

1.6. Les témoins de la variante καυθήσεται sont : 1877 *Sy<sup>p</sup> Goth Arm Jac-Nis Aphr*

1877 : minuscule daté du XIV<sup>ème</sup> siècle et contenant les Actes, les épîtres catholiques et de Paul. Il provient du Sinaï (monastère sainte Catherine).

Sy<sup>p</sup> : version syriaque, dite la « Peshitta » (simple). Datée du V<sup>ème</sup> siècle, elle a supplanté la vieille syriaque et le diatessaron.

Goth : version gothique du VI<sup>ème</sup> siècle. Il existe 8 manuscrits palimpsestes ou bilingues mais un seul contient 1 Co 13.

Arm : vulgate arménienne, révisée à partir d'un texte palestinien (et pas antiochien ou égyptien) au V<sup>ème</sup> siècle.

Jac-Nis : Jacques de Nisibe (†340).

Aphr : Aphraate (270-345).

1.7. Le témoin de la variante καυθήσεται est : Jn-Damas

Jn-Damas : Jean Damascène (†749).

## **2. Se situer par rapport aux différentes leçons**

Dans un premier temps, je suivrai les pas de Caragounis. Ensuite, je chercherai à le confronter à d'autres spécialistes. Caragounis estime que ces sept leçons peuvent être ramenées à deux leçons significatives, issues des verbes *καίομαι* et *καυχάομαι*.

### **2.1. En faveur de *καυχήσωμαι***

Caragounis relève une attestation ancienne et de valeur importante (P<sup>46</sup>, N, A, B, 33, 1739, Orig., Didym.,...). Toutefois, la tradition reprenant cette leçon n'est pas répandue géographiquement. Il s'agit exclusivement du texte égyptien.

### **2.2. En faveur de *καυθήσομαι***

Nous avons aussi ici une attestation ancienne de manuscrits importants et répandus géographiquement (C, D, F, 81, 1881,...). Notons encore que Tertullien, Aphraate, Ambroise, Jérôme,..., se réfèrent au même verbe, avant le sixième siècle, sous des formes variées (*καυθήσομαι*, *καυθήσωμαι*, *καυθήσεται*, *καθήσωμαι*, *καυθή*). Tous ces manuscrits n'ont pu être changés par après. Il est plus probable que 1 Co 13,3, avec le verbe *καίομαι*, ait circulé dès le milieu du II<sup>ème</sup> siècle.

En outre, le fait que l'Occident, l'Afrique du Nord, l'Asie Mineure, l'Egypte et la Mésopotamie aient reçu cette leçon plaide en faveur de son ancienneté. Il faut en effet du temps pour qu'elle se répande.

Caragounis reprend les quatre raisons qui ont poussé le GNT à opter pour *καυχήσωμαι* :

- L'époque des martyrs et le récit de Daniel 3, très répandu à l'époque, ont pu induire le scribe à passer de *καυχήσωμαι* à *καυθήσομαι*. L'inverse est plus difficilement compréhensible.
- L'emploi de la première personne du singulier avec le verbe *καίομαι* est étonnant : en fait c'est le corps qui brûle. On attendrait plutôt une troisième personne du singulier avec la variante *καίομαι*.
  - *καυθήσωμαι* serait une aberration grammaticale.
  - Se glorifier peut avoir un sens positif chez Paul (2 Co 8,24 ; Ph 2,16 ; 1 Th 2,19 ; 2 Th 1,4), ce qui entre bien dans le sens du texte.

Le premier argument est un argument de circonstances historiques. Les deux suivants sont de type grammatical. Le dernier n'est pas décisif, même s'il a son poids.

#### **a. Le problème grammatical**

Nous venons de voir six différentes formes de *καίομαι* :

- *καθήσωμαι* dans le minuscule 330\* trouverait son origine dans une erreur de copiste (de *καυθήσωμαι*).
- *καυθήσεται* présent dans la version de la Syriacque Peshitta et dans divers minuscules serait en fait une correction apportée au texte en vue de mieux y faire correspondre le verbe au sujet grammatical « corps ».

- La même hypothèse est appliquée pour *καυθήσῃται* qu'on trouve chez Jean Damascène.

- *καυθήσομαι* est un indicatif futur passif.
- *καυθήσωμαι* est, selon Metzger, une monstruosité grammaticale puisque le subjonctif futur n'existe pas. Certains parlent de « lecture impossible »<sup>1</sup>. C'est une manière commode de se débarrasser de témoins importants attestant une forme du verbe *καίωμαι*. Cependant, pourquoi parler de lecture impossible si elle fut possible à la fois pour les Byzantins (Grecs), tardivement certes, mais aussi pour de nombreux et anciens Pères de l'Église tels que Didyme (313-398) ou encore Origène (185-250).

Toutefois, il convient de remarquer que les Grecs ont utilisé tantôt l'indicatif futur, tantôt le subjonctif aoriste ou encore l'optatif, l'impératif et même l'infinitif pour désigner des actions futures. Cependant, au début de notre ère, quand l'optatif est devenu obsolète et que la troisième personne de l'impératif a décliné, l'importance du subjonctif s'est accrue, mordant plus avant sur le terrain de l'indicatif futur.

En somme, à cette époque, deux temps grammaticaux pouvaient exprimer l'équivalent de l'indicatif futur :

- L'indicatif présent d'abord. Ce temps a toujours pu exprimer des actions futures, surtout celles susceptibles de durer dans le temps.
- Le subjonctif aoriste et l'impératif aoriste peuvent aussi exprimer des actions futures (en tout cas pas des actions passées). On aurait pu les appeler subjonctif futur et impératif futur. Le subjonctif aoriste peut remplacer un indicatif futur.

Avec la disparition de l'optatif, le subjonctif est plus fréquemment utilisé pour désigner des actions futures jusqu'à en devenir la forme principale d'expression, tant dans le grec de la LXX (Jb 7,9-10 ; Is 10,14) que dans celui du Nouveau Testament (Lc 8,17 ; Jn 10,28).

A la fin du premier siècle avant notre ère, il est attesté que le subjonctif était devenu un substitut habituel de l'indicatif futur<sup>2</sup>. Cela fut facilité par le fait que le *ω* se prononçait à cette époque comme le *ο*. On peut le vérifier en de nombreux endroits du Nouveau Testament. Ce fait est omniprésent chez les auteurs bibliques, et pas seulement dans les inscriptions dialectales.

Sophocles<sup>3</sup> va dans le même sens quand il relève que, lorsque l'indicatif futur est utilisé pour le subjonctif aoriste, il a pu s'écrire avec la voyelle thématique du subjonctif à une époque où la prononciation était identique, de même que le sens.

Il est aussi possible de trouver un indicatif futur après les conjonctions *ἵνα* et *ὅπως*. Sophocles cite d'ailleurs 1 Co 13,3 pour illustrer cela<sup>4</sup>.

Il semble donc bien que *καυθήσωμαι* ne soit pas une monstruosité grammaticale mais plutôt un indicatif futur écrit avec la voyelle thématique du subjonctif. Ce phénomène n'est

---

<sup>1</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics*, p. 463, 567.

<sup>2</sup> CARAGOUNIS, C., *The development of Greek and the New Testament*, p. 556. Notons encore le fait que l'indicatif futur et le subjonctif aoriste étaient même devenus interchangeables à l'époque post-classique.

<sup>3</sup> SOPHOCLES, E. A., *Greek lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, Charles Scribner's sons, 1900, p. 40.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 40.

pas d'abord issu de l'époque byzantine mais existait bien au début de l'ère chrétienne. Il est d'ailleurs attesté dès les V-IV<sup>èmes</sup> siècles AC, avant de devenir très fréquent au début de notre ère, quand *ω* et *ο* coïncidaient par leur prononciation. Il en est ainsi chez de nombreux auteurs des premiers siècles, comme pour le Nouveau Testament.

On peut en conclure que *καυθήσωμαι* est une autre forme de *καυθήσομαι*, de sorte que tous les manuscrits supportant cette lecture se joignent pour s'opposer à la lecture *καυχήσωμαι*. Il y aurait donc une majorité écrasante de textes supportant *καίομαι*, au détriment de *καυχήσωμαι* (*καυχάομαι*).

#### b. La structure du passage

La structure des trois premiers versets est identique. Chaque verset est composé de trois parties :

- Une protase introduite par *ἐάν*, particule conditionnelle répétée dans les versets 2 et 3, constituant par là une double protase. Cette protase désigne quelque chose de positif et de désirable. Ce sont les fruits chrétiens de l'Esprit Saint qui se succèdent, verset après verset, suivant une gradation croissante proposée par Paul. Il commence par le don des langues, passe par le don de la prophétie et termine par le don de soi-même, de son propre corps.
- Cette protase positive est passée au crible du motif qui la sous-tend, de sorte que l'étalon servant pour mesurer ce motif est l'amour, la charité. Le don et son exercice sont mesurés à l'amour, sont « contrôlés » par lui.
- La troisième partie de chaque verset est l'apodose où le don a été évalué à la lumière de la charité. Tout manque de charité entraîne un « jugement négatif ».

En somme, toute protase constitue un don positif qui aboutit à un verdict négatif si l'amour est absent. Le manque d'amour donne, pour conséquence de cette protase positive, une apodose négative.

Or, les deux premiers versets reprennent dans leur protase des dons dont le bénéficiaire est soit destiné à d'autres, soit en vue d'une édification personnelle. En revanche, le v. 3 envisage le don total de soi-même (du corps) comme une voie par excellence, uniquement orientée vers autrui. A priori, il n'y a donc pour ce verset nul lieu de penser à une quelconque récompense personnelle, de sorte qu'une apodose négative ne serait pas pensable. Le sens de *καυχήσωμαι* est absolument positif. Il y a donc une rupture entre le verset trois et les deux premiers versets puisque l'apodose devrait s'y comprendre positivement.

De plus, l'apodose (à comprendre théoriquement positivement) ne détruit pas seulement le parallèle entre les trois premiers versets mais rend également l'antithèse (« si je n'ai pas d'amour ») superflue. En effet, si « donner son corps » (don total) doit se comprendre dans un sens positif, comment penser que cela se fasse sans amour ?

En fait, il s'agirait ici de constater que Paul ne parle pas de lui-même, ni n'envisage de donner son corps pour être brûlé au sens propre, à une époque où le martyre n'est pas encore répandu. Il faut plutôt comprendre que Paul utilise ici un langage rhétorique exprimant une progression dans les dons des versets 1 à 3, le v.3 représentant le sommet de l'argumentation, le don de soi jusqu'au bout, un don total où rien ne subsiste, où rien de soi ne reste. C'est là une image, un procédé rhétorique abstrait destiné à faire passer une idée auprès de son public.

C'est la raison pour laquelle Caragounis penche en faveur de *καυθήσομαι* qui correspondrait mieux au sens de l'argumentation paulinienne, selon lui.

### c. Conclusion de Caragounis

La variante de *καυθήσομαι* s'ajoute à celle de *καυθήσομαι*, de sorte qu'il ne reste en définitive que deux leçons s'opposant : *καυθήσομαι* et *καυχήσομαι*. *Καυθήσομαι* n'est ni impossible, ni une monstruosité grammaticale mais correspond à une évolution de la morphologie, de la syntaxe et de la prononciation de la langue grecque. Selon lui, du point de vue de la critique externe, c'est donc un ensemble très imposant qui fait face à la leçon *καυχήσομαι*, sans pour autant trancher la question de la leçon originale de manière définitive.

Le problème ne peut donc être résolu que par la critique interne. Il faut pour cela regarder la structure du passage. Caragounis pense que *καυθήσομαι* paraît plus approprié pour que le discours rhétorique de Paul garde sa cohérence.

Mais qu'en est-il alors de *καυχήσομαι* ? Trois hypothèses expliqueraient la présence de cette leçon :

- Une seule lettre diffère, une erreur de copiste est toujours possible.
- L'importance et l'ancienneté des témoins ne garantit pas l'originalité de la leçon puisqu'il est prouvé par ailleurs que ces papyri et onciaux recèlent bien d'autres erreurs, de sorte que celle-ci ne constituerait pas une exception.
  - *καυχάομαι* se retrouve 35 fois dans le langage paulinien, dont 7 fois à l'aoriste. Or, *καίομαι* est absent de ce même langage paulinien. Toutefois, les deux mots se ressemblent. Il est alors possible d'entendre celui que Paul utilise le plus fréquemment et par là, de donner naissance à une leçon erronée...

## 3. Consultons d'autres spécialistes

### 3.1. Metzger<sup>1</sup>

#### a. En faveur de *καυχήσομαι*

A titre de critique externe, Metzger souligne d'emblée le poids, la valeur et le nombre de manuscrits anciens ayant retenu cette leçon :  $\mathfrak{P}^{46}$   $\aleph$  A B 6 33 69 1739\* cop<sup>sa, bo</sup> goth<sup>mg</sup> Clement Origène Jérôme et les manuscrits grecs attribués à Jérôme.

Metzger se penche ensuite sur la critique interne et le sens du texte. Selon lui, *καυχήσομαι* est la *lectio difficilior* : les copistes auraient mis *καυθήσομαι* pour améliorer le sens du texte (voir « en faveur de *καυθήσομαι* »). De plus, on attendrait une troisième personne du singulier et non une première (« si je donne mon corps afin qu'il soit brûlé », plutôt que « afin que je sois brûlé »). Enfin, *καυχήσομαι* fait partie du langage paulinien (35 occurrences) alors que ce n'est pas du tout le cas du verbe *καίομαι* (pas d'occurrence). Notons

---

<sup>1</sup> METZGER, B., *A textual commentary on the Greek New Testament*, London – New York, United Bible Societies, 1971, p. 563-564.

encore que le verbe *καυχάομαι* n'a pas toujours un sens négatif chez Paul, ce qui convient parfaitement au sens de notre passage.

#### b. En faveur de *καυθήσομαι*

Metzger insiste dans sa critique externe sur le très grand nombre de manuscrits anciens et importants qui contiennent cette leçon. Il s'agit de manuscrits bibliques (C D F G K L Ψ nombreux minuscules sy<sup>p</sup>, h it vg goth arm eth<sup>pp</sup>) ainsi que de la plupart des auteurs patristiques anciens (Tertullien, Cyprien, Origène, Basile, Cyrille,...).

Dans sa critique interne, Metzger pense que le sens du texte est plus évident avec le verbe *καίομαι*. En effet, si donner son corps se fait dans l'optique d'une recherche de gloire personnelle, on perçoit tout de suite que cela ne sert à rien. La phrase suivante (« si je n'ai pas d'amour... ») devient alors inutile au sens, à proprement parler. De plus, « être brûlé » est plus compréhensible pour les premiers chrétiens confrontés au martyre d'une part et connaissant bien le texte répandu de Daniel 3,19s d'autre part. Enfin, le fait d'être brûlé correspond aussi à l'idée qui précède, de « donner son corps ».

Notons toutefois qu'il reste plus difficile dans tous ces cas de figures d'expliquer le passage de *καυθήσομαι* à *καυχήσωμαι* que l'inverse.

#### c. En conclusion

Metzger préfère *καυχήσωμαι* pour les quatre raisons suivantes :

- Au moment où le texte se répand, mourir martyr n'était pas rare dans l'Eglise primitive. De plus, l'histoire de Daniel y était largement connue. Cela expliquerait le glissement de *καυχήσωμαι* vers *καυθήσομαι*, et non l'inverse.
- *Καυθήσομαι* est tolérable mais on aurait plutôt attendu une troisième personne du singulier (ἵνα καυθῆ) à la suite de *παραδῶ τὸ σῶμά μου*. Ce problème ne se pose pas avec *καυχήσωμαι* puisque ce n'est pas le corps qui se vante, mais bien moi, à la première personne.
- La leçon *καυθήσωμαι* (subjonctif futur !!!) est une aberration grammaticale selon Metzger, même s'il est vrai que cette forme exista à l'époque byzantine. Metzger refuse de l'attribuer à Paul. Il note toutefois qu'on trouve occasionnellement des occurrences d'un indicatif futur suivant ἵνα.
- L'argument qui dit que « afin que je me glorifie » ne va pas dans le contexte tombe, lorsqu'on constate que Paul utilise ce même vocabulaire par ailleurs, dans un sens positif.

### 3.2. Blass – Debrunner<sup>1</sup>

Les propositions introduites par ἵνα ont étendu leur champ d'application dans le Nouveau Testament. Là où le grec classique emploie l'infinitif ou d'autres modes pour exprimer une action future, le grec de la koine utilise ἵνα suivi d'un subjonctif en général, mais aussi parfois d'un indicatif futur<sup>2</sup>. L'indicatif futur après ἵνα n'est pas rare (et pas « permis » en grec classique). Dans le Nouveau Testament, on trouve cette tournure de phrase surtout dans l'Apocalypse, mais pas seulement.

<sup>1</sup> BLASS, F., DEBRUNNER, A., *A greek grammar of the New Testament and other early literature*, p. 186-187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 15, § 28.

Pour Blass – Debrunner, la leçon *καυθήσομαι* est à rejeter en tout cas, à la différence de *καυχήσομαι*.

### 3.3. K. et B. Aland<sup>1</sup>

K. et B. Aland s'interrogent sur les leçons *καυθήσομαι* et *καυχήσομαι* en 1 Co 13,3. S'agit-il d'une variante intentionnelle ou purement fortuite ? Ils constatent que la Bible de Luther avait retenu la première leçon *καυθήσομαι* jusque dans sa version de 1956, avant de prendre *καυχήσομαι* en 1975. Quant à *καυθήσομαι*, les Aland pensent qu'il ne peut s'agir là que d'un dérivé de *καυθήσομαι* (voir Rm 5,2). Selon eux, la critique externe appuie nettement la leçon *καυθήσομαι*.

Par ailleurs, du point de vue de la critique interne, *καυχάομαι* fait partie du vocabulaire habituel de Paul. (On n'en dénombre pas moins de 35 occurrences dans ses écrits, sur les 37 que compte le Nouveau Testament.) En revanche, *καίομαι* n'est jamais usité par Paul, bien que 12 fois présent dans le Nouveau Testament.

K. et B. Aland estiment toutefois qu'il n'y a là rien de décisif car un état de fait inhabituel peut exiger un mot inhabituel.

En conclusion, K. et B. Aland pensent que nous assistons ici à une erreur de copistes entre les lettres *χ* et *θ*. Néanmoins, il n'y a pas pour eux de certitude quant à savoir s'il s'agit vraiment d'une variante involontaire plutôt que d'un changement conscient.

## Conclusion

Si les versets 1 et 2 évoquent des dons de l'Esprit sur le plan de l'avoir, le sujet qui les exerce sans amour est qualifié de « rien » sur le plan de l'être. Le verset 3 change quelque peu en passant du registre de l'avoir à celui du « faire ». Il s'agit de donner<sup>2</sup>. L'idée de donner en morceaux s'applique communément à des enfants (ou encore à des animaux). Selon moi, il s'agit ici de donner ses biens à la mesure de ceux qui vont les recevoir<sup>3</sup>.

Il y a une progressivité dans le don<sup>4</sup>, partant du don de ses biens et allant jusqu'au don de soi, de sa propre vie. A cet égard, le don pris comme tel s'approche de l'agapè par excellence. Toutefois, Paul sous-entend qu'il est possible que les actes les plus charitables en apparence puissent être posés pour d'autres motifs que celui de l'amour, par exemple pour une recherche personnelle de gloire. Dans ce cas, le don perd sa valeur et le sujet n'est aidé en

<sup>1</sup> ALAND, K., ALAND, B., *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1971, p. 290-291.

<sup>2</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh, T&T Clark, 1911, p. 290. Ils soulignent le fait que le focus est placé sur le donateur et non sur les destinataires du don. Ces derniers ne sont pas précisés; dans ces conditions donner "aux pauvres" peut être un sous-entendu.

<sup>3</sup> Une autre hypothèse serait de traduire par "distribuer". Lire *La Nouvelle Bible Segond* (3<sup>ème</sup> édition), Villers-le-Bel, Société biblique française, 2002, p. 1517.

<sup>4</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 301-302. Dans le même sens, WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 268.

rien<sup>1</sup>, puisqu'il n'apporte aucun bien en profondeur<sup>2</sup>. L'amour est la mesure des dons. Si je donne, et jusqu'à ma vie pour me glorifier, alors je n'ai vraiment pas de quoi me glorifier<sup>3</sup>.

Quant au débat relatif à la question de critique textuelle, il me paraît difficile de conclure de manière définitive : les opinions restant partagées, on ne peut trancher avec une certitude absolue.

De nombreux exégètes penchent en faveur de la leçon *καυθήσομαι*, notamment pour tous les arguments qui ont été avancés dans les pages précédentes. Il est vrai qu'il semble aller de soi que poser un acte charitable, comme celui du don, dans la perspective de se glorifier apparaît immédiatement dénué d'amour<sup>4</sup>, d'ouverture à l'autre au-delà de l'égoïsme. Si ces exégètes optent pour cette leçon, c'est essentiellement pour des raisons de critique interne, puisque la critique externe n'a pu suffire.

Toutefois, je pense que certaines explications de Caragounis demeurent fragiles. C'est la raison pour laquelle je serais tenté, puisqu'il faut se prononcer, de pencher en faveur de la leçon *καυχῆσώμαι*. Cette leçon est d'ailleurs aussi celle retenue par de nombreux exégètes<sup>5</sup>, souvent comme la *lectio difficilior*<sup>6</sup>. Je ne trouve pas convaincante l'idée selon laquelle Paul aurait pu imaginer de donner sa vie en étant brûlé<sup>7</sup>. Je suis en fait assez d'accord avec Thiselton. Ce dernier reprend le concept de « défamiliarisation » : il s'agit d'argumenter à partir d'éléments familiers en provoquant un déplacement de logique de pensée qui invite à relire ou repenser sous un angle neuf ce qui apparaissait comme familier. Paul exagérerait le problème des dons, jusqu'à le porter à l'absurde. Ainsi, si tu donnes tout jusqu'à ta propre vie, pour te glorifier (sans amour), en fait tu ne donnes rien.

---

<sup>1</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 56. Pour certains, la formule semble moins forte que celle du verset précédent (je ne suis rien). Ce n'est pas l'avis de Kieffer. Selon lui, au verset 3, la valeur intrinsèque de quelqu'un est révélée par les actions qu'il accomplit. Si ce qui est fait l'est sans amour, alors je n'y gagne rien. C'est comme si rien (de bon) n'avait été accompli. La formule, dans cette optique, est aussi forte que celle du verset 2.

<sup>2</sup> WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 268.

<sup>3</sup> SEVRIN, J.-M., Notes prises au cours consacré à Saint Paul, donné à la Faculté de Théologie de l'UCL durant l'année académique 2005-2006.

<sup>4</sup> BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, p. 1128b. Lire aussi ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 291.

<sup>5</sup> Entre autres ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. 1 Corinthians*, p. 291-292. FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1624a. WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 494.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 494. Pour ce dernier, la leçon *καυθήσομαι* vient d'une erreur de copiste, faisant sens dans l'Eglise primitive.

<sup>7</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1042-1046. Le martyr par le feu n'était pas bien connu du monde gréco-romain. La seule possibilité aurait été celle de se vendre comme esclave en vue d'en donner le bénéfice aux pauvres et en étant brûlé (entendez au fer rouge). En sens contraire, lire ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 290-291. Ces derniers citent l'exemple d'une tombe située à Athènes et attribuée à un Indien qui se serait immolé par le feu. L'exemple cité me semble néanmoins assez marginal. MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 117, évoquent de leur côté une tradition remontant à 1000 AC, qui raconte qu'un certain Hellotis et une de ses jeunes sœurs se seraient laissés brûler dans le Temple d'Athéna à Corinthe plutôt que de se rendre à l'ennemi. Les Corinthiens auraient célébré régulièrement ce noble fait.

## Verset 4

### 1. Texte grec retenu pour l'étude

**1 Corinthiens 13:4** Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,

### 2. Proposition de traduction

**1 Corinthiens 13:4** L'amour est longanime, l'amour est bon, il ne jalouse pas, [l'amour] ne se vante pas, il ne s'enfle pas (d'orgueil).

### 3. Analyse du texte grec

Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ

Nominatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour (comme qualité abstraite, amour quasi personnifié). Notons la structure en chiasmes<sup>1</sup>.

μακροθυμεῖ : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de μακροθυμέω : être longanime, être patient.

L'amour est longanime

χρηστεύεται ἡ ἀγάπη

χρηστεύεται : troisième personne du singulier de l'indicatif présent moyen de χρηστεύομαι : agir avec bonté, être serviable, être bon.

Nominatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour (comme qualité abstraite, amour quasi personnifié).

L'amour est serviable

οὐ ζηλοῖ

οὐ : particule de négation : ne pas.

ζηλοῖ : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de ζηλόω : jalouser, rechercher avec passion.

Il ne jalouse pas

[ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται

Nominatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour (comme qualité abstraite, amour quasi personnifié).

οὐ : particule de négation : ne pas.

περπερεύεται : troisième personne du singulier de l'indicatif présent moyen de περπερεύομαι : se vanter (hapax dans le Nouveau Testament).

[L'amour] ne se vante pas

οὐ φυσιοῦται

οὐ : particule de négation : ne pas.

φυσιοῦται : troisième personne du singulier de l'indicatif présent passif de φυσιοῶ : s'enfler, être enflé.

Il ne s'enfle pas (d'orgueil)

<sup>1</sup> Cette structure en chiasmes a été étudiée dans la première partie de ce travail.

## **4. Compléments d'analyse**

### **1. Concernant la grammaire et l'usage de l'article défini**

L'usage de l'article en grec est extrêmement varié. Il peut précéder un nom, un adjectif, un participe, un pronom, un adverbe,... L'usage qui est fait le sien ici consiste à permettre la distinction entre une qualité et une autre. En d'autres termes, il s'agit d'objectiver ou de personnifier un nom abstrait<sup>1</sup>.

### **2. Concernant la critique textuelle**

#### 2.1. Metzger

Outre une petite remarque de ponctuation<sup>2</sup>, il convient de noter que la troisième instance du mot ἀγάπη (omis par B 33 *al*) est mise entre crochets pour signifier qu'elle peut être considérée comme secondaire. Le comité GNT a jugé utile de la retenir vu le nombre et le poids des manuscrits soutenant la présence de ces deux mots « ἡ ἀγάπη » en troisième instance. Néanmoins, il a décidé de les placer entre crochets<sup>3</sup>.

#### 2.2. De manière plus précise<sup>4</sup>

a. En faveur de l'omission de ἡ ἀγάπη : B 33. 104. 629. 1175. 2464 pc lat sa bo<sup>ms</sup> ; Cl Ambst

629 : minuscule daté du XIV<sup>ème</sup> siècle et contenant les Actes, les épîtres catholiques et de Paul.  
2464 : minuscule daté du IX<sup>ème</sup> siècle et contenant les Actes, les épîtres catholiques et de Paul.

lat : vulgate latine ainsi qu'une partie des manuscrits de la vieille latine.

sa : version sahidique.

bo<sup>ms</sup> : un manuscrit bohairique particulier.

b. En faveur du texte avec la mention de ἡ ἀγάπη : Ⲛ A C D F G Ψ 048 0243 1739 1881 Byz sy

0243 : manuscrit daté du X<sup>ème</sup> siècle et contenant des passages de 1 et 2 Co ainsi que de He.

Sy : versions syriaques.

---

<sup>1</sup> BROOKS, J., WINBERY, C. (eds), *Syntax of New Testament Greek*, Lanham, University Press of America, 1988, p. 73-74. Dans le même sens, lire GREEN, S., *Handbook to the Grammar of the greek Testament*, p. 184. Aussi WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics*, p. 226-227 et 412-413.

<sup>2</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 293, considère que la ponctuation est maladroite, lourde.

<sup>3</sup> METZGER, B., *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 499.

<sup>4</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55.

### 2.3. Conclusion

Il semble que le doute ne soit pas permis du point de vue de la critique externe. Le nombre et la valeur des manuscrits anciens répartis géographiquement attestant la présence de ἡ ἀγάπη en troisième instance nous invite à conclure dans ce sens. Du point de vue de la critique interne, il semble par contre moins évident de comprendre la présence de ἡ ἀγάπη une troisième fois, juste après une structure en chiasmes.

### 2.4. Remarque complémentaire

L'apparat critique du texte retenu pour mon étude<sup>1</sup> mentionne encore une toute petite particularité pour le manuscrit P<sup>46</sup> : *pon. p. περπ*. Il s'agit simplement de « *ponit post* » qui signale que le papyrus P<sup>46</sup> place les mots ἡ ἀγάπη après *περπερεύεται*.

## 3. Concernant l'ἀγάπη

La communauté ne peut se réaliser pleinement sans l'amour. Paul a d'ailleurs montré à quel point l'amour est nécessaire à l'exercice des dons en communauté. Toutefois, même l'amour pourrait être dénaturé, devenir un principe formel plutôt que d'être réellement vécu, ou encore être utilisé à des fins personnelles<sup>2</sup>.

Paul procède à présent à la description de l'amour<sup>3</sup>. La séquence se caractérise par la « substitution à l'acteur "je" de l'acteur "charité" »<sup>4</sup>. Elle débute par un chiasme avec le terme ἀγάπη. Cette description n'est pas exhaustive, mais plutôt stylistique<sup>5</sup>. Le but de Paul serait de « donner une réponse aux désordres de toutes espèces qui régnaient dans l'assemblée de Corinthe »<sup>6</sup>.

L'Amour est personnifié<sup>7</sup> et constitue davantage une manière de se comporter qu'un sentiment<sup>8</sup>. L'amour ne se dit pas d'abord en mots, mais est essentiellement un « mode d'action »<sup>9</sup> : c'est la raison pour laquelle il est décrit en action, par des verbes<sup>10</sup>, par ce qu'il

<sup>1</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, p. 463.

<sup>2</sup> DUNN, J., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 675.

<sup>3</sup> MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 118 et d'autres situent cette description de l'amour aux v.4-7, tandis que certains lui préfèrent la section des v.4-8a. C'est le cas par exemple de FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 495 et de GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>5</sup> MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 118. Lire aussi GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 33.

<sup>6</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 56. Dans le même sens, GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 616 : 1 Co 13 ne constitue pas un hymne à l'amour mais fait partie intégrante de l'exhortation de Paul aux Corinthiens. La description de l'amour est en lien étroit avec le comportement des Corinthiens. Plutôt qu'un hymne glorifiant l'amour et montrant son côté positif, le texte est plutôt un subtil commentaire sur ce qui fait défaut dans la communauté de Corinthe : l'amour, précisément.

<sup>7</sup> SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament* (coll. Etudes bibliques), vol.2, Paris, J. Gabalda & Cie Editeurs, 1966, p. 77, note 1.

<sup>8</sup> WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 269.

<sup>9</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 495. Aussi GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 616.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 616. L'amour n'est pas décrit, par exemple, par des adjectifs. Lire encore FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 495.

fait ou ne fait pas. L'Amour est le sujet de ces verbes, un peu comme dans certains passages de la littérature sapientielle juive<sup>1</sup>. Une série de 16 verbes<sup>2</sup> décrit l'ἀγάπη. Les assertions négatives la délimitent, tandis que les assertions positives la « dynamisent »<sup>3</sup>. La question de savoir si ces verbes suivent un ordre précis dans leur énumération, par exemple un ordre d'importance, ne m'a pas paru pertinente : en effet, elle ne permet pas d'obtenir de réponses claires.

Chaque verbe revêt de l'importance pour cette description. Les deux premiers ont souvent été opposés, l'un pour son côté passif (μακροθυμέω) et l'autre pour son côté plutôt actif (χρηστεύομαι)<sup>4</sup>. Avec leur sujet (l'ἀγάπη), ils constituent un chiasme. La racine du premier verbe « signifie le désir, ultérieurement le cœur ; le préfixe son intensité. La conjonction de ces deux éléments compose la temporalité propre à ce verbe »<sup>5</sup>, celle de durer. Le terme grec μακροθυμει désigne la patience de Dieu dans la LXX (Ex 34,6 ; Nb 14,18 ; Jon 4,2 ; Pr 14,23)<sup>6</sup>. Il traduirait l'hébreu אַחַד הַדְּבָרִים correspondant à l'expression française « lent à la colère »<sup>7</sup>. D'où notre verbe fut longtemps traduit par « être longanime », plus proche de l'étymologie. L'amour est patient en particulier dans la souffrance et les injustices (1 Co 6,7). Le second verbe, χρηστεύομαι, constitue l'élément actif, dans la mesure où il introduit un mouvement vers l'autre et « fait sortir de soi »<sup>8</sup>. Être bon n'est pas rester statique. Ce verbe est un hapax dans le Nouveau Testament<sup>9</sup>. Dans la littérature chrétienne, il est rare : seuls Clément de Rome et Eusèbe en font usage<sup>10</sup>.

Suivent ensuite les assertions négatives qui « posent des glissières de sécurité hors desquelles le voyageur sortirait de la voie »<sup>11</sup>. Trois sont situées au verset 4. La première, οὐ ζηλοι, pourrait être traduite de la manière suivante : « il n'est pas rempli de zèle ombrageux »<sup>12</sup>. Ce verbe peut décrire positivement le zèle passionné, ou négativement l'envie destructrice<sup>13</sup>. Le risque est souvent de passer de cet intérêt positif (1 Co 12,31) et passionné à une envie rageuse. Habituellement, on traduit « il ne jalouse pas ». Il faut entendre « le refus (de Paul) de la compétition »<sup>14</sup> dans ce qui constituerait un excès de zèle. Ce zèle vise une exclusivité, le fait de vouloir être seul à posséder, en incompatibilité avec la longanimité par exemple.

<sup>1</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 57-58, cite notamment le Testament d'Issachar 4,2-6.

<sup>2</sup> Il faut compter 15 verbes si on ne retient pas le verset 8a comme faisant partie intégrante de cette seconde séquence.

<sup>3</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 32.

<sup>4</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 293.

<sup>5</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 32.

<sup>6</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 616.

<sup>7</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1046. Aussi KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 58.

<sup>8</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 32.

<sup>9</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 38.

<sup>10</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1047.

<sup>11</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 33.

<sup>12</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 58-59. Le verbe peut décrire aussi le zèle religieux, la ferveur, ou plus négativement le fanatisme. Je ne crois pas que ce soit ici le propos de Paul, sauf si on considère que tout fanatisme est emprunt d'une recherche d'exclusivité (jalouse).

<sup>13</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1048. Aussi GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 618.

<sup>14</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 39.

Les deux derniers verbes du verset 4 semblent proches en signification. Le premier, οὐ περπερεύεται, est très rare et constitue un hapax dans le Nouveau Testament<sup>1</sup>. Il peut être traduit par « se vanter de manière rhétorique et ostentatoire »<sup>2</sup>. Le sujet proclame son importance, à la différence de l'enflure (οὐ φυσιοῦται) qui, au sens figuré, consiste à « surestimer son excellence »<sup>3</sup>, à se gonfler d'orgueil. Le premier verbe évoque peut-être le caractère fanfaron (πέρπερος) des Corinthiens<sup>4</sup>, tandis que le second ferait plutôt référence à leur arrogance, puisque six de ses sept occurrences du Nouveau Testament sont localisées dans le corpus paulinien, en particulier dans la première lettre aux Corinthiens<sup>5</sup>. L'amour est constructif dans les relations, non destructif. Il ne construit pas la relation sur l'arrogance.

---

<sup>1</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 293.

<sup>2</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 618.

<sup>3</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 34.

<sup>4</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 59, note 94.

<sup>5</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 618.

## Verset 5

### **1. Texte grec retenu pour l'étude**

**1 Corinthiens 13:5** οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν,

### **2. Proposition de traduction**

**1 Corinthiens 13:5** Il ne manque pas aux convenances, il ne cherche pas son propre intérêt, il ne s'irrite pas, il ne compte pas le mal.

### **3. Analyse du texte grec**

οὐκ ἀσχημονεῖ

οὐκ : particule de négation : ne pas.

ἀσχημονεῖ : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de

ἀσχημονέω : se comporter de manière indécente, manquer aux convenances.

Il ne manque pas aux convenances

οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς

οὐ : particule de négation : ne pas.

ζητεῖ : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de ζητέω : chercher.

τὰ : accusatif neutre pluriel de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

ἑαυτῆς : génitif féminin singulier du pronom réciproque ἑαυτοῦ, ἡς, οὗ : d'elle-même (ἑαυτῆς est féminin car ἀγάπη est du genre féminin).

Il ne cherche pas son propre intérêt

οὐ παροξύνεται

οὐ : particule de négation : ne pas.

παροξύνεται : troisième personne du singulier de l'indicatif présent moyen de

παροξύνω : s'irriter.

Il ne s'irrite pas

οὐ λογίζεται τὸ κακόν

οὐ : particule de négation : ne pas.

λογίζεται : troisième personne du singulier de l'indicatif présent moyen de

λογίζομαι : compter, prendre en compte.

τὸ : accusatif neutre singulier de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

κακόν : accusatif neutre singulier de l'adjectif κακός, ἡ, όν : mal, mauvais.

Il ne compte pas le mal

## **4. Compléments d'analyse**

Nous poursuivons la lecture des assertions négatives de l'ἀγάπη qui constituent comme un « catalogue »<sup>1</sup> de ce qui entache la vie des chrétiens de Corinthe, une description de comment ne devrait pas être leur manière d'être<sup>2</sup>. Beaucoup d'exégètes y entendent en effet une critique du comportement des Corinthiens, que Paul fustige<sup>3</sup>.

### **1. Concernant la critique textuelle**

Les problèmes de critique textuelle concernant le verset 5 sont de deux ordres. Le premier concerne l'usage de la formule verbale ἀσχημονεῖ, le second tourne autour de la construction ζητεῖ τὰ ἐαυτῆς.

#### **1.1. Concernant ἀσχημονεῖ**

##### **a. Position du problème**

Nestle et Aland<sup>4</sup> ont fait le choix de retenir la leçon ἀσχημονεῖ. Toutefois, ils ont jugé bon de signaler qu'une autre leçon existe<sup>5</sup> :

- ℘<sup>46</sup> : εὐσχημονεῖ.
- (1241<sup>s</sup> : ἀσχημονεῖ).

##### **b. Metzger**

Metzger affirme que « le scribe de ℘<sup>46</sup> a écrit de manière incompréhensible εὐσχημονεῖ : se conduire avec décorum »<sup>6</sup>. Il n'a même pas jugé bon de reprendre l'ensemble des manuscrits attestant la leçon ἀσχημονεῖ, tellement elle s'impose par elle-même.

Quant à la leçon du manuscrit 1241<sup>s</sup>, il ne peut s'agir que d'une erreur de copiste.

##### **c. Prolongements concernant le verbe ἀσχημονεῖ**

Selon Porter<sup>7</sup>, la fonction du préfixe est de préciser le verbe simple. Il s'appuie sur les études de Brunel pour approfondir le sujet. Pour ce dernier, de nombreux verbes ont des significations très proches, de sorte que le préfixe permet la clarté de la distinction. Ainsi, le préfixe permet :

- 1/ de maintenir la valeur sémantique individuelle d'un mot,
- 2/ de former une nouvelle unité lexicale avec le verbe simple,
- 3/ de changer un verbe indéterminé en verbe déterminé.

---

<sup>1</sup> BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, p. 1128b.

<sup>2</sup> WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 269.

<sup>3</sup> FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1624b.

<sup>4</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, p. 463.

<sup>5</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55 et 64.

<sup>6</sup> METZGER, B., *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 500. Lire aussi FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 496.

<sup>7</sup> PORTER, S., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, p. 66-67.

Brunel traite quelque 300 verbes du Nouveau Testament. Toutefois, Porter constate que les règles qu'il tire souffrent presque toutes d'exceptions en ce qui concerne le Nouveau Testament.

Quoi qu'il en soit du problème des préfixes, Caragounis constate que ἀσχημονεῖ apparaît deux fois<sup>1</sup> dans le Nouveau Testament, en 1 Co 7,36 et 13,5. Ce verbe, comme tous les mots qui en sont dérivés (ἀσχημοσύνη en Rm 1,27 et Ap 16,15 ; ἀσχημων en 1 Co 12,23), contiennent une « connotation sexuelle »<sup>2</sup>, sauf en 1 Co 13,5, où l'idée est plus générale, avec une « nuance plus générique de manquement à la décence »<sup>3</sup>. Garland traduit l'idée du verbe du verset 5 par un « comportement honteux en général »<sup>4</sup>, sans connotation sexuelle cette fois.

## 1.2. Concernant ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς

### a. Position du problème

Nestle et Aland<sup>5</sup> ont retenu le texte suivant : ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς. Toutefois, d'autres leçons existent<sup>6</sup> :

- P<sup>46\*</sup> : το
- P<sup>46c</sup> B ; Cl<sup>pt</sup> : το μη

Notons que le sigle “\*” signifie avant correction et le sigle “c” après correction. Cl<sup>pt</sup> concerne une partie de la tradition des écrits de Clément d'Alexandrie.

### b. Se situer

La construction avec τό existe par ailleurs, par exemple en 1 Co 10,24.33. Le singulier et le pluriel sont aussi valables grammaticalement. Toutefois, la critique externe ne laisse pas de place au doute. La leçon τὰ est originale, les témoins d'une autre leçon étant trop isolés et ce, malgré l'importance de P<sup>46</sup> et B.

### c. Prolongements

L'amour cherche le bien de la communauté<sup>7</sup>, plutôt qu'un intérêt particulier. « Il ne cherche pas son propre intérêt », mais indique la voie à suivre, sert d'exemple<sup>8</sup> dans tout son comportement, jusque dans la recherche de l'intérêt commun avant le sien propre. Cette construction verbale, présente par ailleurs dans la première lettre aux Corinthiens (1 Co 10,24.33), différencie l'ἀγάπη de l'éros. Si tous les deux cherchent leur satisfaction, l'éros veut

<sup>1</sup> CARAGOUNIS, C., *The development of Greek and the New Testament*, p. 303, contrairement à ce qu'affirmaient ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 294. Dans le même sens que Caragounis, THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1049.

<sup>2</sup> CARAGOUNIS, C., *The development of Greek and the New Testament*, p. 303.

<sup>3</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 495-496.

<sup>4</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 618.

<sup>5</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, p. 463.

<sup>6</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55, 64 et 69.

<sup>7</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 496.

<sup>8</sup> WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 269.

posséder l'objet recherché sans tenir compte pleinement de l'intérêt de ce dernier. L'amour, au contraire, tient compte et même recherche l'intérêt de l'autre, se comporte envers lui de manière désintéressée<sup>1</sup>. Par ailleurs, cela peut aussi indiquer que « chercher son propre intérêt (pour soi-même) est un autre problème majeur à Corinthe »<sup>2</sup>, alors que le chrétien est invité à rechercher l'intérêt d'autrui (1 Co 10,33).

## **2. Commentaire de la fin du verset 5**

### **2.1. παροξύνεται**

Alors que παροξύνεται est fréquent dans la LXX<sup>3</sup>, ce verbe est un hapax dans le corpus paulinien<sup>4</sup> et n'est usité qu'une fois dans le Nouveau Testament (Ac 17,16). Etymologiquement, il évoque une situation qui est arrivée à son paroxysme. En ce qui concerne notre verset, il s'agit vraisemblablement de l'exaspération.

Ce verbe vise à exprimer « un état intérieur d'excitation »<sup>5</sup>. Il peut s'entendre dans un sens positif (stimuler) ou dans un sens négatif (s'irriter<sup>6</sup>). La deuxième possibilité nous concerne ici. Thiselton émet l'hypothèse qu'il existe dans l'Eglise de Corinthe deux groupes dont l'un parade avec ses charismes, sans se préoccuper de ceux qui sont dans l'épreuve et en provoquant leur exaspération ou leur colère<sup>7</sup>.

### **2.2. οὐ λογίζεται τὸ κακόν**

« λογίζομαι » peut être porteur de plusieurs significations. Il n'a d'ailleurs pas la même au verset 11. Il peut s'entendre comme suit : « garder le mal en mémoire en vue de le faire payer, garder le mal en mémoire en vue de se souvenir de la culpabilité d'autrui »<sup>8</sup>. C'est là qu'il ne faut pas oublier que l'amour couvre tout, au v.7.

Par ailleurs, l'expression peut se comprendre autrement qu'en vue de se souvenir d'un mal passé. Elle peut s'entendre comme « préparant le mal, le préméditant »<sup>9</sup>. C'est le cas en Za 8,17 : καὶ ἕκαστος τὴν κακίαν τοῦ πλησίον αὐτοῦ μὴ λογίσεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Il y a plutôt là l'idée de compter, de calculer, de préméditer. Il s'agit alors de ne pas méditer le mal envers son prochain.

Pour notre traduction, « tenir compte du mal » semble être trop neutre<sup>10</sup>. Paul fustigerait cette attitude corinthienne de retenir les fautes et ce qui a été fait<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1050-1051.

<sup>2</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 618.

<sup>3</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 496, souligne que ce verbe désigne dans la LXX l'irritation de YHWH, poussé à la colère par le comportement et le murmure des Israélites (Nb 14,11 ; 16,30 ; Dt 9,7-8).

<sup>4</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 303.

<sup>5</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 618.

<sup>6</sup> ADEYEMO, T. (dir.), *Commentaire biblique contemporain*, p. 1502b traduit par « qui n'est pas prompt à s'offenser ». Comme le souligne Fitzmeyer, cela rejoindrait alors un peu l'idée de μακροθυμέω au verset 4.

<sup>7</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1051-1052.

<sup>8</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 618-619.

<sup>9</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 304.

<sup>10</sup> ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. 1 Corinthians*, p. 292.

<sup>11</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1054.

## Verset 6

### **1. Texte grec retenu pour l'étude**

**1 Corinthiens 13:6** οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ·

### **2. Proposition de traduction**

**1 Corinthiens 13:6** Il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il se réjouit de la vérité.

### **3. Analyse du texte grec**

οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ

οὐ : particule de négation : ne pas.

χαίρει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de χαίρω : se réjouir. Se construit avec ἐπί + datif.

τῇ : datif féminin singulier de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

ἀδικία : datif féminin singulier de ἀδικία, ας, ἡ : méchanceté, injustice.

Il ne se réjouit pas de l'injustice

συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ

συγχαίρει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de συγχαίρω : se réjouir (avec). Dans ce contexte-ci, le datif indique l'objet de la joie, plutôt que la personne avec (συγ-) laquelle on se réjouit.

δὲ : conjonction de coordination : mais, et.

τῇ : datif féminin singulier de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

ἀληθείᾳ : datif féminin singulier de ἀλήθεια, ας, ἡ : vérité, vérité qui caractérise l'action divine ou humaine.

Mais il se réjouit de la vérité

### **4. Compléments d'analyse**

#### **1. Concernant la grammaire**

Plusieurs exégètes se sont penchés sur le passage d'une « strophe » à l'autre par les verbes χαίρω et συγχαίρω. Garland traduit le verbe composé par « se réjouir avec »<sup>1</sup>. Senft<sup>2</sup> propose trois pistes : « se réjouir avec », συγ- comme procédé stylistique, συγ- comme intensif, tandis que Focant<sup>3</sup> ne retient que la dernière possibilité.

<sup>1</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 619.

<sup>2</sup> SENFT, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 169. Voir aussi le même auteur dans la première partie de ce travail.

<sup>3</sup> FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, p. 227. Voir aussi le même auteur dans la première partie de ce travail.

En grec classique, συγχαίρω pourrait se traduire par « applaudir » ou « féliciter ». Kieffer note toutefois que les préfixes *συν-* gardent souvent chez Paul leur sens premier de « participation »<sup>1</sup> (avec). Barrett y voit plutôt un intensif, dans le sens de se réjouir vraiment<sup>2</sup>.

## **2. Concernant l'injustice et la vérité**

La joie est centrale dans ce verset 6 qui vient comme « résumer » les v.4 et 5 en disant ce qui réjouit ou pas<sup>3</sup>. Elle « interrompt la série des parcours négatifs »<sup>4</sup>. L'antithèse positive du v.6b prépare le retour des caractéristiques positives au v.7<sup>5</sup>. En fait le v.6b prend le contrepied du verset 6a, lui est symétrique<sup>6</sup>.

Paul oppose vérité et injustice dans d'autres lettres (Rm 1,18 ; 2,8). Il est difficile de préciser ce que Paul entend par ἀδικία. L'injustice visée par Paul est-elle celle des Corinthiens telle que reprise aux chapitres précédents (inceste,...) ou encore, de manière voilée, dans les versets précédents ? Maillot constate que la LXX traduit 36 termes hébreux différents par ἀδικία, alors qu'elle n'en traduit que 8 par ἀλήθεια. Il en conclut qu'il y a « moins de manières d'être vrai que de manières d'être injuste »<sup>7</sup>. La LXX oppose régulièrement ἀδικία à ἀλήθεια. La vérité s'oppose à l'injustice, « la vérité est la norme de l'action juste »<sup>8</sup>. En somme, l'amour ne partage pas la joie issue de l'injustice, mais s'associe à la joie lorsque le mal est vaincu en vérité, en toute justice. Il convient de remarquer que la vérité est souvent associée à l'idée de justice divine (Rm 1,18).

La « vérité » dans un sens théologique, surtout chez Paul et Jean, constitue « un pont entre le fonds biblico-hébraïque et la pensée gréco-hellénistique »<sup>9</sup>. ἀλήθεια est dérivé de λανθάνω<sup>10</sup> : dissimuler. Avec le *α* privatif, le terme signifie « non dissimulé ». Ainsi, Paul utilise le terme ἀλήθεια au sens étymologique grec, au sens de « ce qui apparaît à découvert, tel qu'il est »<sup>11</sup>.

En 1 Co 13,6, la vérité est d'abord comportementale. En cela, elle est proche de sa conception johannique, à savoir de « faire la vérité » (Jn 3,21 ; 1 Jn 1,6). En somme, il y a un lien entre vérité théorique et vérité pratique. La vérité connue « détermine l'agir concret dans l'amour »<sup>12</sup> et s'oppose à l'injustice.

---

<sup>1</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 61, note 98.

<sup>2</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 304.

<sup>3</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 46.

<sup>4</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 35.

<sup>5</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 294-295.

<sup>6</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1056. GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 35, nuance les propos de Thiselton puisque le contrepied n'est pas exactement celui qui est attendu. En effet, « vérité » vient là on aurait plutôt attendu « justice ». « Désormais, c'est la vérité qui se découvre à l'horizon de la charité ».

<sup>7</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 47-48.

<sup>8</sup> SENFT, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 169.

<sup>9</sup> THEOBALD, M., *Vérité*, dans LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 1998, p. 1226.

<sup>10</sup> CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 618.

<sup>11</sup> SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991, p. 85.

<sup>12</sup> THEOBALD, M., *Vérité*, p. 1228.

## Verset 7

### 1. Texte grec retenu pour l'étude

1 Corinthiens 13:7 πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.

### 2. Proposition de traduction

1 Corinthiens 13:7 Il couvre (excuse) tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout.

### 3. Analyse du texte grec

πάντα στέγει

πάντα : accusatif neutre pluriel de l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός : tout.

στέγει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de στέγω : couvrir (passer sous silence, garder confidentiel).

Il couvre tout

πάντα πιστεύει

πάντα : accusatif neutre pluriel de l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός : tout.

πιστεύει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de πιστεύω : croire, donner crédit à.

Il croit tout

πάντα ἐλπίζει

πάντα : accusatif neutre pluriel de l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός : tout.

ἐλπίζει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de ἐλπίζω : espérer.

Il espère tout

πάντα ὑπομένει

πάντα : accusatif neutre pluriel de l'adjectif indéfini πᾶς, πᾶσα, πᾶν gen. παντός, πάσης, παντός : tout.

ὑπομένει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de ὑπομένω : endurer.

Il endure tout

### 4. Compléments d'analyse

#### 1. Concernant la structure<sup>1</sup>

Le v.7 possède une structure particulière, de sorte que Kieffer parle même de chiasme pour ce verset<sup>2</sup>. En effet, deux verbes pouvant être synonymes l'encadrent. Si le premier n'est pas nécessairement utilisé dans son sens classique, l'idée qui leur est commune est l'endurance. Les deux autres (espérer et croire) ont aussi une caractéristique commune : celle

<sup>1</sup> Pour la structure du chapitre 13 dans son ensemble, je renvoie le lecteur à la première partie de ce travail.

<sup>2</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 62, note 100.

de se retrouver, avec l'amour, dans la triade du verset 13<sup>1</sup>. Les quatre verbes prolongent également l'attitude fondamentale décrite aux v.4-6. Notons encore que certains exégètes placent la fin de la seconde séquence du chapitre 13 au v.8a<sup>2</sup> et non à la fin du v.7.

## 2. Concernant πάντα

Le mot-clé de ce verset est « πάντα ». Il peut « être traduit adverbiallement par "toujours" »<sup>3</sup>. Le v.7 dit alors ce que l'amour « fait continuellement ». Si l'amour couvre tout, croit tout, espère tout et endure tout, certains pourraient l'assimiler à de la naïveté<sup>4</sup>. Il convient de percevoir ici que « l'amour croit tout » constitue une manière d'exprimer qu'il « fait confiance en tout » aux personnes, qu'il est toujours prêt à donner crédit à autrui. « Tout » est donc plutôt à entendre adverbiallement au sens de « toujours ».

Quant à l'utilisation de l'accusatif, Héring parle d'un « accusatif de limitation »<sup>5</sup>, pour exprimer une absence de toute limite de l'agapè.

## 3. Concernant les verbes employés

Tout d'abord, la signification du verbe στέγω demeure incertaine et son usage rare<sup>6</sup>. Puisque στέγη signifie *toit*, le verbe peut se traduire par couvrir<sup>7</sup>. Néanmoins, l'amour « couvre tout » peut s'entendre de manières différentes. En effet, « couvrir » peut vouloir dire cacher, endurer ou encore supporter. Ce même verbe est utilisé en 1 Co 9,12 dans le sens d'endurer<sup>8</sup>. Dans ce cas, στέγω serait synonyme de ὑπομένω employé à la fin du verset. En revanche, il peut aussi signifier couvrir dans le sens de « pardonner ». Ainsi, il serait alors un peu synonyme de καλύπτω en 1 P 4,8 : « l'amour couvre une multitude de péchés ». Couvrir peut aussi vouloir dire protéger, prendre soin, supporter<sup>9</sup>.

Il croit tout évoque une foi qui ne se perd jamais (cf. v.13), qui préfère le préjugé favorable a priori à la suspiscion indue<sup>10</sup>. Cette foi est donc empreinte de l'espérance de celui qui mise sur la puissance d'un autre. Il peut alors tout endurer. Ce qui permet d'endurer, c'est l'amour. « ὑπομένω » s'entend par tenir dans la difficulté. En cela, il se rapproche de μακροθυμέω au v.4 et de cette longanimité face à l'injure ou l'injustice. Plus encore, ce verbe se rapproche de στέγω, comme je viens de le signaler. L'idée qu'il véhicule est celle de la durée, au sens de ne jamais abandonner, de tenir, de rester (μένω).

<sup>1</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1060.

<sup>2</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 54-55. Pour ce dernier, c'est « ici la vraie conclusion » : l'amour ne tombe jamais, à comprendre dans le sens de l'amour ne se trompe jamais. Autrement dit, celui qui a vraiment aimé ne peut s'être trompé, ne peut chuter. Si l'agapè s'entendait dans des liens interpersonnels jusqu'au v.7, elle est maintenant placée sur l'horizon eschatologique au v.8a.

<sup>3</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 619.

<sup>4</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 35. « Tout n'est pas n'importe quoi ». « Tout » s'applique à supporter, croire, espérer et endurer tout ce qui doit arriver (événements,...).

<sup>5</sup> HERING, J., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 119.

<sup>6</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 295, mentionnent une seule occurrence dans la LXX, en Si 8,17. Il signifie « cacher », garder confidentiel.

<sup>7</sup> Le lien entre στέγω et ὑπομένω trouve une explication claire dans l'article de Focant, résumé en première partie de ce travail.

<sup>8</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 304.

<sup>9</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1058, pense que supporter n'est pas une signification courante du verbe. En sens contraire, lire GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 36.

<sup>10</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 496.

## Verset 8

### **1. Texte grec retenu pour l'étude**

**1 Corinthiens 13:8** Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλώσσαι, παύσονται· εἴτε γνώσις, καταργηθήσεται.

### **2. Proposition de traduction**

**1 Corinthiens 13:8** L'amour ne tombe jamais. Que ce soient des prophéties, elles seront abolies. Que ce soient des langues, elles cesseront. Que ce soit une connaissance, elle sera abolie.

### **3. Analyse du texte grec**

Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει

Ἡ : nominatif féminin singulier de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

ἀγάπη : nominatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour (comme qualité abstraite, amour quasi personnifié).

οὐδέποτε : adverbe : jamais.

πίπτει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de πίπτω : tomber, être détruit.

L'amour ne tombe jamais

εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται

εἴτε : conjonction de coordination : et si, ou si.

δέ : conjonction de coordination : mais, et.

προφητεῖαι : nominatif féminin pluriel de προφητεῖα, ας, ἡ.

προφητεῖα désigne l'action de prophétiser, le don de prophétie (Ap 19,10) ou la capacité de parler en prophète (1 Co 12,10), ou encore la prophétie concrète.

καταργηθήσονται : troisième personne du pluriel de l'indicatif futur passif de

καταργέω : cesser, être aboli, rendre inactif.

Que ce soient des prophéties, elles seront abolies

εἴτε γλώσσαι, παύσονται

εἴτε : conjonction de coordination : et si, ou si.

γλώσσαι : nominatif féminin pluriel de γλώσσα, ης, ἡ : la langue (parler en).

παύσονται : troisième personne du pluriel de l'indicatif futur moyen de παύω : faire cesser (actif) ; cesser (moyen).

Que ce soient des langues, elles cesseront

εἴτε γνώσις, καταργηθήσεται

εἴτε : conjonction de coordination : et si, ou si.

γνώσις : nominatif féminin singulier de γνώσις, εως, ἡ : ici, l'objet d'une connaissance car on ne connaît pas la connaissance.

καταργηθήσεται : troisième personne du singulier de l'indicatif futur passif de

καταργέω : cesser, être aboli, rendre inactif.

Que ce soit une connaissance, elle sera abolie

## 4. Compléments d'analyse

### 1. Concernant la critique textuelle<sup>1</sup>

#### 1.1. Concernant la forme verbale πίπτει

Deux leçons sont attestées<sup>2</sup> : πίπτει et ἐκπίπτει.

a. En faveur de la leçon πίπτει :  $\mathfrak{P}^{46}$   $\mathfrak{N}^*$  A B C\* 048. 0243. 33. 1241<sup>s</sup>. 1739 *p.c.* (g) ; C1<sup>pt</sup>

C\* : il s'agit ici de la version de C avant correction.

(g) : manuscrit du IX<sup>ème</sup> siècle contenant le corpus paulinien.

b. En faveur de la leçon ἐκπίπτει :  $\mathfrak{N}^2$  C<sup>3</sup> D F G  $\Psi$  1881 *B<sub>vz</sub>* lat ; C1<sup>pt</sup>

$\mathfrak{N}^2$  : l'exposant marque le deuxième correcteur.

C<sup>3</sup> : il s'agit ici de la version de C après correction, l'exposant marquant le troisième correcteur.

#### c. Se situer par rapport aux différentes leçons

Du point de vue de la critique externe, les témoins des deux leçons sont anciens et de valeur, variés également sur le plan géographique. Néanmoins, les témoins de la première leçon πίπτει, sans préfixe, sont plus anciens et plus nombreux. De plus, les manuscrits  $\mathfrak{N}$  et C sont « avant correction ».

Du point de vue de la critique interne, l'ajout du préfixe ἐκ- se comprend difficilement en définitive.

En somme, nous pouvons dire que, tant du point de vue de la critique externe que de la critique interne, la leçon πίπτει semble être l'originale.

#### 1.2. Concernant εἶτε δὲ προφητεῖαι καταργηθήσονται

L'apparat critique de Nestle et Aland<sup>3</sup> nous signale l'existence d'une petite variante où les termes προφητεῖαι et καταργηθήσονται ne sont pas au pluriel mais au singulier : προφητεία et καταργηθήσεται. Toutefois, seul l'oncial B est témoin de cette leçon, ce qui est nettement insuffisant pour attester son originalité.

#### 1.3. Concernant γνώσις καταργηθήσεται

L'apparat critique de Nestle et Aland<sup>4</sup> nous signale l'existence d'une petite variante où les termes γνώσις et καταργηθήσεται ne sont pas au singulier mais au pluriel : γνώσεις et καταργηθήσονται.

<sup>1</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55, 64, 69-70.

<sup>2</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, p. 463.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 463.

Les témoins de cette dernière leçon sont relativement anciens et importants, mais en revanche peu nombreux: (N) A D<sup>1</sup> F G (33). 365 *pc* *vg*<sup>ms</sup> *sa*<sup>ms</sup> *bo*<sup>ms</sup> ?

D<sup>1</sup> : l'exposant indique le premier correcteur.

365 : minuscule du XII<sup>ème</sup> siècle contenant le Nouveau Testament, à l'exception de l'Apocalypse.

*sa*<sup>ms</sup> : un manuscrit sahidique possédant une lecture particulière.

*bo*<sup>ms</sup> ? : un des manuscrits bohairiques avec des variantes contradictoires.

Il est délicat de se situer vis-à-vis de ces leçons. En effet, il est tout à fait possible que le copiste ait choisi de « corriger » le texte de lui-même, en mettant γυνῶσις au pluriel afin que les trois termes γλῶσσαί, προφητεῖαι et γνώσεις soient au pluriel (et pas deux sur trois)<sup>1</sup>. En revanche, les trois premiers versets de ce même chapitre ne possèdent que le premier élément au pluriel (γλῶσσαί). Dans la perspective d'un alignement, il aurait donc été plus logique de laisser au singulier ce qui l'était déjà quelques versets plus tôt, ce qui n'est pas le cas. Constatons encore que si B met au pluriel les connaissances, il met la prophétie au singulier dans le même temps. Il semble alors difficile de conclure à ce sujet.

D'un point de vue de la critique externe, les témoins les plus importants et les plus anciens sont largement en faveur de la leçon au singulier, de sorte qu'ils plaident en faveur de son originalité. D'un point de vue de la critique interne, aucune conclusion n'est décisive. En somme, la critique externe suffit à trancher en faveur de la leçon au singulier.

## **2. Concernant la construction et la structure du verset**

Pour Focant<sup>2</sup>, le début du verset 8 fait corps avec la section des versets 4 à 7. En effet, si Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει constitue le début du verset 8, cela pose problème puisque le temps du verbe diffère des autres au même verset. S'il n'y a pas d'erreur grammaticale, il y a en revanche un contexte qui plaide en faveur d'un rattachement au verset précédent. Rattaché au verset 7, on peut comprendre « l'amour est stable, n'est jamais pris en défaut ». S'il est pris comme faisant partie du verset 8 par contre, on entend : « il ne tombe jamais ».

Ensuite, Focant constate que les dons en question au verset 8 rappellent ceux qui ont été évoqués dans les versets 1 à 3, dans un ordre différent. C'est leur caractère transitoire<sup>3</sup>, provisoire qui ressort ici. La section des versets 8-13 atteste « la permanence de l'amour en regard des dons présents à Corinthe »<sup>4</sup> qui cesseront ou seront abolis. Les dons spirituels sont valides jusqu'à un terminus et n'iront pas au-delà car ils sont imparfaits.

---

<sup>1</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1060, y voit une correction dans un but stylistique.

<sup>2</sup> FOCANT, C., *Ibid.*, p. 229-233. Voir aussi le même auteur dans la première partie de ce travail. Lire également FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1624b.

<sup>3</sup> DUNN, J., ROGERSON, J. (eds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1343. Dans le même sens, BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, p. 1128b.

<sup>4</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 620.

### 3. Concernant les verbes du verset 8

#### 3.1. Le verbe πίπτω

L'ἀγάπη reste une notion difficile à cerner. Toutefois, le v.8 la précise un peu en introduisant l'idée de permanence<sup>1</sup> : « l'amour ne tombe jamais ». Ce qu'il est important de voir ici est la nuance eschatologique<sup>2</sup> introduite dans le verbe. Le présent de πίπτω a une nuance future<sup>3</sup>. Si l'amour ne tombe jamais, la forme verbale πίπτει du verset 8 se marie bien avec celle du verset 13, lui étant synonyme d'une certaine façon : μένει<sup>4</sup>. Il y a quelque chose « d'impérissable<sup>5</sup> » dans l'amour qui indique sa qualité supérieure en comparaison avec les dons spirituels, qui sont « seulement pour ce monde<sup>6</sup> ».

D'autre part, si l'amour ne tombe jamais, le verbe πίπτω, en contraste, complète alors admirablement les verbes καταργέω et παύω qui affirment que les dons « tomberont », en quelque sorte. Le présupposé est qu'il y a « une réalité qui subsiste dans les siècles des siècles, en contraste avec un monde qui passe »<sup>7</sup>, manifesté clairement par la présence de verbes indiquant une destruction, une cessation.

Si πίπτω peut être traduit par « tomber » mais aussi par « être détruit », on pourrait alors entendre ici : « l'amour est indestructible », avec cette réserve que le verbe est à l'actif, ce qui induit la nuance du futur, mais de manière implicite. Deux caractéristiques majeures de l'ἀγάπη ressortent de ce verset 8a, grâce à l'emploi du verbe πίπτω : son infaillibilité (qui ferait pencher à rattacher 8a à 7) et sa permanence, comme l'a très bien résumé Thomas d'Aquin (cf. note 2, p. 80). Par cet aspect, 8a est bien à rattacher au v.8b, par contraste. Ces deux caractéristiques ne doivent pas être confondues, l'une exprimant la perfection de l'amour qui ne tombe jamais (donc son inaltérabilité, sa nature éternelle) et l'autre sa permanence (c'est-à-dire son absence de limites dans le temps).

#### 3.2. Le verbe καταργέω

καταργέω est un verbe relativement fréquent dans la première lettre aux Corinthiens<sup>8</sup>. Souvent, il signifie détruire ou abolir, avec une nuance eschatologique<sup>9</sup>. Selon Heil, καταργέω témoignerait d'une conception grecque du corps comme étant indépendant de

---

<sup>1</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1062.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1064. L'amour est « la seule forme d'action chrétienne non susceptible d'être relativisée dans l'éon futur ».

<sup>3</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 63, note 103, pense qu'il serait aberrant de vouloir rattacher ce verset 8a au précédent sur base du fait que son verbe est à l'indicatif présent et, en même temps, soutenir que ce dernier comporte une dimension de futur.

<sup>4</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 497, voit ici une *inclusio* entre le v.8a et le v.13 via le terme agapè.

<sup>5</sup> MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 118.

<sup>6</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 295.

<sup>7</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 63, note 103.

<sup>8</sup> Cf. 1 Co 1,28 ; 2,6 ; 6,13 ; 10,11 ; 13,8 (2 fois) ; 15,24 ; 24,26.

<sup>9</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 497.

l'esprit : « l'existence corporelle est seulement pour ce monde »<sup>1</sup>. « Être seulement pour ce monde » constituerait l'idée sous-jacente de ce verbe en 1 Corinthiens.

En contraste donc avec l'amour<sup>2</sup>, les dons spirituels ne sont pas permanents, ni parfaits. Ils finiront, disparaîtront, seront abolis<sup>3</sup>. καταργέω garde le même sens avec la même nuance eschatologique partout en 1 Corinthiens. Le choix de Paul de citer ces dons particuliers est lié à la situation des Corinthiens qui surestiment les langues et la connaissance<sup>4</sup>. Paul y ajoute ce qu'il considère comme le don « le plus bénéfique pour la construction de l'Eglise : la prophétie »<sup>5</sup>. Tous ces dons sont transitoires et doivent mener les chrétiens vers la perfection. Quand le parfait viendra, ils (les dons) disparaîtront (cf. v.10).

### 3.3. Le verbe παύω

Paul change de verbe en utilisant « παύω » pour les langues. Il est possible que ce soit volontairement qu'il n'utilise pas trois fois de suite le même verbe, dans un souci de différenciation du sens et non seulement dans un but stylistique<sup>6</sup>. J'y reviendrai brièvement dans le paragraphe suivant. Garland estime cette possibilité « peu probable »<sup>7</sup> et pense que παύω n'est pas à entendre différemment des autres verbes, comme, par exemple, « cesser par soi-même »<sup>8</sup>. Les dons disparaîtront et ne sont pas à considérer comme des buts en soi, ou encore des critères indispensables à la vie chrétienne. Tous cesseront, seront abolis.

D'autres pensent que Paul a utilisé un verbe distinct des deux autres pour proposer une destinée différente au don des langues. C'est le cas de Wallace<sup>9</sup>. En effet, ce verbe est rare à la voie moyenne, où il exprime généralement une action sur soi-même, un sens réflexif.<sup>10</sup> La voie moyenne présente le sujet comme impliqué dans l'action, « comme participant aux résultats de l'action »<sup>11</sup>. Le sujet agit pour lui-même, en référence à lui, sur quelque chose lui appartenant, ou par lui-même. L'emphase est placée sur le sujet produisant l'action. Le mot 'lui-même' peut être utilisé dans la traduction pour intensifier le sujet, comme une sorte de « complément d'objet »<sup>12</sup>. En somme, on pourrait entendre en 1 Co 13,8 : « les langues cesseront d'elles-mêmes ».

---

<sup>1</sup> HEIL, J., *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, Boston, Society of Biblical Literature, 2005, p. 112.

<sup>2</sup> THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2002, p. 410, écrivait en ce qui concerne la charité : « telle elle est dans cette vie, telle elle demeurera dans l'état de la patrie ».

<sup>3</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1061, sous-entend que les dons seront abolis de force et non pas d'eux-mêmes.

<sup>4</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 497, souligne que ce qui est connu via les langues, les prophéties ou la connaissance aura peu de « pertinence dans l'eschaton ».

<sup>5</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 621.

<sup>6</sup> En sens contraire, lire FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 497.

<sup>7</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 622.

<sup>8</sup> En sens contraire, lire THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1061. Les langues cesseront d'elles-mêmes sans devoir être supprimées par quelqu'un. Elles feront place à une communication intelligible par tous.

<sup>9</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics*, p. 422-423.

<sup>10</sup> GREEN, S., *Handbook to the Grammar of the greek Testament*, p. 292.

<sup>11</sup> BROOKS, J., WINBERY, C. (eds), *Syntax of New Testament Greek*, p. 111.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 112-113.

## Verset 9

### **1. Texte grec retenu pour l'étude**

1 Corinthiens 13:9 ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν·

### **2. Proposition de traduction**

1 Corinthiens 13:9 Car nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie.

### **3. Analyse du texte grec**

ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν

ἐκ : préposition (+ génitif).

μέρους : génitif neutre singulier de μέρος, ους, τό : partie, part, pièce.

(ἐκ μέρους signifie partiellement, en partie).

γὰρ : conjonction de coordination : car.

γινώσκομεν : première personne du pluriel de l'indicatif présent actif de

γινώσκω : savoir, connaître.

Car nous connaissons en partie

καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν

καί : conjonction de coordination : et, mais.

ἐκ μέρους : signifie partiellement, en partie.

προφητεύομεν : première personne du pluriel de l'indicatif présent actif de

προφητεύω : prophétiser, proclamer ou interpréter une révélation divine.

Et nous prophétisons en partie

### **4. Compléments d'analyse**

Il est relativement difficile d'expliquer le verset 9 indépendamment du verset 10. Je me contenterai de quelques remarques :

#### **1. Concernant l'expression ἐκ μέρους**

L'expression ἐκ μέρους est assez commune dans la LXX et le Nouveau Testament<sup>1</sup>. Elle revient régulièrement dans cette première lettre aux Corinthiens et peut se traduire par

---

<sup>1</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 296.

« partiellement<sup>1</sup> » ou « en parties », comme nous le verrons encore au verset 12. En revanche, il est préférable de choisir la traduction « chacun pour sa part » en 1 Co 12,27. Le sens est toutefois identique<sup>2</sup>.

Le sens de l'expression ἐκ μέρους est celui d'une opposition au « tout », verbalisé dans le τέλειον au v.10. Le fait de placer ἐκ μέρους en tête donne à l'expression un rôle emphatique<sup>3</sup>.

## **2. Concernant le reste du verset**

Je reprends ici très succinctement l'un ou l'autre point qui peut être relevé pour l'analyse de ce verset :

- Le v.9 est exprimé à la première personne du pluriel (« nous »), tandis que les versets 1-3 l'étaient à la première personne du singulier (« je ») et les versets 4-8 à la troisième personne du singulier<sup>4</sup>. Seul le v.12 s'exprimera encore en « nous ».
- Le v.9 nous aide à comprendre pourquoi la prophétie et la connaissance sont provisoires et disparaîtront. C'est en raison de leur caractère partiel, imparfait<sup>5</sup>. Ce caractère partiel confesse toute la « limite humaine »<sup>6</sup>.
- A partir du v.9, il ne sera plus fait mention des langues<sup>7</sup>, mais bien encore du fait de connaître ou de prophétiser<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> GREEN, S., *Handbook to the Grammar of the greek Testament*, p. 337, relève le fait qu'un substantif avec ou sans préposition peut être employé adverbiallement.

<sup>2</sup> En sens contraire, lire ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. 1 Corinthians*, p. 292. Pour ces derniers, 1 Co 12,27 poursuit un but descriptif pour montrer comment les parties sont reliées à l'ensemble (du corps), tandis qu'au v.9 du chapitre 13, le sens serait restrictif, indiquant le fait d'être incomplet. Il faudrait alors traduire comme suit : « dans une perspective partielle ». FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 497, soutient aussi que le sens de l'expression n'est pas le même en 1 Co 12,27 et en 1 Co 13,9. Il me semble pourtant que le sens est bel et bien identique, même s'il est préférable de traduire 1 Co 12,27 tel que proposé dans mon texte par « chacun pour sa part ». Notons encore la proposition de traduction de THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1064. Il choisit de différencier les traductions de l'expression ἐκ μέρους à l'intérieur du v.9. Ainsi, la première occurrence pourrait se traduire par « de manière fragmentaire », et la seconde par « part by part ». Je ne suis pas convaincu de cette nécessité ; si le sens est le même dans les deux expressions et que le contexte n'oblige pas à utiliser d'autres mots (comme en 1 Co 12,27), je ne vois pas pourquoi opter pour deux traductions différentes.

<sup>3</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 497.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 497. Lire aussi SENFT, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 171.

<sup>5</sup> BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, p. 1128b. Le caractère partiel ou imparfait indique plus que le terme incomplet.

<sup>6</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 622.

<sup>7</sup> FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1624b.

<sup>8</sup> D'où ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 297 parlent de structure chiasmatique pour les v.8 et 9. Ils sont isolés à ce sujet.

## Verset 10

### **1. Texte grec retenu pour l'étude**

1 Corinthiens 13:10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

### **2. Proposition de traduction**

1 Corinthiens 13:10 Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel sera aboli.

### **3. Analyse du texte grec**

ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον

ὅταν : conjonction de subordination, particule temporelle : quand.

La proposition temporelle ἄν + subjonctif exprime un fait futur (VDV §310).

δέ : conjonction de coordination : mais, et.

ἔλθῃ : troisième personne du singulier du subjonctif aoriste actif de ἔρχομαι : venir, aller.

τό : nominatif neutre singulier de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

τέλειον : nominatif neutre singulier de l'adjectif τέλειος, α, ον : ayant atteint la fin, complet, accompli, parfait (τὸ τέλειον : ce qui est parfait).

Quand viendra ce qui est parfait

τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται

τό : nominatif neutre singulier de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

ἐκ : préposition (+ génitif).

μέρους : génitif neutre singulier de μέρος, ος, τό : partie, part, pièce.

(ἐκ μέρους signifie partiellement, en partie).

καταργηθήσεται : troisième personne du singulier de l'indicatif futur passif de καταργέω : abolir (actif) ; être aboli, rendre inactif (passif).

Ce qui est partiel sera aboli

### **4. Compléments d'analyse**

#### **1. Concernant la grammaire** (τὸ τέλειον)

L'adjectif est souvent utilisé indépendamment d'un nom. Il peut alors « fonctionner comme un substantif »<sup>1</sup>. Dans ce cas, il peut être précédé de l'article, ce qui démontre son état d'adjectif substantivé. Le genre de l'adjectif est souvent « fixé par le sens plutôt que par un accord grammatical »<sup>2</sup>. Par exemple, s'il se réfère à une entité ou un concept, il sera neutre. Pour 1 Co 13,10, le contenu est difficile à préciser. Le plus probable est que le « parfait » corresponde à « la venue du Christ »<sup>3</sup> dans un face à face, comme le dira le v.12. Si l'article est neutre, c'est parce que le neutre peut « parfois être utilisé pour des personnes pour des raisons rhétoriques »<sup>4</sup> ou autres.

<sup>1</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics*, p. 294.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 295.

## **2. Concernant la critique textuelle**

Un ajout est à mentionner. Il s'agit de τότε.

1.1. En faveur de l'ajout de τότε : D<sup>1</sup> Byz. sy.

Seulement trois manuscrits comportent cette leçon<sup>1</sup>.

1.2. En faveur de l'omission de τότε : D<sup>46</sup> N A B D\* F G P Ψ 0243. 6. 33. 81. 104. 365. 1175. 1241<sup>s</sup>. 1739. 1881 *al latt co* ; Ir<sup>lat</sup> Or

D\* : il s'agit ici de la version avant corrections.

P : oncial daté du IX<sup>ème</sup> siècle contenant le Nouveau Testament, sauf les quatre évangiles.

6. : minuscule daté du XIII<sup>ème</sup> siècle contenant le Nouveau Testament à l'exception de l'Apocalypse.

Ir<sup>lat</sup> : écrits attribués à Irénée. Manuscrits en latin datés probablement du IV<sup>ème</sup> siècle.

Or : écrits d'Origène.

1.3. Se situer face aux différentes leçons

S'il semble très difficile de trancher du point de vue de la critique interne, en revanche, la critique externe ne laisse aucune place au doute. Les témoins en faveur de l'omission sont nombreux et de valeur importante, variés géographiquement aussi. τότε peut raisonnablement être considéré comme une addition.

## **3. Pour aller plus loin**

Paul utilise le terme τέλειον à plusieurs reprises dans sa lettre (1 Co 2,6 ; 14,20). Sa signification dépend du contexte<sup>2</sup>. Ici, τέλειον pourrait s'entendre comme totalité plutôt que parfait, dans la mesure où il s'oppose à ἐκ μέρους<sup>3</sup>. Quand vient la totalité, il est normal que tout ce qui n'est « qu'en partie » soit aboli, en l'occurrence ici les dons, en raison de leur caractère partiel<sup>4</sup>. Derrière le terme, il convient d'entendre l'idée de but ou d'accomplissement<sup>5</sup>, peut-être liée à l'*eschaton*, que Paul appelle aussi « jour du Seigneur » (1,8 ; 3,13 ; 5,5) ou « fin » (15,24). Pour Thiselton, le terme peut être traduit aussi bien par complet, total que par parfait ou achevé. Si le partiel est aboli, disparaît, cela indique qu'il n'y a pas de continuité entre le partiel et le parfait. En l'absence de continuité, cela voudrait dire que le τέλειον correspond pratiquement à une « création nouvelle »<sup>6</sup>. Ce qui adviendra, c'est

---

<sup>1</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55, 64, 69-70, 77-78.

<sup>2</sup> En 1 Co 2,6, le sens le plus probable et le mieux approprié au contexte est celui de « mature ».

<sup>3</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 306.

<sup>4</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 65, note 107.

<sup>5</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 498.

<sup>6</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1065. En sens contraire, lire l'homélie 34 de JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres aux Corinthiens. Homélie sur les épîtres de saint Paul* (tome 1), Paris, OEIL/F-X de Guibert, 2009, p. 168. « La science ne sera pas abolie, mais seulement la science partielle : non seulement nous aurons autant et d'aussi grandes connaissances, nous en aurons de plus grandes encore ».

« le passage de l'*incomplétude*, non pas à la *complétude*, mais à ce qu'on pourrait appeler la *plénitude* »<sup>1</sup>.

Si les dons empêchent l'amour, ils feraient bien de disparaître dès maintenant. Toutefois, ces dons sont nécessaires pour le développement du corps ecclésial dans son ensemble. En effet, Paul ne dit rien de la cessation des charismes dans cette vie : prophétie et connaissance peuvent toujours être utiles<sup>2</sup>, même avec leur caractère partiel. D'ailleurs, « tout savoir serait incompatible avec l'*ἀγάπη* » : le manque « creuse dans le sujet la vérité de son désir »<sup>3</sup>. Les dons ne sont pas « disqualifiés » puisqu'ils sont compatibles, au moins provisoirement, avec l'*ἀγάπη*<sup>4</sup>. Paul, en disant que l'amour est au-dessus des dons, ne veut pas que les Corinthiens rejettent les dons mais qu'ils les utilisent avec amour. Ces dons doivent « être gouvernés par l'amour »<sup>5</sup>.

Le parfait peut correspondre à la parousie, ce que semblait indiquer l'usage de temps futurs<sup>6</sup> et l'annonce de la disparition du partiel. Le parfait est le but final de la création. « Les dons humains brillent glorieusement dans ce monde »<sup>7</sup> mais ne seront rien en présence du parfait. En fait, la médiation de la révélation à travers les langues, les prophéties et la connaissance ne sera plus nécessaire quand la révélation sera totale et immédiate, quand la communication sera directe, face à face<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 38-39.

<sup>2</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 297.

<sup>3</sup> GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>5</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 622.

<sup>6</sup> FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1624b. Au v.10a, Paul utilise une structure avec un subjonctif aoriste actif indiquant un futur. En 10b, Le temps du verbe est futur.

<sup>7</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 623.

<sup>8</sup> DUNN, J., ROGERSON, J. (eds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1343b.

## Verset 11

### 1. Texte grec retenu pour l'étude

**1 Corinthiens 13:11** ὅτε ἦμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμεν ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.

### 2. Proposition de traduction

**1 Corinthiens 13:11** Quand j'étais un petit enfant, je parlais comme un petit enfant, je pensais comme un petit enfant, je raisonnais comme un petit enfant ; quand je suis devenu un homme, j'ai aboli ce qui était propre au petit enfant.

### 3. Analyse du texte grec

ὅτε ἦμην νήπιος

ὅτε : conjonction de subordination : quand, lorsque.

ἦμην : première personne du singulier de l'indicatif imparfait actif de εἶμί : être.

νήπιος : nominatif masculin singulier de l'adjectif νήπιος, ἰα, ἰον : petit enfant, jeune.

Quand j'étais un petit enfant

ἐλάλουν ὡς νήπιος

ἐλάλουν : première personne du singulier de l'indicatif imparfait actif de λαλέω : parler.

ὡς : adverbe : comme.

νήπιος : nominatif masculin singulier de l'adjectif νήπιος, ἰα, ἰον : petit enfant, jeune.

Je parlais comme un petit enfant

ἐφρόνουν ὡς νήπιος

ἐφρόνουν : première personne du singulier de l'indicatif imparfait actif de φρονέω : penser, « être prudent, être sage »<sup>1</sup> (intention et exécution, dimension d'action, d'expérience), donner une opinion (dimension de compréhension)<sup>2</sup>.

ὡς : adverbe : comme.

νήπιος : nominatif masculin singulier de l'adjectif νήπιος, ἰα, ἰον : petit enfant, jeune.

Je pensais comme un petit enfant

ἐλογιζόμεν ὡς νήπιος

ἐλογιζόμεν : première personne du singulier de l'indicatif imparfait moyen de λογίζομαι : penser, considérer, raisonner.

ὡς : adverbe : comme.

νήπιος : nominatif masculin singulier de l'adjectif νήπιος, ἰα, ἰον : petit enfant, jeune.

Je raisonnais comme un petit enfant

ὅτε γέγονα ἀνὴρ

ὅτε : conjonction de subordination : quand, lorsque.

γέγονα : première personne du singulier de l'indicatif parfait actif de γίνομαι : devenir.

ἀνὴρ : nominatif masculin singulier de ἀνὴρ, ἀνδρός, ὁ : homme (ici : adulte).

Quand je suis devenu un homme

<sup>1</sup> LIDDELL, H., SCOTT, R., *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon press, 1996, p. 1955b.

<sup>2</sup> DUNN, J., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 479, note 78.

κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου

κατήργηκα : première personne du singulier de l'indicatif parfait actif de καταργέω : abolir, cesser.

τὰ : accusatif neutre pluriel de l'article défini ὁ, ἡ, τό.

νήπιος : génitif masculin singulier de l'adjectif substantivé νήπιος, ἴα, ἰον : petit enfant, jeune.

J'ai aboli ce qui était propre au petit enfant

## **4. Compléments d'analyse**

### **1. Concernant la critique textuelle<sup>1</sup>**

Le verset 11 ne pose pas de problème textuel pointu. La seule difficulté émane du fait que toute une série de témoins attestent la présence de la particule δέ après ὅτε tandis que Nestle et Aland<sup>2</sup> ont choisi de suivre la leçon en faveur de l'omission de cette particule.

1.1. En faveur de l'omission de la particule δέ : **N\*** A B D\* 048. 0243. 6. 1739. pc. vg<sup>st</sup> : Ambst Pel

D\* : Codex Claromontanus. Le sigle « \* » signifie qu'il s'agit de la version avant corrections.

vg<sup>st</sup> : une des éditions de la vulgate : Vulgata Stuttgartiensis, Ed. R. Weber revue par R. Gryson, Stuttgart, 1994.

Pel : Pélage (360-422).

1.2. En faveur de la particule δέ : **N**<sup>2</sup> D<sup>2</sup> F G K Ψ 33. 1881 Byz b vg<sup>cl</sup> sy : Tert Cl Meth

D<sup>2</sup> : Codex Claromontanus. L'exposant indique le second correcteur.

K : oncial du IX<sup>ème</sup> siècle contenant les Actes, les épîtres catholiques et une partie des lettres pauliniennes.

b : un manuscrit de la vieille latine, daté des VIII-IX<sup>èmes</sup> siècles et contenant le corpus paulinien<sup>3</sup>.

vg<sup>cl</sup> : une des versions de la vulgate : Editio Clementina, Rome, 1592.

Meth : Méthode d'Olympe (†311).

1.3. Se situer face aux différentes leçons

D'un point de vue de la critique interne, l'ajout de la particule δέ marque bien le côté adversatif, la netteté du passage de l'enfance à l'état adulte. En revanche, du point de vue de la critique externe, les témoins anciens et de valeur importante sont nettement en faveur de l'omission. **N\*** et D\* sont les leçons avant corrections. A et B sont présents. La leçon originale est très probablement l'omission de la particule δέ. Cette dernière a peut-être été ajoutée par un scribe soucieux de marquer davantage le sens adversatif du passage.

<sup>1</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55, 64, 69-70, 77-78 et 84.

<sup>2</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, p. 463.

<sup>3</sup> GRYSOON, R., *Altlateinische Handschriften – Manuscrits vieux latin*, Freiburg, Herder, 1999, p. 142-143.

## **2. Concernant la grammaire**

### **2.1. La particule ὡς**

Il s'agit d'une particule introduisant une comparaison. Les propositions introduites par de telles particules peuvent, entre autres, fonctionner comme des compléments d'objet ou encore expliquer le verbe de la principale en donnant un complément d'information. C'est le cas dans notre verset selon Brooks et Winbery<sup>1</sup>.

### **2.2. La forme verbale ἦν**

La forme normale serait ἦν en grec classique. Il s'agit ici d'une « forme déponente utilisée dans le Nouveau Testament » essentiellement<sup>2</sup>.

### **2.3. L'usage du parfait**

« Dans le Nouveau Testament, plusieurs fois, nous trouvons le parfait là où nous attendrions un aoriste »<sup>3</sup>. Selon Caragounis, il s'agirait ici d'une évolution progressive de l'emploi des temps dans la langue grecque. Cette substitution de l'aoriste par le parfait était fréquente au début de notre ère, y compris chez les auteurs du Nouveau Testament. Nous rencontrons cet usage en 1 Co 13,11. Pour Garland, l'usage du parfait plutôt qu'un autre temps viserait seulement à marquer la netteté du passage de l'enfance à l'état adulte<sup>4</sup>.

## **3. Pour aller plus loin**

Paul utilise deux métaphores pour étayer son point de vue, exprimé dans les versets précédents : la première est située au v.11 (croissance de la maturité), la seconde au v.12 (miroir).

Par l'image du passage de l'enfance à l'état adulte, Paul exprime sa « conviction que les dons finiront »<sup>5</sup>, cesseront. Il prend son exemple personnel (je) pour interpeller les Corinthiens<sup>6</sup> et les provoquer à grandir dans la compréhension et l'exercice de ces dons. Les versets 11 et 12 constituent une partie importante de la stratégie rhétorique paulinienne pour « démontrer la nature enfantine du comportement et des pensées »<sup>7</sup> des chrétiens de Corinthe. Cependant, il ne veut en aucune manière signifier que les dons correspondent à un état

<sup>1</sup> BROOKS, J., WINBERY, C. (eds), *Syntax of New Testament Greek*, p. 178.

<sup>2</sup> ABEL, F. M., *Grammaire du Grec biblique suivie d'un choix de papyrus* (coll. Etudes bibliques), p. 82.

ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 298, vont dans le même sens. GREEN, S., *Handbook to the Grammar of the greek Testament*, p. 298 ajoute: l'imparfait peut indiquer une action continue dans le passé, une action répétée dans le passé ou encore habituelle ou ordinaire dans le passé. C'est le cas en 1 Co 13,11.

<sup>3</sup> CARAGOUNIS, C., *The development of Greek and the New Testament*, p. 154. Lire aussi BLASS, F., DEBRUNNER, A., *A greek grammar of the New Testament and other early literature*, p. 193 § 382(1). Après ὅτε on trouve normalement l'indicatif aoriste.

<sup>4</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 623, note 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 623.

<sup>6</sup> DUNN, J., ROGERSON, J. (eds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1343b, perçoivent de l'ironie dans la provocation de Paul à l'égard des Corinthiens. ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (Coll. Etudes bibliques), p. 348, précisait le contraire.

<sup>7</sup> WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 271.

enfantin qu'il faut quitter à tout prix et au plus vite. « Paul ne veut pas dénigrer les dons comme étant un signe d'immaturation »<sup>1</sup>. Son propos est de dire qu'ils sont le fait de cette époque mais qu'un temps viendra auquel ils ne seront plus appropriés.

A cet effet, il oppose νήπιος et τέλειον<sup>2</sup>. Le centre de l'argumentation réside dans le contraste entre ces deux termes. L'adjectif νήπιος était déjà présent en 1 Co 3,1, avec une signification péjorative<sup>3</sup>, tandis que τέλειον s'entend dans le sens de la maturité, en opposition à l'immaturation (νήπιος). Fitzmeyer ne donne cependant pas ici ce sens à νήπιος, lui préférant celui de la manière infantile de communiquer par le langage, les pensées, les raisonnements et même les rêves<sup>4</sup>. Le contraste réside donc entre l'état enfantin et l'état adulte<sup>5</sup>, à ce niveau. Il n'y a toutefois pas une continuité totale entre les deux états, tout est en un certain sens différent. Paul utilise l'image de la trajectoire humaine pour montrer que l'humanité progresse vers un but qu'il ne faut pas perdre de vue. En somme, il y aura une rupture et une continuité<sup>6</sup> entre maintenant et le τέλειον.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 623.

<sup>2</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 306. KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 65, note que l'opposition entre l'enfance et l'état adulte était courante dans la philosophie grecque ; Paul l'utilise d'ailleurs dans différents contextes (Ga 4 ; 1 Co 3,1 et svts ; 23,11).

<sup>3</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1066. En outre, Thiselton note que le passage de l'imparfait au parfait pour les verbes du v.11 constitue un autre contraste intéressant pour le propos de Paul. Certains commentateurs ont lié les trois premiers verbes du v.11 aux trois dons (λαλέω - langues, φρονέω - prophéties, λογίζομαι - connaissance).

<sup>4</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 498.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 498. Fitzmeyer note que l'adulte (άνήρ) correspond à un homme d'environ 50 ans, selon la classification des 7 âges d'Hippocrate, bien connue à l'époque. ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. 1 Corinthians*, p. 297, notent que même l'état adulte (ici-bas) comporte un caractère incomplet et fragmentaire en comparaison avec le τέλειον. L'état adulte de Paul n'est pas celui de la perfection, souligne KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 65.

<sup>6</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 74-76.

## Verset 12

### 1. Texte grec retenu pour l'étude

**1 Corinthiens 13:12** βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

### 2. Proposition de traduction

**1 Corinthiens 13:12** Car maintenant nous voyons en énigme à travers un miroir, mais alors (nous verrons) face à face ; maintenant je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu.

### 3. Analyse du texte grec

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι

βλέπομεν : première personne du pluriel de l'indicatif présent actif de βλέπω : voir, être capable de voir, percevoir.

γὰρ : conjonction de coordination : car.

ἄρτι : adverbe : maintenant.

δι' : préposition (+ génitif) : à travers.

ἐσόπτρου : génitif neutre singulier de ἔσοπτρον, ου, τό : le miroir.

ἐν : préposition (+datif) : en, dans.

αἰνίγματι : datif neutre singulier de αἰνίγμα, ατος, τό : énigme (expression : ἐν

αἰνίγματι : indirectement, en énigme, de manière confuse).

Car maintenant nous voyons en énigme à travers un miroir

τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον

τότε : adverbe : quand, alors.

δέ : conjonction de coordination : mais, et.

πρόσωπον : accusatif neutre singulier de πρόσωπον, ου, τό : face, visage.

πρὸς : préposition (+ accusatif) : envers, à, devant.

πρόσωπον πρὸς πρόσωπον : expression : face à face.

Mais alors (nous verrons) face à face

ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους

ἄρτι : adverbe : maintenant.

γινώσκω : première personne du singulier de l'indicatif présent actif de γινώσκω : savoir, connaître.

ἐκ : préposition (+ génitif).

μέρους : génitif neutre singulier de μέρος, ους, τό : partie, part, pièce.

(ἐκ μέρους signifie partiellement, en partie).

Maintenant je connais en partie

τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην

τότε : adverbe : quand, alors.

δέ : conjonction de coordination : mais, et.

ἐπιγνώσομαι : première personne du singulier de l'indicatif futur moyen de

ἐπιγινώσκω : connaître exactement, complètement.

καθὼς : conjonction de subordination : comme.

καί : ici employé adverbialement : aussi.

καθὼς καί : expression : tout comme.

ἐπεγνώσθην : première personne du singulier de l'indicatif aoriste passif de

ἐπιγινώσκω : connaître exactement, complètement.

Mais alors je connaîtrai comme je suis connu

## 4. Compléments d'analyse

### 1. Concernant la critique textuelle<sup>1</sup>

Quatre leçons sont renseignées par Nestle et Aland<sup>2</sup>.

1.1. ὥς δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι : D 0243. 81. 630. 1175. 1881. 2464 *al* sy<sup>p,h\*\*</sup>. Cl<sup>pt</sup>

2464 : minuscule daté du IX<sup>ème</sup> siècle contenant les Actes, les épîtres catholiques et pauliniennes.

sy<sup>p</sup> : version syriaque, dite la « Peshitta » (simple). Datée du V<sup>ème</sup> siècle, elle a supplanté la vieille syriaque et le diatessaron.

sy<sup>h\*\*</sup> : version syriaque harkléenne, datée du VI<sup>ème</sup> siècle. Le sigle « \*\* » signifie qu'il s'agit d'une leçon de la version syriaque harkléenne marquée de signes diacritiques.

1.2. δι' ἐσόπτρου ὥς ἐν αἰνίγματι : 33

1.3. δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι : L P pc : (Ir<sup>lat</sup>) Or

#### 1.4. Se situer face aux différentes leçons

Du point de vue de la critique externe, la leçon retenue par Nestle et Aland ne souffre aucune contestation, dans la mesure où les témoins de cette leçon sont nombreux et anciens. Ils ne se donnent même pas la peine de les renseigner avec exactitude. Il est vrai que les deuxième et troisième leçons ne sont supportées que par quelques témoins plus récents et d'importance moindre. Quant à la première leçon citée plus haut, la critique externe ne permet pas de la retenir comme leçon originale.

Du point de vue de la critique interne, les leçons signalées dans l'apparat par Nestle et Aland se comprennent dans la mesure où les copistes auraient corrigé le texte en vue d'une meilleure compréhension du propos de Paul. Ainsi, la première leçon signifierait « car maintenant nous voyons comme à travers un miroir indirectement ». La seconde donne ceci : « car maintenant nous voyons dans un miroir comme en énigme ». Les corrections seraient alors probablement volontaires, dans un souci de meilleure compréhension du texte.

Quoi qu'il en soit, sur base de la critique externe, la leçon à recevoir comme originale est sans conteste celle retenue par Nestle et Aland.

### 2. Pour aller plus loin

#### 2.1. Le miroir et l'énigme

« Paul réduit progressivement la liste des dons de trois au v.8 à deux au v.9, puis à un au v.12 »<sup>3</sup>. La particule γάρ exprime le lien avec les versets précédents. Notons aussi l'usage

<sup>1</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55, 64, 69-70, 77-78, 84 et 87.

<sup>2</sup> NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, p. 463.

<sup>3</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 623.

de la première personne du pluriel entre deux passages à la première personne du singulier (v.11 et 12b)<sup>1</sup>.

Paul « revient sur le problème de la connaissance partielle et l'illustre avec une métaphore commune »<sup>2</sup>, celle du miroir. Avant le I<sup>er</sup> siècle, les miroirs étaient en métal, un alliage de cuivre et d'étain, mais aussi parfois d'or ou d'argent<sup>3</sup>. Corinthe était réputée notamment pour sa production de miroirs de bonne qualité<sup>4</sup> : ces derniers étaient alors souvent en bronze poli<sup>5</sup> et ne renvoyaient pas une image nette, comme aujourd'hui<sup>6</sup>.

Trois compréhensions de la métaphore paulinienne sont envisageables :

1/ Soit « voir avec clarté ». En Nb 12,8, Moïse reçoit la vision claire de Dieu comme dans un miroir, nous rapporte un targum<sup>7</sup>. Dans ce cas, le miroir donne la vision du réel, du vrai.

2/ Soit la « connaissance de soi »<sup>8</sup>, comme en Jc 1,23.

3/ Soit le côté « indirect » de la vision dans un miroir. En effet, on ne voit pas la chose en elle-même, mais seulement son image à travers un intermédiaire (le miroir, déformant ou ne rendant pas une image nette à l'époque).

Il semble clair que Paul envisage le miroir avec une connotation négative, insistant sur l'imperfection. C'est donc plutôt la troisième option qu'il convient de retenir.

En effet, le miroir permet de voir ἐν ἀινίγματι<sup>9</sup> (en énigme). Il est pourtant curieux d'évoquer une vision en énigme ou encore de dire « voir quelque chose en énigme ». L'expression est problématique<sup>10</sup> et serait plus naturelle dans un contexte de parole que de vision<sup>11</sup>. Elle ne devient compréhensible que si « en énigme » ne désigne pas l'objet de la

---

<sup>1</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 299, y voient un retour à l'expérience personnelle de Paul dans le discours. En sens contraire, FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 500, pense que l'usage de la première personne du singulier correspond à une formulation rhétorique plutôt que personnelle. Ainsi, le « je » n'est pas Paul seul, mais pourrait englober tout chrétien.

<sup>2</sup> SENFT, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 171. Aussi, HUGEDE, N., *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestle S.A., 1957, p. 150 ; cette image du miroir est empruntée à la fois à l'écriture et à la terminologie stoïcienne.

<sup>3</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 66, note 108.

<sup>4</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1067. En sens contraire, lire ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 298, qui évoquent des produits de mauvaise qualité, tantôt convexes, tantôt concaves.

<sup>5</sup> WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 271.

<sup>6</sup> MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, p. 118.

<sup>7</sup> Targum (Tg), cité par *La Nouvelle Bible Segond* (3<sup>ème</sup> édition), Villers-le-Bel, Société biblique française, 2002, p. 200.

<sup>8</sup> ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. 1 Corinthians*, p. 292.

<sup>9</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1067, fait remarquer que la particule διὰ suivie d'un génitif s'applique d'habitude à ἀινίγμα (voir à travers une énigme). Sans doute Paul n'a-t-il pas voulu la répéter deux fois de suite et l'a remplacée par ἐν (+ datif), même si διὰ aurait mieux fait état du caractère indirect de la vision.

<sup>10</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 499. Peut-être faut-il comprendre l'opposé de « en toute clarté ». KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 66-67, note 111, va dans le même sens et propose de traduire comme suit : « de manière confuse ».

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 66-67, note 111.

vision mais son résultat<sup>1</sup>. ἀίνυγμα désigne plutôt une parole obscure ou ambiguë<sup>2</sup>, mais aussi une réalité abstraite qu'on veut représenter de manière concrète, par un symbole par exemple<sup>3</sup>. C'est en ce sens que Paul aurait entendu ἀίνυγμα : il n'est en effet pas dans son style d'effectuer un rapprochement entre Parole de Dieu et obscurité<sup>4</sup>.

A travers la métaphore, Paul veut souligner qu'il y a une différence entre la réalité elle-même et sa représentation sensible. Indépendamment de la qualité de l'image, le fait est qu'on ne voit pas la chose mais son image. Pourtant, miroir et énigme ne sont pas complètement hétérogènes mais se rejoignent en ce qu'ils donnent une connaissance indirecte de la réalité<sup>5</sup>. Cette réalité est-elle vue ou entendue ? En tout cas, voir en énigme ne correspondrait pas à l'idée de « voir dans l'obscurité » mais plutôt à une « image difficile à distinguer », à cause de son caractère indirect<sup>6</sup>.

Les antithèses sont fréquentes dans le langage paulinien. Au v.11, il oppose le passé au présent, tandis qu'au v.12, il oppose le présent au futur, la connaissance actuelle (comparable à la vision dans un miroir) à la « perfection de la contemplation eschatologique »<sup>7</sup>. Le contraste est à la fois temporel et qualitatif<sup>8</sup>. Les deux éléments du verset sont soulignés par le balancement ἄρτι - τότε<sup>9</sup>. Ainsi, notre connaissance actuelle est petite comparée à celle de l'eschaton<sup>10</sup>.

## 2.2. Face à face

L'expression « face à face » revient régulièrement dans l'Ancien Testament. Elle serait dérivée de celle employée en Gn 32,31 notamment<sup>11</sup>. Nb 12,8 est aussi souvent cité comme référence vétéro-testamentaire pour notre passage<sup>12</sup> : Dieu annonce qu'il parlera à Moïse « bouche contre bouche », face à face, directement, et non plus à travers des énigmes. Cette référence souligne le côté direct de la communication, sans intermédiaire comme dans une vision ou un rêve. Le miroir ne donne que « le reflet du réel, pas la réalité en elle-même »<sup>13</sup>. En somme, Paul confronterait ici « les limites imposées de voir dans un miroir avec la vision directe de Dieu »<sup>14</sup>.

---

<sup>1</sup> HUGEDE, N., *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestle S.A., 1957, p. 140.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>6</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 499; on ne voit pas la chose en elle-même mais seulement son image.

<sup>7</sup> HUGEDE, N., *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, p. 164-165.

<sup>8</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 500.

<sup>9</sup> THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1067. Le côté adversatif est renforcé par la particule ὅτι qui suit τότε. Le sens des termes placés en contraste est plus temporel que logique.

<sup>10</sup> HUGEDE, N., *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, p. 183. Cette dernière idée antithétique est issue de l'apocalyptique juive en vogue à l'époque de Paul, tandis que celle d'opposer νήπιος et ἀνὴρ, tout comme celle du miroir, viennent plutôt du monde stoïcien.

<sup>11</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 499-500. L'expression en hébreu est la suivante : פָּנִים אֶל-פָּנִים.

<sup>12</sup> ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. I Corinthians*, p. 292; פֶּה אֶל-פֶּה en Nb 12,8 (litt. bouche contre bouche).

<sup>13</sup> GARLAND, D., *I Corinthians*, p. 625.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 625.

Quant à connaître le moment de ce face à face, la même difficulté qu'au v.10 surgit. Il y a opposition du ἄρτι et du τότε. On pourrait dire que le τέλειον du v.10 correspond au πρόσωπον πρὸς πρόσωπον du v.12, de sorte que, dans l'esprit de Paul, la parousie et la venue du Christ correspondent à l'hypothèse la plus probable<sup>1</sup>.

Ce face à face provoquera le connaître pleinement.

### 2.3. Connaître pleinement

Le résultat concret du face à face est « connaître pleinement », en réciprocité. Face à face et connaissance parfaite se répondent<sup>2</sup>. « Le verbe habituel (v.9) est ici accompagné d'un préfixe qui lui donne peut-être une nuance intensive »<sup>3</sup>. Le verbe est probablement à entendre au sens de 1 Co 8,3, à savoir un connaître qui dépasse le sens habituel, qui invite à aller plus en profondeur.

En effet, le verbe ἐπιγινώσκω est fréquent dans le langage paulinien<sup>4</sup>. S'il a d'habitude le même sens que γινώσκω, le préfixe peut parfois le nuancer. γινώσκω pourrait aussi correspondre à la connaissance de ce temps et ἐπιγινώσκω à celle du τέλειον<sup>5</sup>. La traduction la plus appropriée pourrait alors être « connaître en profondeur » ou « parfaitement ». L'idée n'est pas tellement de dire que la connaissance sera plus grande, mais plutôt que la connaissance humaine est différente de celle qui la connaît. En d'autres termes, la connaissance de Paul (par exemple) diffère de la connaissance de Celui qui le connaît<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics : an exegetical syntax of the New Testament*, p. 294-295.

<sup>2</sup> FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1625a.

<sup>3</sup> *La Nouvelle Bible Segond*, p. 1518.

<sup>4</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 299.

<sup>5</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 67, note 113. Notons encore avec FARMER, W., *The International Bible Commentary*, p. 1625a, qu'on peut se demander si cette connaissance, si elle demeure au téleion, correspond encore en quelque chose à celle qui est évoquée dans les autres versets du chapitre 13 et qui devait être abolie. Cette question est abordée dans mon analyse du verset 13.

<sup>6</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 306.

## Verset 13

### 1. Texte grec retenu pour l'étude

**1 Corinthiens 13:13** Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

### 2. Proposition de traduction

**1 Corinthiens 13:13** Mais maintenant, foi, espérance, amour, ces trois-là demeurent ; mais l'amour est le plus grand (parmi eux).

### 3. Analyse du texte grec

Νυνὶ δὲ μένει

Νυνί : adverbe νυνί, forme emphatique de νῦν.

δέ : particule : mais, et.

νυνὶ δέ : idée de temps absente au profit du sens adversatif.

μένει : troisième personne du singulier de l'indicatif présent actif de μένω : demeurer, continuer à exister.

Mais maintenant demeurent

πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα

πίστις : nominatif féminin singulier de πίστις, εως, ἡ : la foi.

ἐλπίς : nominatif féminin singulier de ἐλπίς, ἰδος, ἡ : l'espérance.

ἀγάπη : nominatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour.

τρία : nominatif neutre pluriel de l'adjectif τρεῖς, τρία : trois.

ταῦτα : nominatif neutre pluriel du pronom démonstratif οὗτος, αὕτη, τοῦτο.

Foi, espérance, amour, ces trois-là

μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη

μείζων : comparatif (μείζων, ον) nominatif neutre singulier de l'adjectif μέγας, μεγάλη, μέγα : grand.

δέ : conjonction de coordination : mais, et.

τούτων : génitif féminin pluriel du pronom démonstratif οὗτος, αὕτη, τοῦτο.

ἡ ἀγάπη : nominatif féminin singulier de ἀγάπη, ης, ἡ : l'amour.

Mais l'amour (est) le plus grand de ceux-là

### 4. Compléments d'analyse<sup>1</sup>

#### 1. Concernant la critique textuelle

Le problème de critique textuelle en 1 Co 13,13 est d'ordre mineur. De fait, une leçon variante existe pour ce verset, mais celle-ci est peu attestée. En revanche, l'un de ses supports est très ancien (P<sup>46</sup>). La variante consiste à inverser l'ordre de certains mots dans le verset.

<sup>1</sup> Si les explications concernant certains manuscrits ne sont pas reprises ici, c'est en raison du fait qu'elles ont déjà été données précédemment dans ce même travail, p. 49-50, 54-55, 64, 69-70, 77-78, 84 et 87 et 91.

Ainsi, τὰ τρία ταῦτα précède πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη dans les témoins suivants : ℘<sup>46</sup> (sy<sup>p</sup>) CI (Metzger rajoute Augustin comme témoin de cette leçon<sup>1</sup>).

La critique externe ne permet en aucune façon de mettre en doute l'hypothèse que la leçon retenue par Nestle et Aland soit l'originale. D'un point de vue de la critique interne, l'inversion de la place des mots proposée par la leçon variante présente la phrase plus logiquement.

Je retiendrai la lectio difficilior sur base de l'écrasante majorité de témoins anciens et de valeur en sa faveur (critique externe).

## **2. Concernant la grammaire**

### **2.1. Le comparatif μείζων**

« Parfois, l'adjectif comparatif est utilisé dans un sens plus large »<sup>2</sup>. Par exemple, le but n'est plus de comparer mais d'intensifier la valeur de l'adjectif de sorte que cette dernière soit finalement très proche de celle du superlatif, sans pour autant en utiliser la forme. Ce cas se produit de temps à autre dans le grec du Nouveau Testament<sup>3</sup>. Le comparatif a « rogné sur le domaine du superlatif. Bien que relativement rare, l'adjectif comparatif peut être utilisé dans un sens superlatif »<sup>4</sup>. Notons enfin qu'on ne trouve dans le Nouveau Testament qu'une seule occurrence de la forme superlative<sup>5</sup> de μέγας, μεγάλη, μέγα, en 2 P 1,4.

### **2.2. Νυνὶ δὲ μένει**

#### **a. νυνὶ au sens chronologique**

Si νυνὶ constitue un adverbe temporel, il peut alors se traduire par « maintenant », puisque le verbe est au présent. En ce sens, foi, espérance et amour sont les caractéristiques de l'endurance chrétienne en ce moment présent, ici-bas, entre la croix et la parousie.

Toutefois, on pourrait penser qu'il soit possible que la foi et l'espérance disparaissent à la parousie, après laquelle seul l'amour subsisterait<sup>6</sup>. « En effet, quand le parfait viendra, la foi

---

<sup>1</sup> METZGER, B., *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 565.

<sup>2</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics : an exegetical syntax of the New Testament*, p. 300.

<sup>3</sup> CARREZ, M., *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestle, 1979, p. 30. Carrez ajoute encore à la page 127 que le complément du comparatif se construit le plus couramment au génitif. Dans le même sens, ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 300, parlent de génitif partitif.

<sup>4</sup> WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics : an exegetical syntax of the New Testament*, p. 299.

<sup>5</sup> GREEN, S., *Handbook to the Grammar of the greek Testament*, p. 211-212. Lire aussi BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 311.

<sup>6</sup> THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. 419, affirmait le fait que trois dons demeurent au temps présent et unissent à Dieu. Les autres ne le font que par l'intermédiaire de ceux-là. Dans la même ligne, JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres aux Corinthiens. Homélie sur les épîtres de saint Paul* (tome 1), p. 169-170, dans son homélie 34, traduit νυνὶ par « maintenant » car « la foi et l'espérance cesseront quand viendront les biens dans lesquels on a cru et qu'on a espérés ». Si la charité est plus grande, c'est parce que les autres passent, là où la charité demeure. Dans le même ordre d'interprétation, PIROT, L., CLAMER, A., *La Sainte Bible* (tome XI, 2<sup>e</sup> partie), Paris, Letouzey & Ané Editeurs, 1949, p. 268. « Pour le moment, à présent (νυνὶ opposé à τότε), la charité est inséparable de la foi et de l'espérance (...). Cette "triade" règne (...) ici-bas. Mais la charité a l'excellence suprême, car seule elle est définitive, parfaite et atteint Dieu en lui-même. (...) la

deviendra vision et l'espérance sera finalement réalisée<sup>1</sup>. Mais l'amour est le seul attribut qui fasse le lien entre ce temps et la réalité eschatologique »<sup>2</sup>.

Si l'amour est le plus important des trois attributs, c'est parce que, d'une part, il joue un rôle prééminent dans la vie chrétienne et que, d'autre part, il perdurera dans la vie éternelle.

Mais dans le cas où seul l'amour demeurerait dans l'au-delà, cinq dons et pas trois disparaîtraient avec la parousie. Pour répondre à cette objection, une autre piste de compréhension est présentée dans le point suivant.

#### b. νυνί au sens logique

νυνί peut s'entendre au sens logique. La particule δέ renforce cette hypothèse en accentuant le côté adversatif de l'expression<sup>3</sup>. En 1 Co 12,18 et 15,20, « νυνί » a ce sens logique. En fait, Paul opposerait deux triades, l'une provisoire et partielle, l'autre éternelle. Paul ajouterait foi et espérance à l'amour en vue de former une triade susceptible de contrebalancer celle des « langues – prophétie – connaissance ». Dans ce sens, « νυνί δέ » signifie « mais maintenant ». Le verbe « μένει » s'entend différemment, dans le sens de « demeurer éternellement ».

Si une triade est éternelle, les éléments qui la composent le sont également. En outre, si ces éléments portent une valeur éternelle, ils valent de fait déjà au présent. Pourquoi l'amour serait-il le plus grand de ces éléments ? Cela semble simplement évident pour Paul, parce qu'il sous-tend toute chose et correspond à l'activité même de Dieu<sup>4</sup>. Si l'amour est l'essence

---

foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, mais pour autant que, de lui, nous arrive la connaissance de la vérité et la possession du bien ; tandis que la charité atteint Dieu lui-même et pour demeurer en lui, et non pour que, de lui, quelque chose nous advienne ». En sens contraire, lire ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (Coll. Etudes bibliques), p. 350-351, qui retient la même hypothèse de νυνί au sens temporel. En désaccord avec ceux qui lient τότε (v.12) et νυνί (v.13), il fait remarquer que τότε avait déjà son corrélatif dans ἄρτι (v.12). νυνί est synonyme d'ἄρτι, au temps présent, maintenant. Il y aurait une nouvelle opposition au v.13 entre les trois qui subsistent ensemble maintenant (bien que chargées d'imperfection dans la mesure où foi et espérance « ne tiennent pas ce qu'elles désirent ») et l'amour, parfait et définitif, qui resterait seul à la venue du télémion. En outre, KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 68-69, reconnaît que la structure νυνί δέ peut s'entendre dans un sens logique plus que temporel. Toutefois, il préfère retenir νυνί au sens temporel en raison du parallèle entre ἄρτι et τότε au v.12. Le v.13 serait construit sur le même schéma. Selon lui, cela n'empêche pas le fait que μένει puisse tout de même garder une connotation eschatologique. Si l'amour est plus grand, c'est parce que « sa permanence dans l'éternité apparaît avec plus de clarté ». THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1072, pense aussi que μένει ne peut pas être utilisé ici pour signifier seulement « jusqu'à la parousie ».

<sup>1</sup> WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, p. 271-273, reprend Rm 8,22-25 qui affirme qu'espérer ce qu'on voit n'est plus espérer.

Whiterington appuie l'hypothèse du νυνί temporel. L'amour est plus grand puisqu'il demeurera seul quand la foi deviendra vision et quand l'espérance sera comblée. Par ἀγάπη, il n'entend pas l'amour humain habituel mais celui que l'homme peut exprimer quand il a été touché par Dieu. Seul Dieu peut donner cet amour-là, comme il l'a fait en Christ. Dans le même sens, lire MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 92.

<sup>2</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 626.

<sup>3</sup> ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 300. THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1073, va dans le même sens en affirmant que la disposition logique correspond à l'ensemble du chapitre qui vise à montrer le contraste existant entre l'amour et le reste.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1074. Pour Thiselton, l'amour est plus grand que la foi et l'espérance parce qu'il est un modèle pour le présent et surtout parce qu'il demeurera dans la forme que nous lui connaissons (à la croix). La foi deviendra la vue et l'espérance sera comblée.

même de Dieu<sup>1</sup>, il ne peut finir ou disparaître et prime a fortiori par rapport aux dons qui passent, les charismes<sup>2</sup>. Les dons de la triade foi – espérance – amour sont en fait nécessaires alors que les charismes ne le sont pas forcément.

Ainsi, les dons évoqués au chapitre 12 ne sont pas essentiels à la vie chrétienne. En revanche, « la présence de la foi<sup>3</sup>, de l'espérance et de l'amour »<sup>4</sup> bien.

Si Paul déclare l'amour comme étant le plus grand, c'est parce qu'il joue un rôle vital dès maintenant d'une part et qu'il perdurera dans le monde à venir d'autre part<sup>5</sup>. C'est peut-être aussi parce qu'il veut montrer aux Corinthiens ce qui leur fait le plus défaut. Si les charismes abondent, à quoi bon s'ils ne suscitent ni ne sont habités par l'amour. « La situation à Corinthe demande l'amour »<sup>6</sup>.

### **3. Concernant la triade et l'ἀγάπη en particulier**

L'origine de la triade « foi, espérance, amour » est difficile à cerner<sup>7</sup>. Elle constitue un des plus anciens enseignements de Paul (1 Th) ; il unit ces trois éléments plus qu'il ne les définit individuellement<sup>8</sup>. Elle est présente en plusieurs acceptions dans le Nouveau Testament, surtout dans le corpus paulinien, mais pas exclusivement. Implicitement exprimée au v.7 (l'amour croit tout, l'amour espère tout), elle est déjà présente en 1 Th 1,3 et 5,8 mais aussi en He 6,10-12. Il convient de « revêtir » ces trois vertus en vue du salut, puisqu'elles « viennent de Dieu » (1 P 1,3ss). Elles peuvent constituer une sorte de programme de bonne conduite du chrétien (He 10,22-24). Paul emploiera cette trilogie dans sa correspondance avec plusieurs communautés (Rm, 5,1-5 ; Ga 5,4-5). Paul a entendu parler de « leur foi en Jésus Christ, l'amour pour tous les saints à cause de l'espérance qui leur est réservée dans les cieux » (Col 1,4-5). Les éléments de la triade ne sont donc pas toujours employés de manière univoque, mais dans un sens adapté au contexte des communautés à qui Paul s'adresse. Il se contente parfois aussi de ne reprendre que deux éléments de cette triade, comme l'espérance et l'amour. En somme, la triade correspond à l'attitude du chrétien en attendant le téléion et constitue un « résumé d'une façon nouvelle de comprendre le christianisme »<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 311. Aussi, FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 503. L'amour est une vertu divine avant tout.

<sup>2</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 502-503.

<sup>3</sup> Notons encore que foi et espérance sont des concepts dont la signification dépend du contexte. Ainsi, la foi du v.13 ne correspond pas forcément à celle du v.2.

<sup>4</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 626.

<sup>5</sup> FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 502.

<sup>6</sup> GARLAND, D., *1 Corinthians*, p. 626.

<sup>7</sup> KIEFFER, R., *Le primat de l'amour*, p. 67-68, pense que l'origine de la triade se situe dans la tradition juive. Il fait un lien avec une triade présente en 4 Mcc 17,2-4. FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, p. 503, nuance ce propos, dans la mesure où seulement deux des termes pauliniens s'y retrouvent (foi et espérance). D'autres ont mentionné l'existence de cette triade complétée d'un quatrième élément, celui de la connaissance (gnôsis) dans certains textes hellénistiques. Même s'il est vrai que Clément d'Alexandrie associait foi, gnose et amour (Stromates, VII, 57,4), ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (Coll. Etudes bibliques), p. 352, s'inscrit en faux face à une telle hypothèse. BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 311, la juge aussi peu probable, tandis que THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1072, constate que le « quartet » en question est présent seulement tardivement chez des auteurs grecs et qu'il n'y a aucune trace d'un tel usage dans les années 50 PC. En fait, la triade constitue plutôt vraisemblablement un « favori » chez Paul. Pour BECKER, J., *Paul l'apôtre des nations*, p. 132, la triade aurait été « dans ses années (de Paul) à Antioche une expression de la compréhension de soi des chrétiens ».

<sup>8</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 86-87.

<sup>9</sup> BECKER, J., *Paul l'apôtre des nations*, p. 132.

Aux Romains, Paul écrit ceci : « Qui pourra nous séparer de l'amour du Christ ? » Le primat de l'amour est un thème phare aussi chez Jean (1 Jn 4,7ss). L'amour vient de Dieu. Il est mystère. Vivre d'amour, « c'est se laisser gagner par l'Esprit, dont l'amour est le fruit »<sup>1</sup>. Paul s'inscrit dans cette même ligne. Si l'amour est plus grand, c'est parce que « c'est par l'amour qu'on croit et qu'on espère. L'amour est source de toute valeur »<sup>2</sup>. En tant que source, l'amour est dit plus grand puisque tout ce qui est grand vient de lui. Plus encore, « non seulement l'amour communique la vie, mais il est la vie »<sup>3</sup>.

Ce qui demeurera, ce sont les simples moments de foi et d'espérance vécus dans l'amour. Jamais Paul « ne donne une allure héroïque à l'amour »<sup>4</sup>, qui reste toujours à notre portée, à notre mesure. Celui qui a aimé ne pourra disparaître puisque c'est l'Esprit de Dieu qui a aimé en lui, d'un amour qui ne se préoccupe pas d'abord de lui-même, mais de « celui envers qui il doit s'exercer »<sup>5</sup>. Quand les chrétiens de Corinthe (ou d'ailleurs) « reconnaissent que l'amour est le plus important, alors ils partagent déjà la vie du téléion »<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> HARDER, Y.-J., *Amour*, dans LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4</sup> MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, p. 90.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>6</sup> DUNN, J., ROGERSON, J. (eds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1343b.

# Partie III : I'ἀγάπη

## Introduction

Dans une première partie, à l'écoute de commentateurs et d'exégètes de renom, j'ai tenté d'une part de trancher la question de la place du chapitre 13 dans la première lettre aux Corinthiens, plus précisément dans l'argumentation paulinienne développée aux chapitres 12 à 14, et d'autre part, de dégager la structure du chapitre en le divisant en séquences.

En seconde partie de ce travail, j'ai souhaité étudier philologiquement le chapitre 13 de manière détaillée. Lors de l'analyse de certains versets, en particulier les versets 4 et 13, mais aussi à travers l'avis personnel donné en première partie de ce mémoire, j'ai déjà eu l'occasion de dire un mot concernant l'amour. Il est temps à présent d'essayer d'affiner ma compréhension du terme clé de ce travail : I'ἀγάπη.

Je commencerai par une petite recherche étymologique. Ensuite, je tenterai de dégager quelques pistes de compréhension du terme dans le Nouveau Testament d'une part, avant de tâcher de saisir sa signification dans le corpus paulinien d'autre part. Dans un quatrième point, j'étudierai I'ἀγάπη dans le chapitre 13 de la première lettre aux Corinthiens. Enfin, je terminerai par quelques remarques concernant la triade (foi, espérance, amour) et le primat de l'amour.

## 1. Etymologie

ἀγαπάω fut longtemps employé alors qu'ἀγαπάω est « le thème usuel en ionien-attique »<sup>1</sup>. Le verbe peut se traduire par « accueillir avec affection »<sup>2</sup>. Sa signification est proche de φιλέω, bien qu'il soit plus expressif. Dans les LXX et le Nouveau Testament, ἀγαπάω « se dit de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu ». Il peut néanmoins prendre aussi une signification plus large<sup>3</sup>.

ἀγαπάω peut se construire avec toute une série de préverbes nuançant sa signification. L'adjectif verbal ἀγαπητός (« chéri ») prend souvent le sens de « cher » dans la koinè.

ἀγάπη est un dérivé du verbe ἀγαπάω ; on peut le traduire par « amour » ou « charité », surtout « dans le vocabulaire chrétien »<sup>4</sup>. Ce terme apparaît « peu avant l'ère chrétienne, mais tous les emplois ne sont pas issus de la LXX et du Nouveau Testament »<sup>5</sup>. « Le substantif

---

<sup>1</sup> CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1998, p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>3</sup> MOULTON, J., MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 2. Pour plus de détails, lire aussi ma note 6, en page 44 de ce travail.

<sup>4</sup> CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, p. 7.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7.

ἀγάπησις est rare avant (...) Plutarque, alors qu'ἀγάπη apparaît d'abord dans les Septante et n'a pas encore été révélé avec certitude dans un texte profane »<sup>1</sup>.

L'étymologie du mot pose question, surtout à cause du π. Chantraine la dit « inconnue ». Spicq signale aussi cette difficulté pour les spécialistes de trouver l'étymologie du mot ἀγάπη. Selon lui, il conviendrait de chercher du côté du verbe ἄγαμαι<sup>2</sup>, admirer : « De là, sans doute, les premiers usages au sens d'accueil ».

## **2. L'ἀγάπη dans le Nouveau Testament**

Il est difficile, voire imprudent, de prétendre cerner pleinement une notion aussi riche que celle de l'ἀγάπη. Je voudrais d'ailleurs faire état ici d'une controverse à ce sujet qui illustre bien la difficulté à laquelle je fais allusion.

Je commencerai par résumer succinctement la position du Père Spicq o.p. en ce qui concerne l'ἀγάπη. Ensuite, je la confronterai aux critiques de Robert Joly, avant de donner brièvement mon avis personnel.

### **1. Résumé de la position du Père Spicq o.p.**

Spicq<sup>3</sup> constate que les Grecs utilisaient quatre termes pour parler de l'amour, en tenant compte de leurs nuances possibles. Tout d'abord, il y a la στοργή qui désigne plutôt la « tendresse » entre époux ou entre parents et enfants. Ensuite, il y a l'ἔρως, qui désigne une « passion irraisonnée », terme difficilement applicable à Dieu. Puis, il y a la φιλία, l'amitié surtout entre personnes de même rang, bien qu'elle puisse aussi désigner la simple affection. En ce sens, φιλεῖν et ἀγαπᾶν pouvaient être proches dans certains contextes. Enfin, il y a l'ἀγάπη<sup>4</sup>, « amour le plus rationnel qui soit, en tant qu'il implique connaissance et jugement de valeur et de là sa nuance fréquente de "préférence" »<sup>5</sup>.

Le respect est au cœur de l'ἀγάπη. Il est essentiel pour l'ἀγάπη de pouvoir s'extérioriser, se manifester, ce qui la différencie des autres formes possibles de l'amour (Rm 5,8 ; 2 Co 8,24 ; 1 Jn 4,9). Celles-ci peuvent en effet rester enfouies dans les cœurs. En ce sens, Spicq estime que « dans le Nouveau Testament, il faudrait presque toujours traduire ἀγάπη par "manifestation d'amour" »<sup>6</sup>. En effet, c'est peut-être uniquement par sa manifestation que se vérifie l'authenticité de la charité.

---

<sup>1</sup> JOLY, R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original ?*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1968, p. 2-3.

<sup>2</sup> SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991, p. 18.

<sup>3</sup> Je reprendrai ici essentiellement sa position « finale », condensée dans son article ἀγάπη dans l'ouvrage suivant : SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 18-33.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 21. Notons que le terme ἀγάπη « n'était pas entré dans l'usage littéraire – hormis les LXX – avant le premier siècle ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 23.

Pour les chrétiens, l'ἀγάπη intègre la dimension de « consentement » et constitue un avant-goût du Royaume, puisqu'elle vient de Dieu. L'ἀγάπη ne concerne pas que les personnes de même rang. Elle est ouverte à tous. Dès lors, il nous est possible d'affirmer que Dieu est ἀγάπη et que son amour s'étend au monde. L'homme peut accueillir cet amour de Dieu et y répondre de bien des façons (générosité, louange, adoration,...).

Le mot ἀγάπη est ignoré du grec classique, du moins avant les LXX, même s'il fut déjà en usage dans le « judaïsme hellénistique »<sup>1</sup>, d'ailleurs toujours dans un sens religieux. On pourrait penser néanmoins qu'il ne s'agit pas là pour autant d'un « néologisme biblique ». De fait, ἀγάπη pourrait être issu « de la langue populaire de l'Égypte »<sup>2</sup>. Toutes les hypothèses de l'emploi du terme dans divers papyri ou documents anciens (II<sup>ème</sup> – I<sup>er</sup> siècle AC) sont cependant à rejeter selon Spicq<sup>3</sup>. Ce dernier en conclut donc que le terme ἀγάπη est « propre à la koinè »<sup>4</sup>. Les LXX ont donné au mot sa profondeur théologique. Quant à l'emploi d'ἀγάπη dans des écrits profanes, il n'est pas attesté avant le premier siècle après Jésus-Christ.

## **2. Controverse et position de R. Joly**

### **a. Etat de la question**

Joly constate un changement important entre la littérature grecque classique et le grec moderne en ce qui concerne l'usage et la signification du verbe « aimer » (ἀγαπάω - φιλέω). Ce changement radical s'opère dans la littérature chrétienne et les LXX, sans « signe annonciateur dans la littérature profane »<sup>5</sup>. Cela s'explique essentiellement par le fait que le grec de la koinè était celui qui était réellement parlé d'une part, d'autre part par le fait que ces écrits chrétiens étaient très populaires et ont fini par s'imposer en quelque sorte.

Le verbe ἀγαπάω (ou encore sa forme ἀγάπάζω) était rare en grec classique, tandis que le terme ἀγάπη en était absent. Il apparaît pour la première fois dans les LXX.

Dans les LXX et les écrits chrétiens, on constate un recul du verbe φιλέω au profit d'ἀγαπάω. Ainsi, l'amour d'admiration, l'amour au sens noble, devient le terme privilégié pour parler de l'amour au sens général<sup>6</sup>.

Joly s'arrête ensuite quelque peu sur les travaux du Père Spicq o.p.<sup>7</sup> Il constate que ce dernier insiste sur l'évolution du terme ἀγαπάω dans les quatre derniers siècles avant notre ère, sans prendre en compte l'évolution des trois autres termes du grec classique durant cette même période. Ainsi, ἀγαπάω aurait d'abord été entendu dans le sens noble d'admirer ou estimer. Avec Aristote, l'amour désintéressé est la signification la plus courante. Aristote utilisait le terme ἀγάπησις, d'où ἀγάπη serait issu.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 26-29.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>5</sup> JOLY, R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original ?*, p. 2.

<sup>6</sup> Remarquons que le vocabulaire chrétien du N.T. ne garde que deux verbes sur les quatre issus du grec classique. φιλέω y est peu représenté en comparaison avec ἀγαπάω. Si ἀγαπάω était le mot le plus courant en langue parlée, cela s'expliquerait alors de soi. En revanche, si φιλέω pouvait convenir et que les LXX ont choisi délibérément ἀγαπάω, il conviendrait d'en chercher les raisons.

<sup>7</sup> SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament* (Coll. Etudes bibliques), Paris, J. Gabalda & Cie Editeurs, 1959.

Pour conclure, ἀγαπάω en grec classique impliquait la connaissance de ce qui était aimé et un amour d'admiration désintéressé à son égard, liant souvent des personnes de conditions différentes. Dans les LXX, le verbe indique une préférence. Plus tard, Philon introduit en grec le terme chargé de sa signification biblique. Spicq pense que les auteurs du N.T. avaient utilisé le plus fréquemment ἀγαπάω parce qu'il désignait au mieux l'amour révélé.

#### b. φιλέω et ἀγαπάω dans la littérature grecque païenne

Joly a souhaité vérifier ce renversement, cette utilisation récurrente d'ἀγαπάω au détriment de φιλέω, via les LXX et les écrits chrétiens. Il a alors cherché dans la littérature profane grecque, contemporaine de la version des LXX. Seul l'auteur Polybe semblait correspondre à cette période<sup>1</sup>. Cependant, le thème que Polybe privilégie n'est certainement pas celui de l'amour. En fin de compte, son étude révèle clairement que φιλέω perd nettement du terrain chez Polybe, au profit d'ἀγαπάω.

Joly constate cependant que « la désuétude de φιλέω était pleinement constatable au IV<sup>ème</sup> siècle »<sup>2</sup> déjà. Au V<sup>ème</sup> siècle en revanche, φιλέω était bien attesté, au détriment d'ἀγαπάω, tant en prose qu'en poésie. C'est donc au IV<sup>ème</sup> siècle que le déclin de φιλέω débiterait. Joly cite systématiquement une série d'auteurs du V<sup>ème</sup> siècle et des siècles suivants pour appuyer ce constat. Par exemple, il vérifie le fait que Platon a de moins en moins recours au terme φιλέω au long de sa vie. S'il le remplace par στέργω plutôt que par ἀγαπάω, cela témoigne en tout cas du déclin de φιλέω<sup>3</sup>.

Quant aux auteurs contemporains de ceux du Nouveau Testament, Joly constate chez eux le même phénomène de déclin de l'usage de φιλέω. Toutefois, φιλέω reste usité, y compris dans le N.T.

Joly remarque toutefois que toutes les études sur notre sujet font grand cas des écrits grecs des V<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles mais passent sous silence les siècles suivants, notamment ceux qui sont contemporains des écrits du N.T., et qui pourraient donc éclairer davantage notre lanterne. Les écrits de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie peuvent aussi être intéressants. Ces deux auteurs préfèrent ἀγαπάω à φιλέω, sans méconnaître pour autant ce dernier verbe. Joly passe ensuite en revue plusieurs auteurs tels que Plutarque, Lucien et Maxime de Tyr, avec les mêmes résultats.

Joly émet l'hypothèse que l'usage de φιλέω au début de notre ère relève « du tic personnel »<sup>4</sup> ou du désir d'écrire « à l'ancienne », dans un style archaïsant. Ce dernier a permis le retour de φιλέω dans une certaine mesure et provisoirement seulement. En somme, Joly constate que le grec chrétien et le grec tardif de la littérature profane sont très proches dans l'usage qu'ils font de φιλέω et d'ἀγαπάω. Ceux qui écrivent « plus simplement »<sup>5</sup> sont

---

<sup>1</sup> JOLY, R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original ?*, p. 10. Joly écarte de son étude la poésie « car on n'a jamais l'assurance entière que la poésie ne mêle pas à sa langue des éléments artificiels, archaïques, et, faut-il le dire, on a très souvent la preuve du contraire ». Cette affirmation de Joly m'étonne d'une part parce qu'il écarte a priori de son étude un objet susceptible de l'éclairer, d'autre part parce qu'il semble être bien conscient de la possibilité réelle de passer à côté de cet éclairage. D'ailleurs, lorsqu'il s'agit des V<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles précédant notre ère, il n'hésite pas à avoir recours à la poésie pour son étude.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26.

également plus proches du grec du N.T. et des écrits chrétiens anciens. En outre, Joly constate encore que φιλέω n'est utilisé qu'à certains temps (surtout au présent), tandis que le verbe ἀγαπάω est conjugué à presque tous les temps, ce qui atteste encore un peu plus le déclin de φιλέω.

### c. Les raisons du déclin de φιλέω

Tout d'abord, il faut noter le fait que le déclin de φιλέω ne concerne qu'un seul de ses sens, le plus courant il est vrai, celui d'aimer. En revanche, celui de donner un baiser est resté, jusqu'en grec moderne. Ensuite, ce déclin est « lent et partiel dans les textes antiques »<sup>1</sup>. Si φιλέω avait probablement disparu du langage courant, il a été maintenu dans la littérature tardive en raison du fait qu'il appelait μισέω « comme antonyme, par homophonie »<sup>2</sup>. De plus, φιλέω constitue très souvent « un paradigme grammatical : c'est un verbe très fréquent dans la pédagogie du grec »<sup>3</sup>.

Le déclin concerne le verbe (φιλέω). Néanmoins, tous les dérivés et mots de la famille ne subissent pas du tout un tel sort. Joly pense que le fait que φιλέω puisse signifier à la fois « aimer » et « donner un baiser » a permis à ce second sens de faire disparaître le premier en raison de la « gêne »<sup>4</sup> qu'aurait pu provoquer son emploi. Par ailleurs, Joly constate que si φιλέω au sens de donner un baiser a supplanté φιλέω au sens d'aimer, c'est notamment parce que ce sens-là est devenu prédominant. En effet, φιλέω a remplacé très tôt κινέω (donner un baiser), dès le V<sup>ème</sup> siècle<sup>5</sup> (Hérodote). Les mêmes raisons auraient pu pousser les auteurs du N.T. à écarter φιλέω au profit d'ἀγαπάω.

Enfin, Joly remarque encore que le substantif (φιλία) n'est pas aussi bien lié par le sens à son verbe φιλέω que ne le sont l'ἀγάπη, la στοργή ou l'ἔρωσ, ce qui n'est peut-être pas neutre.

### d. La sémantique d'ἀγαπάω

Pour Joly, ἀγαπάω et φιλέω sont synonymes depuis le IV<sup>ème</sup> siècle. Il constate que les usages fréquents chez Aristote (φιλέω, στέργω, ἀγαπάω) relèvent davantage du souci de ne pas répéter les mêmes termes plutôt que de celui de nuancer subtilement son propos. Ainsi, il n'estime pas utile de penser qu'ἀγαπάω exprimait « un sentiment intérieur et profond »<sup>6</sup>, plus que φιλέω. Au V<sup>ème</sup> siècle, c'était pourtant encore vraisemblable. Cela ne l'est plus lorsque ἀγαπάω remplace φιλέω.

Tardivement, ἀγαπάω prendra (rarement) les autres sens de φιλέω, y compris celui de donner un baiser, ce qui témoigne encore du déclin de φιλέω et des variétés de sens d'ἀγαπάω. De plus, tardivement également, φιλέω ne s'entendra plus que pour des personnes, là où ἀγαπάω aura un sens plus large et plus général (pour les choses par exemple)<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 41.

Au V<sup>ème</sup> siècle, ἀγαπάω avait un sens restrictif aussi (se contenter de, se résigner à, être satisfait de)<sup>1</sup>. Mais son sens principal restait celui d'aimer. Au IV<sup>ème</sup> siècle, il remplace φιλέω dans ce sens-là. A l'époque tardive, c'est son sens principal.

Joly s'oppose là à Spicq et à toutes les nuances que ce dernier place en ἀγαπάω. En outre, Joly ne comprend pas « l'entêtement » de Spicq à survaloriser le sens d'ἀγαπάω, au-delà de sa vulgarisation, y compris dans les LXX où il « s'utilise pour désigner toute espèce d'amour, y compris le plus sensuel, et ἀγάπη y a ce dernier sens de manière prédominante »<sup>2</sup>. « Le P. Spicq maintient une compréhension exceptionnelle du concept, tout en avouant une extension extrême. Cette attitude n'est ni très logique, ni très linguistique. Si un verbe devient très général, au point d'en remplacer deux ou trois autres, il est bien vain de lui prêter en même temps un sens très riche et très particulier »<sup>3</sup>.

#### e. Textes juifs et chrétiens

On a souvent cru qu'ἀγαπάω avait pris tout son sens grâce aux LXX et aux écrits chrétiens, au point que φιλέω avait disparu. Pour Joly, ce n'est absolument pas le cas : φιλέω s'éteignait progressivement depuis bien longtemps. « Ce qu'on a pris pour une cause n'était en réalité qu'une conséquence : le vocabulaire chrétien est tel parce que tel était déjà auparavant le vocabulaire païen »<sup>4</sup>. Deux éléments semblent prépondérants dans les LXX : l'usage du verbe ἀγαπάω y est massif et le terme ἀγάπη y naît.

La question principale revient ici à découvrir si le vocabulaire biblique de l'amour nuance ou pas φιλέω et ἀγαπάω.

Tout d'abord, en ce qui concerne les LXX ; Joly s'insurge contre le P. Spicq qui tient à l'acception religieuse d'ἀγαπάω, sous prétexte que le verbe a Dieu pour sujet ou pour complément. Certes, mais cela ne donne pas au verbe une signification particulière, aux yeux de Joly. Il signifie aimer, et rien de plus. D'ailleurs, cette acception religieuse devrait alors être appliquée dans le paganisme.

Parfois, « φιλέω et ἀγαπάω voisinent dans un même contexte, parfois dans une même phrase »<sup>5</sup>. Le P. Spicq y voit une nuance alors que Joly pas. D'ailleurs, les LXX traduisent parfois indifféremment le même terme hébreu par ἀγαπάω ou par φιλέω. Joly s'oppose à toute tentative du P. Spicq de distinguer le sens d'ἀγαπάω de celui de φιλέω.

Dans le corpus paulinien, il n'y a que 2 occurrences de φιλέω. (1 Co 16,22 ; Tite 3,15). En saint Jean, il est plus courant de rencontrer à la fois φιλέω et ἀγαπάω. Certains y voient des synonymes (dont Joly), d'autres pas. Quant au fameux passage de Jn 21,15-17 où Jésus s'adresse par trois fois à Pierre pour lui demander s'il l'aime, Spicq, pour une fois, admet la synonymie pratique des deux verbes »<sup>6</sup>. Jésus emploie ἀγαπάω dans ses deux premières

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47. Je note ici l'agressivité avec laquelle Joly critique négativement Spicq: « ce serait faire trop d'honneur à chaque grec du temps que de l'assimiler à un petit P. Spicq, qui aurait fait l'histoire du mot et, qui pis est, imposerait à l'usage de son temps la somme des nuances favorables qu'il aurait cru déceler dans les siècles antérieurs ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 54.

questions, là où Pierre répond avec φιλέω. La troisième fois, Jésus et Pierre font usage de φιλέω. Joly remarque qu'une question est posée à répétition, généralement en faveur d'une gradation ascendante. Or, Spicq semble prétendre le contraire ici. De plus, Jésus confierait ses brebis à quelqu'un « qui ne l'assure que d'un attachement humain »<sup>1</sup>. La mention de « la troisième fois » plaide en faveur de la synonymie.

### Conclusion

Joly n'a pas abordé le contenu doctrinal de l'ἀγάπη juive et chrétienne. Il suppose néanmoins que ce dernier pourrait être sujet à modification suite à ses propos. Le problème à débattre serait celui de savoir si l'ἀγάπη chrétienne est universelle d'une part, originale par rapport au judaïsme et à l'hellénisme d'autre part.

### 3. Avis personnel

L'ἀγάπη constitue le cœur de notre foi chrétienne. « L'ἀγάπη nous apparaît comme une création toute nouvelle du christianisme (...). Sans ce mobile, le christianisme perdrait son originalité propre. L'ἀγάπη constitue la conception fondamentale et originale du christianisme »<sup>2</sup> affirmait déjà Nygren en 1944. Il est vrai que tout le propos de son ouvrage était de démontrer le renversement opéré par le christianisme, en passant d'un monde égocentrique (ἑρως) à un monde théocentrique (ἀγάπη)<sup>3</sup>. Toutefois, toujours selon Nygren, l'idée d'amour ou d'aimer n'était pas nouvelle en soi. Il situe son origine chrétienne dans l'Ancien Testament et le monde juif qui l'imposaient par un commandement. Jésus insistera sur le fait que c'est Dieu qui nous a aimé le premier<sup>4</sup>.

Cependant, ce qui passe pour être le cœur de notre foi et du message de Jésus n'apparaît pas forcément si clairement aux yeux de tous. Remarquons d'ailleurs que « le verbe "aimer" ou le substantif "amour" se retrouvent relativement rarement dans la bouche de Jésus ; et lorsque c'est le cas, c'est souvent que Jésus cite un texte des Ecritures juives ou le commente »<sup>5</sup>. Certes, le Nouveau Testament regorge « d'autres exhortations à l'amour, au pardon ou à l'acceptation réciproque, mais elles ne sont pas présentées nécessairement comme des paroles de Jésus »<sup>6</sup>.

Plus encore, « les statistiques du nom ἀγάπη (amour) ont de quoi surprendre. Il ne se trouve jamais dans Marc, et seulement une fois chez Mt (24,12) et chez Luc (11,42) »<sup>7</sup>. De fait, ἀγαπάω n'est utilisé par Jésus en Marc qu'à une reprise (Mc 12,30-31) pour citer les commandements de Dt 6,5 et Lv 19,18b. Le verbe φιλέω n'est pas mieux loti avec une seule occurrence en Mc (14,44), au sens d'embrasser, cinq en Mt et deux en Lc. En revanche, l'évangile de Jean (37 fois ἀγαπάω) se présente différemment à cet égard ; Jn 1-12 utilise 7 fois le verbe ἀγαπάω, par la bouche du narrateur. Toutefois, en Jn 13-17, on relève 25 occurrences du même verbe, dont 22 dans la bouche de Jésus. Elles concernent

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>2</sup> NYGREN, A., *Erôs et Agapè* (tome I), Paris, Cerf, 2009, p. 41.

<sup>3</sup> BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, Namur, Editions Fidélité, 2006, p. 17, affirme que « l'eros de Dieu pour l'homme, (...) est, en même temps, totalement agapè ».

<sup>4</sup> NYGREN, A., *Erôs et Agapè* (tome II), Paris, Cerf, 2009, p. 26.

<sup>5</sup> MEIER, J. P., *Un certain juif. Jésus. Les données de l'histoire* (tome IV), Paris, Cerf, 2009, p. 280.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 604, note 4.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 605, note 6.

essentiellement la relation Père-Fils et la relation Fils-disciples<sup>1</sup>. Quant au substantif ἀγάπη, il revient à 7 reprises dans l'évangile johannique.

L'évangile de Jean se distingue donc bel et bien des synoptiques, en ce qui concerne l'usage des termes que nous étudions ici (ἀγαπάω et ἀγάπη). Outre le nombre d'occurrences, d'autres différences entre les synoptiques et Jean peuvent être relevées. Ainsi, dans les synoptiques, Jésus s'adresse à un large public lorsqu'il fait usage du verbe ἀγαπάω pour rappeler le commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Cet amour a des implications fortes, puisqu'il va jusqu'à l'amour des ennemis par ailleurs. Jean s'adresse quant à lui à un cadre plus restreint de disciples lorsqu'il utilise ce verbe aussi dans le sens de « donner l'ordre d'avoir de l'amour les uns pour les autres »<sup>2</sup>, ce qui est sensiblement différent. Selon Meier, le but de Jean pourrait être « le maintien à flot et la solidarité d'un petit groupe de chrétiens qui se sentent assiégés dans un monde hostile »<sup>3</sup> (le monde vous hait).

En comparaison, le verbe φιλέω est plutôt rare chez Jean (8 occurrences) : Contre Spicq, Meier ajoute : « La raison de cette relative absence de φιλέω n'a rien à voir avec une supposée différence de sens entre les deux verbes. Les verbes ἀγαπάω et φιλέω sont pratiquement toujours synonymes chez Jean »<sup>4</sup>. L'usage restreint de φιλέω viendrait seulement du déclin du verbe<sup>5</sup>. En outre, il n'y a pas de « distinction bien nette pour la littérature grecque vers l'époque du Nouveau Testament. Le sens des verbes est à juger d'après leur contexte immédiat »<sup>6</sup>.

Les autres occurrences du verbe et du substantif qui retiennent notre attention pour cette étude sont disséminées dans les autres écrits du Nouveau Testament. Notons toutefois la première lettre de saint Jean qui se distingue du reste du corpus par le nombre important d'occurrences : elle reprend 18 fois le terme ἀγάπη et 28 fois le verbe ἀγαπάω. Je note cependant à titre d'hypothèse que l'amour « johannique » se différencie de celui du passage central de notre étude (1 Corinthiens 13) en ce sens qu'il propose finalement peu de contenu à cet amour. Il s'agit d'aimer. Paul donne davantage de consistance pratique à cet amour, oserais-je dire.

Il est impossible de fournir dans ce travail une étude précise et détaillée de tous les usages néo-testamentaires d'ἀγαπάω et d'ἀγάπη ; ce n'est d'ailleurs pas le sujet principal de ce mémoire (l'éloge de l'ἀγάπη en 1 Corinthiens 13). Je me contenterai donc ici de ces quelques données. Pour terminer ce point, je souhaiterais revenir au débat qui opposait le P. Spicq o.p. à R. Joly, à la lumière de l'article publié par Jean Gible<sup>7</sup> en 1970. Ce dernier répondait à la critique de Joly. J'en livre ici les points principaux.

En guise de rappel, le Père Spicq o.p. fit paraître en 1958-59 une étude lexicographique du verbe ἀγαπάω et de ses dérivés. C'est seulement dans la version des LXX et les écrits chrétiens que ce verbe fut mis au premier plan, reléguant στέργω, ἔράω et φιλέω au second plan. Spicq essaya de cerner les nuances du verbe. Ainsi, il prenait le sens d'affection chez Homère ou de jugement de valeur chez les « orateurs attiques ». Il désignait l'union ou encore

---

<sup>1</sup> Pour plus de détails, lire MEIER, J. P., *Un certain juif. Jésus. Les données de l'histoire* (tome IV), p. 367-368.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 654, note 277.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 654, note 277. Meier cite Joly et se range à son avis de manière générale.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 641, note 231.

<sup>7</sup> GIBLET, J., *Le lexique chrétien de l'amour*, dans RTL 1 (1970), p. 333-337.

la communion avec l'être aimé. Cet amour pouvait commander toute la vie humaine : c'est l'amour au sens noble, profond. Chez les chrétiens, il exprime l'amour de Dieu pour l'homme et réciproquement.

Joly a remis en cause cette conception en mettant en lumière le déclin rapide de φιλέω au sens d'aimer, dès le IV<sup>ème</sup> siècle. Son argumentation se développe en deux temps.

Tout d'abord, il liait le déclin de φιλέω (aimer) à l'extension de l'usage d'ἀγαπάω (aimer). Les œuvres des 5 derniers siècles avant notre ère indiquaient un usage d'ἀγαπάω de plus en plus commun, parallèlement au déclin du verbe φιλέω au sens d'aimer. Joly en concluait que φιλέω avait peu à peu disparu de la langue parlée, au sens d'aimer. Dans un second temps, Joly a expliqué que le second sens de φιλέω, embrasser, a pu provoquer une « gêne ». Il aurait été délicat d'utiliser le même verbe pour désigner aimer et embrasser. Φιλέω n'aurait plus revêtu que cette dernière signification. Enfin, Joly critiquait Spicq en concluant que les LXX comme les chrétiens n'avaient fait usage d'ἀγαπάω que parce que φιλέω était tombé en désuétude à cette époque.

La réponse de Giblet est concise. Il commence par critiquer la méthode de travail de Joly qui avait exclu d'office de son étude la poésie grecque pour des motifs peu convaincants<sup>1</sup>. Par ailleurs, il constate que l'étude de Joly démontre une extension de l'usage d'ἀγαπάω au IV<sup>ème</sup> siècle, sans pour autant démontrer nettement un recul de φιλέω à cette période. En outre, Giblet estime que Joly n'a que très peu étudié la littérature grecque contemporaine de la traduction des LXX, moment crucial s'il en est pour ce verbe. Il note également que « le fait que l'école stoïcienne toute entière soit restée fidèle à l'usage de φιλέω (...) doit bien refléter un usage normal de la langue usuelle »<sup>2</sup>. L'usage de φιλέω dans les papyri est massif en dehors des formules stéréotypées et plaide à l'encontre de la thèse de Joly. Enfin, si φιλέω est usité en Jean au sens d'aimer, c'est qu'il n'était pas tombé tant que cela en désuétude. Le même raisonnement peut être tenu au sujet d'écrits de Pères de l'Eglise.

Giblet émet encore plus de réserve à l'égard de la signification de φιλέω – embrasser, dont l'usage était « très rare avant notre ère »<sup>3</sup> et ne démontre absolument pas que les deux sens n'aient pu coexister. Il cite d'ailleurs Xénophon et Philon d'Alexandrie sur cet exemple précis de coexistence des significations. Quant à la disparition en grec moderne de φιλέω – aimer, Giblet la situe à « l'époque byzantine »<sup>4</sup>.

Il m'est difficile d'aller au-delà des conclusions de Giblet au sujet du débat opposant Spicq et Joly. Cependant, je crois que l'étude de Joly demeure intéressante en plusieurs points, notamment celui d'avoir mis en lumière l'histoire de l'usage et de la sémantique des mots. Par ailleurs, je ne puis suivre Spicq dans toute son analyse et reconnaît avec Giblet qu'ἀγαπάω « n'a pas toujours, loin de là, cette richesse de sens »<sup>5</sup>. Cependant, il reste incontestable que le judaïsme hellénistique puis le christianisme de l'Eglise primitive ont donné au verbe ἀγαπάω une portée nouvelle, qui exprime « un sens nouveau de l'existence »<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Lire aussi ma note 1, en page 103 de ce travail.

<sup>2</sup> GIBLET, J., *Le lexique chrétien de l'amour*, p. 336.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>6</sup> CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, p. 357.

### **3. L'ἀγάπη dans le corpus paulinien**

Dans ce troisième point, je souhaiterais aborder l'ἀγάπη dans le corpus paulinien en général. Avec Becker, je commencerai par réfléchir à la continuité entre Jésus et Paul à cet égard. Ensuite, je proposerai quelques lignes de force de l'ἀγάπη dans le corpus paulinien.

#### **1. Paul et Jésus**

C'est probablement à Antioche que l'Apôtre a pu se familiariser au mieux avec les traditions relatives à Jésus<sup>1</sup>. Quoiqu'il en soit, il n'y a dans ses écrits aucune référence directe à des paroles de Jésus<sup>2</sup>. Néanmoins, on « admettra (...) que Paul en sait plus, en matière de tradition relative à Jésus, que ce qu'il cite de façon manifeste »<sup>3</sup>. Paul n'est pas d'abord curieux de connaître la position exacte de Jésus sur tel ou tel sujet, mais davantage de préciser « dans quelle mesure il est celui en qui Dieu se manifeste aux hommes »<sup>4</sup>. En somme, « la théologie paulinienne ne peut pas être comprise comme une reprise et une continuation directe du message de Jésus »<sup>5</sup>, du moins pas seulement.

Paul est confronté à d'autres réalités que celles qui ont été rencontrées par Jésus. Il ne fait pas état par exemple de controverses récurrentes avec les pharisiens. Il traite aussi de problèmes nouveaux ; c'est le cas des compétitions dans les gymnases (1 Co 9,24-27). Ces réalités nouvelles l'obligent à s'adapter « en ce qui concerne la mise en œuvre active » de sa propre tradition relative à Jésus. Cela ne se fait pas sans heurts, avec Jacques le frère du Seigneur notamment.

Pour pallier ce manque de références explicites de Paul au Jésus terrestre, certains ont supposé que ces références étaient plutôt l'objet de sa prédication missionnaire que de sa correspondance épistolaire. Cette hypothèse me paraît sans fondement et est à rejeter, faute de preuves.

Paul n'a jamais connu Jésus, si ce n'est lors de sa vocation, lors de son « apprentissage »<sup>6</sup> à Antioche et peut-être aussi, par ailleurs, au travers de contacts épisodiques avec Pierre ou d'autres apôtres. Plus fondamentalement, c'est « Jésus en tant qu'agir de Dieu »<sup>7</sup> qui importe chez Paul, ce Jésus qui lui est apparu et qu'il doit annoncer au monde, au-delà du monde juif ou palestinien. Le Jésus de l'histoire est alors confondu pour lui avec le Jésus exalté.

Paul aurait conservé la tradition de Jésus sur deux éléments plus particuliers selon Becker : « l'attente de la fin et l'exhortation concernant la conduite »<sup>8</sup>. C'est dans cette dernière que les contacts entre Paul et la tradition relative à Jésus sont les plus évidents. « Il faut considérer en tout premier lieu le commandement de l'amour et les affirmations

---

<sup>1</sup> MURPHY-O'CONNOR, J., *Histoire de Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 2008, p. 51-68.

<sup>2</sup> Exception faite des paroles de Jésus prononcées à la dernière Cène (1 Co 11,24-25).

<sup>3</sup> BECKER, J., *Paul l'apôtre des nations*, p. 139.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>6</sup> MURPHY-O'CONNOR, J., *Histoire de Paul de Tarse*, p. 51.

<sup>7</sup> BECKER, J., *Paul l'apôtre des nations*, p. 144.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 147.

apparentées »<sup>1</sup>. Paul n'y cite cependant pas Jésus. Dans les évangiles, Jésus affirme un amour qui va jusqu'à aimer ses ennemis et qui trouve sa source en Dieu. Paul met davantage l'accent sur « l'amour fraternel auquel pousse l'Esprit du Christ (1 Th 4,8 et svts) »<sup>2</sup>, même s'il évoque aussi l'amour des ennemis (Rm 12,14-20). Par ailleurs, certains passages pauliniens frappent par la proximité qu'ils ont avec des traditions relatives à Jésus. C'est le cas de 1 Co 13,2 où l'allusion à Mt 17,20 par. est forte : « sans doute Paul réélabore ici une tradition relative à Jésus »<sup>3</sup>.

La triade (foi, amour, espérance) (1 Th 1,3 ; 5,8 ; 1 Co 13,13) développe un « thème que la tradition de Jésus ne connaît pas »<sup>4</sup>. « Pour Paul, ce ne sont pas les paroles de Jésus relatives à ce thème qui est important, mais la signification d'ensemble de son destin qui fait de Jésus l'image originelle et normative de tout amour (Rm 15,1 et svts ; Ph 2,1 et svts) »<sup>5</sup>, rendue présente par l'Esprit dans la communauté.

En tout état de cause, Paul ne cite que deux fois une tradition relative à Jésus en 1 Co 7,10 et svts et en 1 Co 9,14. Dans ce dernier cas, l'Apôtre en prend ses distances d'ailleurs. En ce qui concerne le dernier repas (1 Co 11,23-25), il souligne que cette tradition remonte à Jésus lui-même. En fait, Paul « utilise très abondamment l'Ancien Testament »<sup>6</sup>. Le Jésus de l'histoire n'aurait que peu d'intérêt pour lui, pour en saisir son importance dans une autre histoire, celle de l'économie du salut.

## **2. L'ἀγάπη chez Paul, cœur de la vie chrétienne**

D'un bout à l'autre du corpus paulinien, l'ἀγάπη, avec la foi et l'espérance, constitue le cœur de la vie chrétienne. Cette ἀγάπη vient de Dieu et oriente l'homme vers Lui et vers le prochain. Le chrétien s'inscrit à la suite du Christ, qui a tant aimé le monde qu'il s'est livré pour lui dans ce qui constitue « l'événement de l'amour (de Dieu) en Christ »<sup>7</sup>.

Saint Paul a élaboré une « théologie du Saint-Esprit »<sup>8</sup>, selon Spicq (Rm 8,9). Cette théologie est libérée du poids de la Loi<sup>9</sup>. L'amour est intimement lié au Saint-Esprit : il se vit dans l'Esprit (Col 1,8). Tout chrétien cherche à imiter les exemples du Sauveur, en se laissant conduire par l'Esprit. Être un véritable disciple de Jésus se mesure à l'amour dont toute la vie est empreinte. La dimension de l'amour est donc centrale chez Paul. Ainsi, prendre la suite du Christ devient un corollaire de la « croissance de l'ἀγάπη » en nous (Ep 4,15-16).

Paul semble lui-même émerveillé par cette ἀγάπη. Il en parle comme d'une voie suréminente (1 Co 12,31). Dieu Lui-même nous montre cette voie en son Fils. Si l'amour du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 149. Pour plus de détails, lire ma note 8 en page 51 de ce travail.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>7</sup> HARDER, Y.-J., *Amour*, dans LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, p. 36.

<sup>8</sup> SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament* (Coll. Etudes bibliques), tome II, Paris, J. Gabalda & Cie Editeurs, 1959, p. 303. BECKER, J., *Paul l'apôtre des nations*, p. 149-150, va dans le même sens. A titre personnel, je note toutefois que si l'Esprit est très important chez Paul, il ne faut pas non plus oublier que la personne de l'Esprit n'était pas encore « élaborée » comme elle le sera à partir du IV<sup>ème</sup> siècle.

<sup>9</sup> L'ἀγάπη n'est plus située dans le cadre de la Loi comme c'était le cas par exemple dans les synoptiques. Cela ne veut pas dire pour autant que l'ἀγάπη dont il est question dans les synoptiques n'avait pas le même sens que celui que lui attribuait Paul, notamment à l'égard de la Loi.

Christ dépasse tout ce qu'on peut imaginer (Ep 3,19), les Apôtres et les communautés tentent d'emprunter ce même chemin. Ainsi, ils deviennent capables de dépasser toutes sortes d'obstacles (Rm 12,21) pour vaincre le mal en ce monde et espèrent en la puissance de salut de Dieu (Rm 1,16). Cette puissance n'est autre que « celle de l'amour ».

Paul insiste sur la dimension de vérité, de « sincérité » de l'amour (Rm 12,9 ; 2 Co 6,6 ; 2 Co 8,8), qui vient de l'Esprit Saint. Cet amour dépasse la bonté commune. Cela se marque par le don en général, mais plus encore par le « don plénier de soi au service du prochain »<sup>1</sup>, à l'image de ce que saint Paul essaie de vivre au milieu des communautés, à la suite du Christ. La vérité de l'amour est de prolonger celui de Jésus envers tous les hommes.

En cela, l'ἀγάπη porte en elle une « valeur eschatologique »<sup>2</sup>. Celui qui s'engage à la vivre comme Jésus, verra Dieu face-à-face (1 Co 13,12). L'ἀγάπη est le cœur de la foi chrétienne. « Parce qu'il aime, le chrétien veut ce que Dieu veut »<sup>3</sup>. L'ἀγάπη représente ainsi le fondement de la morale « chrétienne » et n'est pas une vertu à côté des autres.

#### **4. L'ἀγάπη en 1 Corinthiens 13**

Enfin, dans ce dernier point, je souhaiterais synthétiser nos acquis concernant l'ἀγάπη en 1 Corinthiens 13, en prenant soin d'éviter les répétitions inutiles par rapport aux autres parties de ce travail.

De 1 Co 12,31 à 14,1, le terme ἀγάπη revient à dix reprises et fait en sorte que ce passage du Nouveau Testament est sans doute le plus important pour « cerner » l'ἀγάπη. Certains auteurs comme Héring voyaient en 1 Co 12,31 et 14,1 des gloses tardives rajoutées dans un second temps en vue de permettre l'insertion du chapitre 13. D'autres doutaient même que Paul en fût l'auteur. Il est vrai que « le caractère littéraire (...) ne s'harmonise guère avec le genre épistolaire »<sup>4</sup>. Toutefois, nous avons vu qu'il s'intègre parfaitement dans le contexte des chapitres 12 et 14 et que le genre différent ne constitue en rien une anomalie. Comme nous l'avons montré par ailleurs, je ne reviens pas sur les apports plus circonstanciés exposés dans les première et seconde parties de ce mémoire.

Le rythme du chapitre, les parallélismes, le chiasme, l'anaphore (v.7) sont autant d'éléments attestant une certaine beauté littéraire. Au-delà de cette beauté, Paul essaie de transmettre un message très important concernant l'agir chrétien : la nécessité de l'ἀγάπη en regard des charismes, l'affirmation finale de la primauté de l'amour.

Comme nous l'avons déjà constaté en première partie de ce mémoire, le chapitre 13 est extrêmement construit. En fait, l'éloge de la plus grande vertu ou du bien suprême est un « lieu commun des discussions entre sages et de la prédication philosophique populaire » à l'époque hellénistique. On y recherche la plus grande vertu d'une part, et on la décrit à l'aide d'attributs positifs ou négatifs d'autre part. Il semble vain de chercher la source directe de 1

---

<sup>1</sup> SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament* (Coll. Etudes bibliques), p. 304. En cela, Paul rejoint Jean et la dimension de l'amour "les uns envers les autres".

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55.

Co 13. Il est par contre plus utile de se limiter à constater que Paul « s'est conformé à l'usage de la rhétorique classique ». Le chapitre 13 correspond d'ailleurs au « type traditionnel des éloges de vertus ».

Après avoir exposé les dons et montré leur complémentarité en 1 Co 12,12-30, Paul les compare à l'ἀγάπη, seul essentiel. Certes, tous les dons sont utiles et il convient d'y aspirer (1 Co 12,31), mais une voie hyperbolique les dépasse tous en même temps qu'elle les sous-tend. Ainsi, si « on peut être chrétien sans posséder aucun charisme, il est impossible de se prétendre disciple de Jésus si l'on n'a pas la charité »<sup>1</sup>.

Je n'irai pas plus loin ici en ce qui concerne l'exégèse, étant donné que de nombreuses pistes de compréhension du texte ont été abordées dans les deux premières parties de ce travail. Pour saisir l'ἀγάπη, il faut peut-être quitter la philologie et l'exégèse au profit d'une approche plus théologique. Pour ce faire, au moins partiellement, je ferai référence ici, malgré les critiques, à ce qui me semble faire autorité encore aujourd'hui chez mon confrère, le P. Spicq o.p.

L'*intentio* de Paul « est d'enseigner (δείκνυμι – 1 Co 12,31) »<sup>2</sup> le primat de l'amour sur les dons charismatiques, pour trois raisons :

- 1) l'amour est indispensable au chrétien (v.1-3),
- 2) l'amour est source d'une activité vertueuse (v.4-8a),
- 3) l'amour dure éternellement (v.8b-13).

## **1. L'objet de l'amour**

Si l'amour est décrit verbalement, sans complément ni épithète, il n'est cependant pas permis de douter que son objet soit l'amour envers le prochain, étant donné que cette description ne quitte pas le cadre de relations humaines<sup>3</sup>. Toutefois, cela n'exclut absolument pas l'amour envers Dieu. Il est en même temps inutile de penser que ces deux versets ne font référence qu'à Dieu, comme si le prochain disparaissait dans l'au-delà. Amour de Dieu et amour du prochain sont indissociables.

## **2. La nature de l'amour**

Paul décrit l'amour tout d'abord « comme une voie » (1 Co 12,31), correspondant davantage à une « disposition intérieure qu'à une attitude extérieure »<sup>4</sup>, mais pas seulement. L'amour est aussi agissant. Il pourrait être alors la seule réalité d'ici-bas qui subsiste à la venue du parfait.

Au v.13, l'amour est associé à la foi et à l'espérance. Si l'amour du prochain trouve sa source en Dieu qui nous a aimés le premier, cet amour n'est cependant pas une force de possession du chrétien. Ce dernier reste en effet le libre acteur de cet amour. Il a ou n'a pas d'amour et est invité, dans la foi et l'espérance, à le rechercher en 1 Co 14,1.

Ainsi donc, l'amour dont il est question en 1 Co 13 « est à strictement parler l'amour du prochain », mais peut être entendu dans une perspective de foi, dans le sens où « il est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>3</sup> Pour plus de détails, lire également, en p. 10 de ce travail, le commentaire de J.-M. Sevrin.

<sup>4</sup> SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament* (Coll. Etudes bibliques), p. 111.

donné par Dieu (...) effet et participation de l'amour par lequel Dieu "connaît", aime les hommes »<sup>1</sup>. Venant de Dieu, la nature de l'ἀγάπη est de « vouloir le bien du prochain ». Pour vérifier cela, Spicq invite à remplacer chaque mention de l'ἀγάπη au chapitre 13 par Jésus ou Dieu, pour constater ce lien étroit entre amour du prochain et de Dieu. En somme, l'ἀγάπη fraternelle peut être comprise comme une force issue de Dieu.

### **3. Rôles et actes de l'amour**

Sans l'amour, les charismes ne sont en rien profitables d'une part, et le sujet porteur de ces charismes n'est rien d'autre part. Il n'est qu'avec l'ἀγάπη. Cette dernière est le cœur de la vie du chrétien (homme de foi et d'espérance) et vient de Dieu.

L'ἀγάπη est action réalisée en toute liberté, spontanément. Seize verbes décrivent cette action (v.4-8a), réalisée avec l'aide de Dieu. Pour Paul, le croyant est « celui qui aime son prochain »<sup>2</sup> et qui vit dans l'attente de la contemplation de Dieu.

### **4. Amour et vision béatifique**

L'amour fraternel reste le meilleur chemin (1 Co 12,31) pour permettre à celui qui l'emprunte de voir (Dieu) face-à-face (1 Co 13,12). Les charismes réalisés avec amour trouvent leur utilité (v.1-3) sur cette voie. L'amour qui aura applaudi la vérité ici-bas, la verra en pleine lumière dans l'au-delà, la connaîtra en plénitude. Amour et connaissance sont donc liés. L'amour est connaissance, connaissance qui devient complète dans le Royaume (ἐπιγινώσκω).

En tout ceci, Paul bouleverse l'idée générale de l'accès à la béatitude en liant étroitement, comme le faisait déjà Jésus, l'amour du prochain et l'amour de Dieu, l'amour ici-bas et la vie du τέλειον. Le disciple de Jésus ne fait que vivre déjà maintenant de cet « amour céleste ». « Si l'amour fraternel ne périt jamais, c'est qu'il est de même nature que la vie éternelle elle-même »<sup>3</sup>.

### **5. Note sur la triade : foi, espérance, charité**

Foi et amour sont résolument liés et ce lien apparaît en 13 occurrences du corpus paulinien (1 Th 3,6 ; 2 Th 1,3 ; 1 Co 16,13-14 ; 2 Co 8,7 ; Ga 5,6 ; Ep 3,17 ; 6,23 ; Phil 5 ; 1 Tm 1,14 ; 2,15 ; 4,12 ; 2 Tm 1,13 ; 2,22). Tantôt la foi est présentée en lien avec Dieu tandis que l'amour concerne davantage le prochain, tantôt Paul souligne l'unité des deux vertus majeures nécessaires en vue de la vie dans le Christ.

Ensuite, l'espérance est à son tour associée à la foi en six occurrences du corpus paulinien (Rm 4,18 ; 15,13 ; Ga 5,5 ; Col 1,23 ; 2 Th 1,4 ; Tt 1,1-2). Cette vie dans le Christ est tendue d'espoir vers l'*eschaton*. En revanche, le duo amour – espérance n'est pas repris par Paul indépendamment de la foi. L'espérance, en effet, « n'est qu'un aspect de la foi aimante ».

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 120.

Notons que les trois éléments de la triade ne sont pas toujours cités dans le même ordre et ce, même en ce qui concerne le binôme foi-amour. De plus, ils ne sont jamais présentés de manière stéréotypée, comme s'ils étaient empruntés à une source ou une autorité. En somme, il ne peut s'agir d'une formule préétablie telle quelle<sup>1</sup>. D'autres vertus ou qualités sont d'ailleurs occasionnellement associées au binôme « foi – amour » : la paix (Ep 6,23 ; 2 Tm 2,22), la justice (2 Tm 2,22), le zèle (2 Co 8,7), la pureté (1 Tm 4,12),... Les associations peuvent contenir jusqu'à 9 termes (2 Tm 3,10-11).

La triade, quant à elle, est mentionnée par Paul à une petite dizaine de reprises (1 Th 1,3 ; 1 Co 13,13 ; Rm 5,1-5 ; Ep 1,15-18 ; 4,2-5 ; Col 1,4-5 ; 1 Tm 6,11 ; 2 Tm 3,10 ; Tt 2,2). L'ordre de citation des éléments de la triade ainsi que leur dénomination varient souvent. 1 Co 13,13 constitue le représentant principal de cette triade<sup>2</sup>.

Comme nous l'avons vu en seconde partie de ce travail, la triade serait une composition paulinienne. Le Père Allo allait déjà dans le même sens en 1934 lorsqu'il écrivait ceci : « l'analyse la moins compliquée de la vie et de l'expérience chrétiennes, c'était bien assez pour mettre tout à fait à part ces trois vertus solidaires, d'où dépendait tout le salut, alors comme aujourd'hui »<sup>3</sup>. Si certains ont cherché une origine païenne à la triade, l'enjeu pour eux était de montrer que Paul se serait alors appuyé sur des catégories hellénistiques audibles pour ses publics. Spicq n'a pas suivi cet avis. Je remarque qu'Allo<sup>4</sup> accordait encore beaucoup moins de crédit que Spicq aux théories attribuant une origine païenne à la triade de 1 Co 13,13.

La triade de 1 Co 13,13 ne naît pas à la faveur de « la controverse corinthienne »<sup>5</sup>, puisqu'elle existait déjà<sup>6</sup> en 1 Th 1,3 et 5,8. Quant à l'ἀγάπη, seuls les chrétiens relèvent « son excellence et son primat »<sup>7</sup>, ce qui n'est le cas ni du judaïsme, ni de l'hellénisme. En effet, la vie de Jésus elle-même, ses discours ont pu inspirer à Paul de donner le primat à l'amour.

## Conclusion

Dans cette troisième partie du mémoire, j'ai souhaité approfondir la notion d'ἀγάπη. J'ai commencé par quelques précisions étymologiques. Ainsi, nous avons vu que si ἀγάπάζω signifie « accueillir avec affection », ἀγαπάω peut être traduit par « aimer »<sup>8</sup>, tout en gardant cette dimension d'accueil et d'ouverture, ce « sentiment d'affection profonde pour une autre personne »<sup>9</sup>. Le terme ἀγάπη, apparu « peu avant l'ère chrétienne », est un dérivé du verbe ἀγαπάω et peut signifier « amour » ou « charité », surtout dans le langage chrétien.

---

<sup>1</sup> Pour plus de détails, lire ma note 7 en page 98 de ce travail.

<sup>2</sup> Pour plus de détails, lire les pages 98 et 99 de ce travail.

<sup>3</sup> ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, p. 353.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 351-353.

<sup>5</sup> SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, p. 377.

<sup>6</sup> Lire aussi PRAT, F., *La théologie de Saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1949, p. 402.

<sup>7</sup> SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, p. 377.

<sup>8</sup> BOVON, F., *L'Évangile selon saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 309. Bovon remarque que les LXX ont choisi le verbe ἀγαπάω comme le plus indiqué pour traduire l'hébreu אהב.

<sup>9</sup> COCHRANE, J., *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Sherbrooke, Distributions évangéliques du Québec Inc., 2006, p. 1.

Ensuite, j'ai fait état de la controverse entre le P. Spicq et R. Joly au sujet de l'évolution de l'usage d'ἀγαπάω au détriment de φιλέω, notamment dans le Nouveau Testament. Alors que le P. Spicq entendait ἀγαπάω au sens noble d'admirer ou estimer, Joly s'opposait à cette hypothèse. Pour ce dernier en effet, ἀγαπάω et φιλέω étaient synonymes dès le IV<sup>ème</sup> siècle. Joly affirmait que Spicq surévaluait ἀγαπάω alors que manifestement il pouvait s'entendre, dès les LXX, au sens le plus usuel qui soit. L'argumentation de Joly était double : d'une part le déclin de φιλέω au sens d'aimer (jusqu'à disparaître de la langue parlée) s'opérait dès le IV<sup>ème</sup> siècle, parallèlement à l'extension de l'usage d'ἀγαπάω dans un sens de plus en plus commun. D'autre part, φιλέω au sens d'embrasser aurait pu provoquer une gêne dans l'emploi du terme au point que ce dernier ne fût plus usité que dans ce sens. En somme, les LXX et les chrétiens n'auraient utilisé le verbe ἀγαπάω qu'en raison du déclin de φιλέω. Nous avons vu que la question n'était pas si tranchée que cela pour plusieurs raisons, notamment le fait que le déclin de φιλέω au IV<sup>ème</sup> siècle n'est pas aussi avéré que le prétend Joly, que φιλέω au sens d'aimer reste en usage au début de notre ère, y compris dans le Nouveau Testament et chez certains Pères de l'Eglise, que φιλέω aux sens d'aimer et d'embrasser ont pu coexister sans problème jusque dans les évangiles. Nous avons conclu notre propos en admettant qu'ἀγαπάω n'avait pas toujours la richesse de sens que lui attribuait Spicq, tout en reconnaissant que l'Eglise primitive avait donné au verbe ἀγαπάω une portée nouvelle exprimant une compréhension neuve de l'existence.

Nous avons vu également dans le Nouveau Testament que l'ἀγάπη intégrait différentes dimensions, comme celles de respect, d'élection (ou de préférence). Paul, lui aussi, « lie ordinairement amour et élection »<sup>1</sup>. Cet amour profond intérieur est destiné à s'extérioriser en « manifestation d'amour » qui « veut le bien d'autrui »<sup>2</sup>, signe de son authenticité. L'amour vient de Dieu. Le croyant se reconnaît aimé de Dieu et Lui répond. Dans le Nouveau Testament, l'amour est avant tout « don du Père », définitif, de son Fils « pour que le monde ait la vie »<sup>3</sup>. Les croyants peuvent consentir à cet amour ou pas.

L'ἀγάπη ne suit pas une autre ligne de compréhension dans les écrits pauliniens. Les trois vertus, amour, foi et espérance, forment ensemble le cœur de la vie chrétienne.

Plus précisément, en 1 Co 13, nous avons compris que l'intention de Paul était de tourner le regard des Corinthiens vers l'ἀγάπή en insistant sur le primat de cette vertu en regard des dons pneumatiques.

Paul fait l'éloge de l'ἀγάπή qu'il considère comme la plus grande vertu. Cet éloge correspond au type traditionnel des éloges de vertus en rhétorique classique, en vogue à l'époque de Paul. Ce dernier compare l'ἀγάπή au seul essentiel. L'amour dont il y est question concerne d'abord le prochain. Néanmoins, il peut également être entendu dans une perspective de foi dans laquelle Dieu prend toute sa place. Dieu et le prochain sont ensemble « l'objet » de cet amour. Ils sont indissociablement liés, comme ils le furent déjà par Jésus Lui-même. La vie entière de Jésus témoigne d'un amour filial d'une part, mais aussi pour les hommes d'autre part. Si l'amour fraternel ne tombe pas, c'est parce qu'il est de la même nature que la vie éternelle. Enfin, l'ἀγάπη poursuit le but de mener au τέλειον (1 Co 13,10). A cet effet, elle constitue la seule valeur digne d'être recherchée dès à présent (1 Co 14,1).

---

<sup>1</sup> LEON-DUFOUR, X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975.

<sup>2</sup> *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998, p. 1979, note e.

<sup>3</sup> LEON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962, p. 39.

Enfin, Paul aurait créé lui-même cette triade (1 Th 1,3 ; 5,8). Le primat de l'amour est typiquement chrétien, les mondes judaïques et hellénistiques privilégiant la connaissance à cette époque.

Par l'amour, nous aimons Dieu et notre prochain en vue du τέλειον (1 Co 13,10), de la rencontre, du face-à-face (1 Co 13,12), où Dieu est Celui qui est « connu par la foi, espéré et aimé pour Lui-même »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Bruxelles/Namur, Racine/Fidélité, 1998, p. 390, numéro 1840.

## Conclusion générale

Il est toujours difficile de conclure un travail, d'y apporter comme le dernier mot. Je vais néanmoins m'essayer à cet exercice. Quoi qu'il en soit, je peux déjà me réjouir du bonheur vécu dans ce travail de recherche de la « Vérité ».

Dans une première partie, j'ai souhaité pouvoir me prononcer au sujet de deux grandes questions concernant le chapitre 13 de la première lettre aux Corinthiens. Tout d'abord, concernant sa place dans l'épître : il s'agissait de se décider en faveur ou non d'un ajout ultérieur de 1 Co 13. La seconde concernait davantage la structure même du passage et visait à essayer de discerner s'il formait un ensemble cohérent ou pas, notamment en le divisant en séquences. Pour répondre à cette double interrogation, j'ai adopté la méthode suivante : écouter les avis de commentateurs éminents dans un premier temps, chercher des pistes alternatives de compréhension du texte par le biais de l'analyse rhétorique mais aussi de la sémiotique ensuite, et enfin, me prononcer à la suite de ces grands connaisseurs du texte.

Ainsi, concernant la première question, j'ai appuyé la thèse de l'unité du passage (1 Co 12-14). 1 Co 13 fait donc partie intégrante de la lettre, reprenant des thèmes abordés dans d'autres chapitres. L'irruption d'un nouveau thème tel que celui de l'ἀγάπη n'oblige en aucune façon le philologue ou l'exégète à penser qu'il a affaire automatiquement à un remaniement textuel ou à un ajout tardif.

L'analyse rhétorique m'a permis, à la suite de C. Focant et de C. Jacon, de trancher en faveur d'une *digressio* dans l'*argumentatio*, un éloge (*encomium*) élargissant la perspective des Corinthiens en vue de faire passer une idée plus facilement, ici la hiérarchie des charismes. Concernant la structure et la cohésion interne du chapitre 13, j'ai suivi l'opinion majoritaire, qui propose trois séquences dans ce passage. La première (v.1-3) insiste sur la nécessité de l'amour. Sans lui, même les sujets (virtuels) porteurs des dons – s'agit-il des plus grands – sont réduits au néant sur les plans de l'avoir, de l'être et du faire. Ce qu'est cet amour nécessaire est précisé sur le plan réel dans une deuxième séquence (v.4-8a). Enfin, j'ai retenu l'hypothèse selon laquelle, dans une dernière séquence (v.8b-13), l'opposition maintenant-alors constituait le cœur de l'argumentation paulinienne. Paul élargirait la perspective des Corinthiens, situant leur querelle au sujet des dons face à une autre perspective : celle du τέλειον. J'ai émis l'idée que Paul engageait par là ses contemporains à vivre dès ici-bas des réalités qui ont dès maintenant une valeur d'éternité.

Dans une deuxième partie, j'ai souhaité me consacrer à une étude philologique et exégétique plus détaillée du chapitre 13, verset par verset. La méthode consistait à poser un texte retenu pour l'étude, à l'analyser systématiquement et à aboutir à une proposition de traduction. En outre, les compléments d'analyse ont notamment permis de trancher entre différentes leçons possibles au niveau de la critique textuelle et d'apporter toute une série de précisions grammaticales ou d'interprétation. Cette partie m'a vraiment donné la possibilité de comprendre qu'un texte peut recevoir des interprétations en des sens très divers.

Enfin, dans une troisième et dernière partie, j'ai approfondi ma connaissance du terme ἀγάπη. J'ai commencé par quelques précisions étymologiques au sujet du verbe ἀγαπάω et de son substantif ἀγάπη. Ensuite, j'ai fait état de la controverse entre le P. Spicq et R. Joly

concernant l'usage d'ἀγαπάω au détriment de φιλέω dans le Nouveau Testament. Nous avons conclu notre propos en admettant qu'ἀγαπάω n'avait pas toujours la richesse de sens que lui attribuait Spicq, tout en reconnaissant que l'Eglise primitive avait donné au verbe ἀγαπάω une portée nouvelle exprimant une compréhension neuve de l'existence<sup>1</sup>. Par ailleurs, j'ai constaté que l'ἀγάπη pouvait s'entendre de différentes façons et intégrer plusieurs dimensions dans le Nouveau Testament. Cet amour est imprégné de respect et se comprend avant tout comme une « manifestation d'amour ». Issu du Père, il se donne à l'homme et invite à la réciprocité. Situé en Jésus Christ, il nous invite à le prendre en exemple et à l'imiter en action dans l'amour fraternel. Ce dernier témoigne de notre foi et de notre espérance, mais aussi de Celui qui en est la source.

Les écrits pauliniens ont permis de voir que ce terme était souvent lié à deux autres vertus : la foi et l'espérance. Les trois ensemble forment le cœur de la vie chrétienne. Ils orientent l'agir moral de l'homme vers les biens qui ne passent pas, vers l'amour de Dieu et du prochain. 1 Co 13, liant les trois vertus, affirme néanmoins le primat incontestable de l'amour, à la différence de la culture hellénistique qui privilégiait la connaissance à cette époque. La vie entière de Jésus témoigne d'un amour filial d'une part, mais aussi pour les hommes d'autre part. L'amour constitue la seule valeur digne d'être recherchée dès à présent (1 Co 14,1). Bien qu'exprimées en termes de relations humaines, ces trois vertus, envisagées dans une perspective de foi, peuvent structurer les rapports entre Dieu et l'homme, qui se manifestent à travers l'amour que nous avons les uns pour les autres. Enfin, si foi et amour sont souvent liés, c'est pour mieux intégrer le fait que la foi est d'abord à comprendre comme étant une adhésion du cœur. L'espérance, comme troisième terme, est un aspect de cette foi aimante. Paul aurait lui-même créé cette triade (1 Th 1,3 ; 5,8). Par l'amour, nous aimons Dieu et notre prochain en vue du τέλειον (1 Co 13,10), de la rencontre, du face-à-face (1 Co 13,12).

Je me suis senti relativement à l'aise avec les méthodes de travail adoptées, notamment dans la première partie : poser deux grandes questions, écouter les avis contrastés des spécialistes et seulement alors essayer de se prononcer petitement.

Cette étude m'a donné l'occasion de comprendre toute la complexité du texte et de découvrir toute une série d'interprétations possibles, tant au niveau des mots que de l'ensemble du chapitre 13.

Sur le plan personnel, ce travail m'a permis de comprendre l'amour comme étant le cœur de la vie chrétienne. Par son caractère éternel, l'amour inscrit dès maintenant le croyant dans la vie de Dieu, au jour le jour. L'amour est don de Dieu. Sa nature est de se donner ensuite, de se propager. Il ne peut se gagner, s'acquérir ou s'acheter. Il se reçoit, simplement. Ainsi, sainte Thérèse pouvait écrire ceci : « Je sentis en un mot la charité entrer dans mon cœur, le besoin de m'oublier pour faire plaisir et depuis lors je fus heureuse ! »<sup>2</sup>. Si l'amour est premier, c'est parce qu'il sous-tend toute chose, y compris la foi et l'espérance. Sainte Thérèse avait aussi compris cela lorsqu'elle affirmait dans la nuit de sa foi : « Si vous saviez dans quelles ténèbres je suis plongée ! Je ne crois pas à la vie éternelle. Il me semble qu'après cette vie mortelle, il n'y a plus rien : tout a disparu pour moi, il ne reste plus que l'amour »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, Namur, Editions Fidélité, 2006, p. 5. « En reconnaissant le caractère central de l'amour, la foi chrétienne a accueilli ce qui était le noyau de la foi d'Israël et, en même temps, elle a donné à ce noyau une profondeur et une ampleur nouvelles ».

<sup>2</sup> THERÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf/DDB, 2004, p. 143.

<sup>3</sup> GUILLET, L., *Thérèse dans ma vie*, Paris, Mame, 1972, p. 84.

Ainsi, dans les épreuves les plus pénibles qu'il lui a été donné de traverser, seul l'amour a demeuré.

Balthasar s'inscrit dans la même ligne avec son leitmotiv « Seul l'amour est digne de foi », de sorte qu'il convient de continuer, envers et contre tout, à espérer pour tous.

Enfin, et c'est par là que je terminerai, ce travail m'a réellement accordé l'occasion de continuer à chercher ce qui est essentiel dans nos vies sur ce chemin de salut, ce chemin qui surpasse tous les autres. Ce mémoire m'a en somme permis d'être préoccupé des valeurs qui ne passent pas en vue du salut, d'être Frère Prêcheur, de l'Ordre de saint Dominique,

*« Car l'Ordre des Frères prêcheurs fondé par saint Dominique "fut, on le sait, dès l'origine spécifiquement institué pour la prédication et le salut des âmes"<sup>1</sup> ».*

(Constitution fondamentale de l'Ordre des Prêcheurs)

---

<sup>1</sup> *Iae Constitutiones O.P., prol.*, citées dans *Livre des Constitutions et Ordinations des Frères de l'Ordre des Prêcheurs*, Paris, Secrétariat provincial de la Province de France, 2000, p. 35-36.

# **Bibliographie, sources**

## **1. Textes bibliques**

ALAND, K., ALAND, B., *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1971.

*Bible de Jérusalem (La)*, Paris, Cerf, 1998.

*Bible Osty (La)*, Paris, Seuil, 1973.

GRYSON, R., *Altlateinische Handschriften – Manuscripts vieux latin*, Freiburg, Herder, 1999.

NESTLE – ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, 17<sup>ème</sup> édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

*Nouvelle Bible Segond* (3<sup>ème</sup> édition), Villers-le-Bel, Société biblique française, 2002.

OSTY, E., *Les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1953.

PIROT, L., CLAMER, A., *La Sainte Bible* (tome XI, 2<sup>ème</sup> partie), Paris, Letouzey & Ané Editeurs, 1949.

*Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf – Alliance biblique universelle, 1988.

## **2. Dictionnaires**

BAILLY, A., *Dictionnaire grec – français*, Paris, Librairie Hachette, 1950.

CARREZ, M., *Dictionnaire grec – français du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1991.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999.

COCHRANE, J., *Dictionnaire grec – français du Nouveau Testament*, Sherbrooke, Distributions évangéliques du Québec Inc., 2006.

DI BERNARDINO, A. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990.

KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Company, 1965.

LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.

LEON-DUFOUR, X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975.

LEON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962.

LIDDELL, H., SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1948.

MOULTON, J., MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton limited, 1972.

SOPHOCLES, E., *A Greek lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, Charles Scribner's sons, 1900.

### **3. Ouvrages de grammaire**

ABEL, F.-M., *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus* (coll. Etudes bibliques), Paris, J. Gabalda & C<sup>ie</sup> Editeurs, 1927.

BLASS, F., DEBRUNNER, A., *A greek grammar of the New Testament and other early literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

BROOKS, J., WINBERY, C. (eds), *Syntax of New Testament Greek*, Lanham, University Press of America, 1988.

CARREZ, M., *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1979.

FANNING, B., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

GREEN, S., *Handbook to the Grammar of the greek Testament*, London, The religious Tract Society, 1904.

MOULTON, J., *A grammar of the New Testament Greek*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1976.

PORTER, S., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, New York, Peter Lang, 2003.

VORST, C. van de, *Grammaire grecque élémentaire*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996.

WALLACE, D., *Greek grammar beyond the basics : an exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.

### **4. Commentaires**

ADEYEMO, T. (dir.), *Commentaire biblique contemporain*, Beaubourg, Editions Farel, 2008.

ALLO, E.-B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (coll. Etudes bibliques), Paris, J. Gabalda & C<sup>ie</sup> Editeurs, 1934.

BARRETT, C., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, Adam & Charles Black, 1968.

- BARTON, J., MUDDIMAN, J. (eds), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BOVON, F., *L'Évangile selon saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- DUNN, J., ROGERSON, J. (eds), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Company, 2003.
- FARMER, W., *The International Bible Commentary*, Collegeville, The Liturgical Press, 1998.
- FITZMEYER, J., *The Anchor Yale Bible. First Corinthians*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- GARLAND, D., *1 Corinthians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- HERING, J., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949.
- HUBY, J., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris, Beauchesne, 1946.
- MALINA, B., PILCH, J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.
- ORR, F., WALTHER, J., *The Anchor Bible. 1 Corinthians*, New York, Doubleday & Company Inc., 1977.
- ROBERTSON, A., PLUMMER, A., *A critical and exegetical commentary on the first epistle of st Paul to the Corinthians*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1911.
- SENF, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979.
- SEVRIN, J.-M., *Notes de cours : Saint Paul (UCL)*, Louvain-la-Neuve, 2005-2006, pro manuscripto.
- THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2002.
- WEISS, J., *Der Erste Korintherbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

## **5. Etudes**

ALETTI, J.N., *La rhétorique paulinienne*, dans MARGUERAT, D. (eds), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 52-58.

AUWERS, J.-M., *Notes de cours de grec biblique* (UCL), Louvain-la-Neuve, 2006-2007, pro manuscripto.

BECKER, J., *Paul l'apôtre des nations*, Paris, Cerf, 2008.

BONNEAU, G., *Paul et les Corinthiens I. La première lettre* (coll. Connaître la Bible 35), Bruxelles, Lumen Vitae, 2004.

CARAGOUNIS, C., *The development of Greek and the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

COMBET-GALLAND, C., *L'intrigue amoureuse d'une ode à l'amour*, dans MARGUERAT, D. (Ed.), *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, p.189-208.

CUVILLIER, E., *Entre théologie de la croix et éthique de l'excès: une lecture de 1 Corinthiens 13*, dans *Etudes Théologiques et Religieuses* 75 (2000), p. 349-362.

DUNN, J., *The Theology of Paul the Apostle*, London, T&T Clark, 1998.

FOCANT, C., *1 Co 13 : Analyse rhétorique et analyse des structures*, dans BIERINGER, R. (éd.), *The Corinthian Correspondence* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 125), Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 199-245.

FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13)*, dans GERBER, D. (eds), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions* (Lectio Divina 225), Paris, Cerf, 2005, p. 99-118.

GENUYT, F., *1 Co 13,1-13 : L'Hymne à la Charité*, dans *Sémiotique et Bible* 109 (2003), p. 27-42.

GIBLET, J., *Le lexique chrétien de l'amour*, dans *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970), p. 333-337.

GRYSON, R., *Notes de cours de critique textuelle des textes bibliques* (UCL), Louvain-la-Neuve, 2007-2008, pro manuscripto.

HARDER, Y.-J., *Amour*, dans LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 33-39a.

HEIL, J., *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, Boston, Society of Biblical Literature, 2005.

HUGEDE, N., *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé S.A., 1957.

- JACON, C., *La sagesse du discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres aux Corinthiens. Homélie sur les épîtres de saint Paul* (tome 1), Paris, OEIL/F-X de Guibert, 2009.
- JOLY, R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original ?*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1968.
- KIEFFER, R., *Le primat de l'amour* (coll. Lectio Divina 85), Paris, Cerf, 1975.
- MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour*, Aubonne, Ed. du Moulin, 1990.
- MEIER, J. P., *Un certain juif. Jésus. Les données de l'histoire* (tome IV), Paris, Cerf, 2009.
- METZGER, B., *A textual commentary on the Greek New Testament*, London – New York, United Bible Societies, 1971.
- MURPHY – O'CONNOR, J., *Corinthian Bronze*, dans *Revue Biblique* 90 (1983), p. 71-91.
- MURPHY – O'CONNOR, J., *Interpolations in 1 Corinthians*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986), p. 81-96.
- MURPHY – O'CONNOR, J., *Histoire de Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 2008.
- NYGREN, A., *Erôs et Agapè* (tome I), Paris, Cerf, 2009.
- PRAT, F., *La théologie de Saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1949.
- QUESNEL, M., *Les épîtres aux Corinthiens* (coll. Cahiers Evangile, 22), Paris, Cerf, 2006.
- SIGOUNTOS, J., *The genre of 1 Corinthians 13*, dans *New Testament Studies* 40 (1994), p. 246-260.
- SMIT, J., *The genre of 1 Corinthians 13 in the light of classical rhetoric*, dans *Novum Testamentum* 3 (1991), p. 193-216.
- SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament* (coll. Etudes bibliques), Paris, J. Gabalda & C<sup>ie</sup> Editeurs, 1959.
- SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991.
- STAGG, F., HINSON, E., *Glossolalia. Tongue Speaking in Biblical, Historical, and Psychological Perspective*, Nashville, Abingdon Press, 1967.
- STANDAERT, B., *Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Corinthiens*, dans LORENZI, L. (dir.), *Charisma und Agapè*, Rome, St Paul's Abbey, 1983, p. 23-34.
- THEOBALD, M., *Vérité*, dans LACOSTE, J.-Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 1226b-1228a.

VOUGA, F., *La première épître aux Corinthiens*, dans MARGUERAT, D. (ed.), *Introduction au Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 139-158.179-198.

WALKER, W.O., *Is First Corinthians a non Pauline Interpolation?*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998), p. 484-499.

## **6. Autres ouvrages**

BENOÎT XVI, *Dieu est amour*, Namur, Editions Fidélité, 2006.

*Catéchisme de l'Église catholique*, Bruxelles/Namur, Racine/Fidélité, 1998.

GUILLET, L., *Thérèse dans ma vie*, Paris, Mame, 1972.

QUINTILIEN, *De Institutione Oratoria*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

RIMSKY-KORSAKOV, N., *Principles of orchestration*, New York, Dover Publications Inc., 1964.

SULLIVAN, F., *Charismes et renouveau charismatique*, Messil-sur-l'Estrée, Editions du Lion de Juda, 1988.

THERESE DE LISIEUX, *La Bible avec sainte Thérèse*, Paris, Cerf/DDB, 1979.

THERESE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf/DDB, 2004.

# Table des matières

Introduction générale	1
Partie I : Place de 1 Corinthiens 13 dans la lettre et structure	4
Introduction	4
1. Commentaires de J. Héring, C. Senft et J.-M. Sevrin	4
1. Commentaire de J. Héring	4
2. Commentaire de C. Senft	6
3. Commentaire de J.-M. Sevrin	9
Conclusion	11
2. L'analyse rhétorique : C. Focant et C. Jacon	12
1. C. Focant : analyse rhétorique et analyse des structures	12
2. C. Jacon : analyse rhétorique et épistolaire	21
3. Se situer par rapport à deux questions <sup>28</sup>	
1. La place et la fonction du chapitre 13 dans la lettre aux Corinthiens	28
2. La structure du chapitre 13 dans la première lettre aux Corinthiens	34
Conclusion	40
Partie II : Analyse philologique de 1 Co 13,1-13	41
Introduction	41
Verset 1	42
Verset 2	47
Verset 3	53
Verset 4	63
Verset 5	68
Verset 6	72
Verset 7	74
Verset 8	76
Verset 9	81
Verset 10	83
Verset 11	86
Verset 12	90
Verset 13	95

Partie III : L'ἀγάπη	100
Introduction	100
1. Etymologie	100
2. L'ἀγάπη dans le Nouveau Testament	101
1. Résumé de la position du Père Spicq o.p.	101
2. Controverse et position de R. Joly	102
3. Avis personnel	106
3. L'ἀγάπη dans le corpus paulinien	109
1. Paul et Jésus	109
2. L'ἀγάπη chez Paul, cœur de la vie chrétienne	110
4. L'ἀγάπη en 1 Corinthiens 13	111
1. L'objet de l'amour	112
2. La nature de l'amour	112
3. Rôles et actes de l'amour	113
4. Amour et vision béatifique	113
5. Note sur la triade : foi, espérance, charité	113
Conclusion	114
Conclusion générale	116
Bibliographie, sources	120
Table des matières	126