

Université des Sciences Humaines de Strasbourg

Faculté de Théologie Protestante

**LE MINISTÈRE DE LA PAROLE
DE LA FEMME**

Examen de textes pauliniens

Thèse de Doctorat Nouveau Régime

rédigée sous la direction de

M. le Professeur Jean-François Collange

par

Matthias RADLOFF

Novembre 1991

A Geneviève, mon épouse.

Nous voulons exprimer notre reconnaissance envers nos parents pour l'encouragement et le soutien qu'ils ont apporté tout au long de ce travail universitaire.

Nous remercions le Professeur Jean-François Collange qui a surveillé notre travail et a su orienter notre recherche.

Nous remercions aussi Madame Elisabeth Wiener et Monsieur Daniel Huser pour tous leurs efforts mis à relire notre tapuscrit afin de retrouver et corriger les fautes que nous y avons malencontreusement introduites.

Et avant tout merci à notre Sauveur Jésus-Christ, pour la richesse de sa Parole et pour la patience qu'il a avec tous ceux qui l'étudient.

Table des matières

<u>Table des matières</u>	9
<u>Introduction</u>	23
1. Le rôle de la femme subit l'influence du 20 ^e siècle.....	23
2. Objectivité.....	24
3. Pourquoi notre étude ?.....	26
4. Nos difficultés.....	29
5. Les textes bibliques.....	30
<u>Chapitre I - Examen 1 Corinthiens 11.1,2</u>	37
1. Texte paulinien ou interpolation ?.....	37
1.1. Trompf.....	38
1.2. Harmonie du texte.....	39
1.3. Le verset 18.....	39
1.4. La structure de l'épître.....	40
1.5. Une épître largement éditée.....	41
1.6. Analyse structurale de l'épître.....	42
1.7. Encore Trompf.....	45
1.8. Conclusion.....	47
2. Interpréter 1 Corinthiens 11.2-16 - Question de méthode.....	47
3. Examen du verset 2.....	50
3.1. Hommes et femmes.....	50
3.2. Le sarcasme.....	51
3.3. Extrait d'une lettre en provenance de Corinthe.....	53
3.4. Paul désapprouve: d'autres théories.....	57
3.5. Les traditions (<i>paradosis</i>).....	59
3.6. Les Corinthiens pouvaient-ils être félicités en toute sincérité ?.....	60
3.7. Notre interprétation.....	61

Chapitre II - Examen du verset 3	65
1. Changement de ton ?.....	65
2. La particule grecque "de".....	66
3. Un enseignement inconnu ?.....	68
4. Que veut dire exactement "être la tête" ?.....	70
4.1. L'interprétation de Bedale.....	70
4.2. L'interprétation de B. et A. Mickelsen et de P.B. Payne.....	72
4.2.1. <i>Le dictionnaire de Liddell et Scott</i>	72
4.2.2. <i>Le dictionnaire de Bauer</i>	74
4.2.3. <i>La <u>Septante</u> et la traduction de rosh</i>	76
31. <i>Lorsque kephalè et rosh véhiculent le sens d'autorité</i>	77
32. <i>Comment la <u>Septante</u> rend-elle le sens de rosh-autorité ?</i>	78
33. <i>Kephalè et archè</i>	84
34. <i>La <u>Septante</u>: conclusion</i>	84
4.3. Comment kephalè est-il traduit dans les textes non bibliques ?.....	85
4.3.1. <i>Les textes qui utilisent kephalè dans le sens de "source"</i>	86
11. <i>Philon</i>	86
12. <i>Artemidore Daldianus</i>	89
13. <i>Les <u>Fragments Orphiques</u></i>	91
14. <i>Aristote</i>	92
4.4. Résumons.....	93
4.5. <i>Kephalè dans la médecine contemporaine de Paul</i>	94
4.6. Le sens de kephalè chez Paul.....	95
4.6.1. <i>Colossiens 1.18</i>	95
4.6.2. <i>Colossiens 2.9s</i>	98
4.6.3. <i>Colossiens 2.19</i>	99
4.6.4. <i>Ephésiens 4.15s</i>	99
4.6.5. <i>Ephésiens 1.20-23</i>	100
4.6.6. <i>Ephésiens 5.23</i>	101
4.6.7. <i>1 Corinthiens 11.3</i>	102
4.7. Les problèmes de la structure d'autorité.....	104
4.8. Chronologie et ordre de création.....	106
4.8.1. <i>Chronologie</i>	107
4.8.2. <i>Dérivation</i>	108
4.9. <i>La femme, une "aide", (ezer)</i>	109
4.10. <i>L'homme quittera</i>	111
4.11. <i>L'interprétation de la parenthèse christologique</i>	113
4.12. <i>Le verset 3 parle-t-il de l'Eglise ?</i>	116

5. Questions difficiles qui se posent à ceux qui voient en <i>kephalé</i> l'expression de l'autorité.....	117
5.1. D'où Paul tire-t-il cette image de la tête ?.....	117
5.1.1. <i>Le judaïsme</i>	118
5.1.2. <i>Le gnosticisme</i>	119
5.1.3. <i>La religion grecque ancienne</i>	120
5.1.4. <i>La théologie irano-indienne</i>	120
5.1.5. <i>Une autre source</i>	121
5.2. Voyons une autre question difficile.....	122
5.3. Posons quelques autres questions difficiles.....	123
6. En quoi Christ est-il source de "tout homme" ?.....	125
6.1. Pourquoi parler de l'incarnation de Jésus ?.....	126
7. Pourquoi parle-t-on encore de <i>kephalé</i> -autorité ?.....	127
8. Pourquoi le vrai sens du mot <i>kephalé</i> n'a-t-il été découvert que ces dernières années ?.....	131
<u>Chapitre III - Examen des versets 4 et 5</u>	133
1. La tête couverte chez les Romains et les Grecs.....	134
2. La tête couverte chez les Juifs.....	137
3. La tête couverte ou <i>kata kephalés echón</i>	139
3.1. Paul ne veut pas de couvre-chef pour les hommes.....	140
3.2. Paul ne veut pas de longs cheveux.....	141
3.3. Paul ne parle pas d'un couvre-chef.....	143
3.4. Paul dit-il que la femme doit être voilée ?.....	149
3.5. Les cheveux épars dans les cultes païens.....	152
3.6. Attitudes vis-à-vis de la femme dans l'Antiquité.....	155
3.7. Les cheveux longs de l'homme.....	162
3.8. Résumons.....	164
4. Le sujet de l'homosexualité est-il compatible avec le contexte ?.....	165
5. A quel chef est-il fait affront ?.....	166
6. Comment et pourquoi est-il fait affront à sa source (au chef) ?.....	168
7. Prière et prophétie.....	168
7.1. Pourquoi est-il question de la prière et de la prophétie ?..	168
7.2. Les femmes prophétisaient.....	169
8. Le voile au 20 ^e siècle.....	171

Chapitre IV - Examen des versets 6 à 9.....173

- 1. La femme rasée.....173
- 2. Digression: Une autre explication des versets 5s.....177
- 3. Image et gloire.....178
 - 3.1. Image de Dieu.....179
 - 3.1.1. La femme et l'image de Dieu.....181
 - 3.1.2. La "transmission" de l'image de Dieu.....182
 - 3.1.3. Genèse 5.3 et la "transmission" de l'image.....182
 - 3.1.4. Les effets de la chute sur l'image de Dieu en l'homme..183
 - 3.1.5. Conclusion sur l'image.....185
 - 3.2. Gloire.....186
 - 3.2.1. Doxa dans le sens de "reflet".....188
 - 3.2.2. Doxa dans le sens de "suprématie".....189
 - 3.2.3. Doxa dans le sens "d'honneur".....190
 - 3.2.4. Honneur et déshonneur, une des trames de 11.2-16.....191
 - 3.2.5. 1 Corinthiens 11 et le Psaume 8.6.....193
 - 3.3. Pourquoi Paul ne dit-il pas la même chose de l'homme comme de la femme ?.....194
 - 3.4. Supériorité ou infériorité ?.....199
- 4. "Etre à la gloire de quelqu'un", est un comportement.....201
- 5. Comment, ou par quel comportement, l'homme est-il à la gloire de Dieu, et la femme est-elle à la gloire de l'homme ?.....202
- 6. "Homme" = "être humain" ou "homme" = "être masculin" ?.....204
- 7. Femme ou épouse, homme ou mari ?.....205
- 8. Les versets 8 et 9.....208

Chapitre V - Examen du verset 10.....213

- 1. Autorité.....214
 - 1.1. Exousia: autorité passive ou active ?.....214
 - 1.2. Autorité ou signe d'autorité ?.....217
 - 1.2.1. Le signe de l'autorité.....217
 - 1.2.2. Autorité sans signe.....219
 - 1.3. Autorité sur qui, ou droit de faire quoi ?.....220
- 2. Le sens de *kephalè*.....221
 - 2.1. *Kephalè* signifie la personne elle-même, la femme.....221
 - 2.1.1. La femme est libre de faire ce qu'elle veut.....221
 - 2.1.2. La femme est libre de participer aux actes du culte....221
 - 2.2. *Kephalè* signifie la tête physique.....223

2.3.	<i>Kephalé</i> signifie à la fois la femme et la tête physique de la femme.....	224
2.4.	Cette tête est l'homme.....	226
3.	<i>Opheilei</i>	227
4.	<i>Dia touto</i>	228
5.	Notre explication.....	229
6.	Si Paul encourage la femme à avoir autorité, quand ne l'a-t-elle pas ?.....	234
7.	<i>Exousia</i> , un jeu de mots.....	234
8.	Pourquoi Paul parle-t-il d'autorité au verset 10 ?.....	235
9.	Les anges: différentes théories.....	236
9.1.	" <i>Dia tous angelous</i> " a le sens de "parce que les anges".....	237
9.1.1.	<i>Les anges sont présents</i>	237
11.	<i>Les anges gardiens</i>	238
12.	<i>Les anges présents lors de la création</i>	239
13.	<i>Les anges du culte</i>	241
9.1.2.	<i>Les anges sont des créatures très sensibles</i>	242
9.1.3.	<i>Les anges (déchus) sont tenus à l'écart par le pouvoir que le voile exerce sur eux</i>	243
9.1.4.	<i>Les anges sont un exemple à suivre</i>	245
9.2.	" <i>Dia tous angelous</i> " a le sens de "pour les anges".....	246
9.3.	Les anges sont des messagers humains.....	247
9.4.	Diverses autres interprétations.....	247
9.4.1.	<i>les anges sont des médiateurs</i>	247
9.4.2.	<i>Certains Corinthiens se prenaient pour des anges</i>	248
9.4.3.	" <i>A cause des anges</i> " est une expression symbolique liée au "prier".....	248
9.4.4.	<i>Divers changements de mots ont été proposés</i>	248
10.	Notre interprétation.....	248
 Chapitre VI - Examen des versets 11 à 15		251
1.	Comment traduire plén (pourtant) ?.....	251
2.	Quel est le sens général de ce verset ?.....	253
3.	La femme est-elle "sans" ou "différente de" l'homme ?.....	255
4.	La femme avant l'homme, ou l'homme avant la femme ?.....	256
5.	"Devant le Seigneur".....	257
6.	Notre interprétation.....	258
7.	Examen du verset 12.....	259
8.	Examen du verset 14.....	260
8.1.	Les cheveux longs.....	260
8.2.	La nature.....	261

9.	Examen du verset 15.....	264
9.1.	<i>Anti</i> , à la place de quoi ?.....	264
9.2.	Chevelure ou voile ?.....	266
Chapitre VII.....		267
1.	Les différentes façons de comprendre les versets de 1 Corinthiens 14.34-36.....	267
1.1.	Résumé des 4 groupes d'interprétations.....	267
1.2.	Liste des différentes interprétations.....	268
Chapitre VIII.....		275
Groupe 1 des interprétation de 1 Corinthiens 14.34-36		
	Une interpolation.....	275
1.	Aperçu historique.....	275
2.	Arguments en faveur d'une interpolation.....	278
2.1.	J.S Ruef.....	278
2.2.	C. Senft.....	279
2.3.	H. Conzelmann.....	281
2.4.	Murphy-O'Connor.....	283
2.5.	Bousset.....	285
2.6.	Fitzer.....	287
2.6.1.	<i>Critique textuelle</i>	287
2.6.2.	<i>Critique littéraire</i>	288
21.	<i>Qu'en est-il du contexte si les versets 34s sont éliminés ?</i>	288
22.	<i>Quelles sont les difficultés de style si nous laissons les vs 34s entre les vs 33 et 36 ?</i>	289
23.	<i>Le fait de placer les versets 34s après le verset 40 ne réduit pas les difficultés de style</i>	289
24.	<i>Y a-t-il des éléments de style qui montreraient que ces versets ne sont pas pauliniens ?</i>	290
25.	<i>Les thèmes abordés aux versets 34s correspondent-ils aux thèmes du chapitre ?</i>	290
2.6.3.	<i>Argument historique</i>	290
2.6.4.	<i>Questions théologiques</i>	291
2.6.5.	<i>Conclusions</i>	291
3.	L'absence de texte sans "interpolation".....	292
4.	La date de "l'interpolation".....	293

Chapitre IX.....	299
Groupe 2 des interprétation de 1 Corinthiens 14.34-36	
La femme doit se taire dans toute réunion.....	299
2.1. 1 Corinthiens 11.1-16 ne parle pas d'une réunion d'église...	301
2.1.1. Il s'agit d'une réunion de femmes.....	306
2.1.2. Il s'agit d'une réunion de famille.....	306
2.1.3. Il s'agit d'une réunion restreinte à un petit groupe de chrétiens.....	313
2.2. 1 Corinthiens 11.1-16 parle d'une réunion d'église.....	314
2.2.1. Dans 1 Corinthiens 11.5 Paul ne fait que parler de la relation qui doit exister entre les deux sexes.....	316
2.2.2. Lorsque Paul dit que les femmes prient et prophétisent il ne parle que de ce qui se pratiquait à Corinthe. Il ne prononce de jugement qu'au chapitre 14.....	317
2.2.3. Dans un premier temps Paul limite la participation des femmes en leur imposant une certaine façon de s'habiller. Ce ne sera qu'au chap. 14 que Paul dira qu'elles doivent se taire.....	323
2.2.4. Les chapitres 11 et 14 reflètent deux niveaux différents de la correspondance de Paul.....	324
2.2.5. Sous prétexte d'être poussées par l'Esprit à parler les femmes voulaient se débarrasser du voile.....	325
2.2.6. 1 Corinthiens 11.5 indique que Paul tolère de très rares exceptions à la règle du silence absolu.....	327
2.2.7. L'église primitive avait l'habitude de se rassembler pour deux réunions différentes. Au chapitre 11 ne sont présents que des croyants. Au chapitre 14 il y avait aussi des incroyants.....	334
2.2.8. Puisque voilée, la femme se devait d'être entièrement cachée au regard des hommes.....	336
2.2.9. Le chapitre 11 reflète la nouvelle alliance, tandis qu'au chapitre 14 réapparaissent les attaches juives de Paul....	337
2.3. Différentes interprétations sont attribuées à "prophétiser" ou à "prier" du chapitre 11.....	337
2.3.1. La prophétie n'existait que pour le temps jusqu'à ce que le canon des Ecritures soit complet.....	337

2.3.2.	La prière et la prophétie représentent en résumé l'acte complet du culte.....	338
2.3.3.	Dans le Nouveau Testament ne se trouve aucun exemple de femmes qui priaient et qui prophétisaient lors des assemblées.....	338
2.3.4.	S'il est dit dans 1 Tim 2.8 "que les hommes prient", cela veut dire que les femmes n'ont pas le droit de prier.....	338
2.3.5.	Lorsque des femmes prient et prophétisent elles exercent de l'autorité sur les hommes. Comme elles n'ont pas usurpé l'autorité elles ne priaient et ne prophétisaient pas.....	339
2.4.	Au chap. 14 est constituée une réunion ressemblant à une assemblée générale d'une association du 20è siècle.....	339
2.5.	Il n'est question que de la femme mariée et de sa relation envers son propre mari.....	340
2.6.	Les femmes n'ont le droit de parler que lorsqu'il n'y a pas d'hommes qualifiés présents.....	340
Chapitre X.....		343
Groupe 3 des interprétation de 1 Corinthiens 14.34-36		
	La femme ne doit pas se taire dans toute réunion.....	343
3.1.	A Corinthe il y avait deux groupes de femmes.....	344
3.1.1.	Les unes possédaient le don de la prophétie, les autres prophétisaient de temps en temps.....	346
3.1.2.	les unes sont les épouses. Celles qui prient et prophétisent sont les femmes non mariées et vierges.....	347
3.1.3.	La femme peut prophétiser et prier à cause de la nature particulière de ces activités.....	350
3.1.3.1.	La prophétie n'est pas de l'enseignement, mais de la louange.....	351
3.1.4.	Les femmes non-chrétiennes n'ont pas le droit de parler...352	
3.2.	Paul ne défend aux femmes que le parler en langues.....	353
3.3.	La femme doit rester soumise.....	354
3.3.1.	Parce que soumise, la femme n'a pas le droit d'enseigner des hommes, l'enseignement étant un exercice d'autorité...354	

3.3.2.	Parce que soumise, la femme n'a pas le droit de discuter ou de débattre sur ce qui est dit.....	358
3.3.3.	Cette question de soumission est à mettre en rapport avec le verset 29. Les femmes n'ont pas le droit de participer à l'évaluation des discours prophétiques des hommes.....	360
3.3.3.1.	Les femmes n'ont pas le droit d'évaluer en public le discours prophétique de leurs maris.....	362
3.3.4.	Si c'est pour préserver l'ordre, que les femmes se taisent.....	365
3.4.	La femme n'a pas le droit de poser des questions.....	366
3.4.1.	Sont défendues les questions qui dérangent.....	367
3.4.2.	Sont défendues les questions posées pour remettre en question ou de critiquer ce qui est dit.....	368
3.4.3.	Que les femmes se renseignent à la maison.....	370
3.4.4.	Ce sont les femmes ignorantes qui doivent garder le silence.....	372
3.4.5.	Seule la femme mariée qui à un mari qui peut la renseigner doit se taire.....	373
3.4.6.	Les femmes n'ont pas le droit de poser de questions, parce que la question était utilisée dans l'enseignement.	374
3.5.	Autres définitions du verbe <i>lalein</i> du verset 34.....	374
3.5.1.	Il s'agit de l'enseignement.....	374
3.5.2.	Il s'agit du papotage.....	376
3.5.3.	Tout discours charismatique ou inspiré est défendu.....	378
3.5.4.	Au verset 34 "parler" se réfère à des cris sacrés, le parler du v35 est une conversation privée.....	379
3.6.	Paul ne voulait pas violer les règles de bienséance de son époque.....	379
4.	L'absence d'un seul mot aurait tout changé.....	386

Chapitre XI.....389

Groupe 4 des interprétation de 1 Corinthiens 14.34-36

Paul cite les Corinthiens

- 1. Une bibliographie historique.....390
- 2. Paul et les citations.....390
- 3. Le contexte.....392
 - 3.1. Premier indice: Paul et l'édification.....393
 - 3.1.1. Les femmes ne savaient-elles pas édifier ?.....393
 - 3.1.2. Les femmes ne devaient-elles pas être enseignées à l'église ?.....394
 - 3.1.3. Résumons.....396
 - 3.2. Pourquoi les prophètes doivent-ils se taire (v30) ?.....399
 - 3.2.1. Remarques supplémentaires au sujet du verset 31.....403
 - 3.3. Paul et l'absence d'ordre.....404
 - 3.4. Paul et l'encouragement à la participation.....406
 - 3.5. Deux cadres.....409
 - 3.5.1. Premier cadre: les versets 31 et 39.....409
 - 3.5.2. Deuxième cadre: les versets 33 et 40.....409
 - 3.6. Dieu donne-t-il des dons qu'il ne serait pas permis d'utiliser ?.....410
 - 3.7. Conclusion.....411
- 4. Le texte.....412
 - 4.1. Quel est le silence exigé ?.....412
 - 4.2. L'argument tiré de la loi.....414
 - 4.2.1. La formule "comme le dit la loi".....414
 - 4.2.2. L'Ancien Testament: une allusion à quel texte ?.....415
 - 21. A tout l'Ancien Testament.....415
 - 22. Aux exemples bibliques: Aaron et Myriam.....417
 - 23. A la défense de juger.....417
 - 24. A différents versets.....418
 - 25. A Genèse 3.16.....420
 - 26. Genèse 3.16: ordre ou description ?.....420
 - 4.2.3. Le judaïsme.....423
 - 4.2.4. La soumission chez les Grecs et les Romains.....424
 - 4.2.5. La soumission dans le Nouveau Testament.....428
 - 4.2.6. Conclusion.....431
 - 4.2.7. Odell-Scott.....432
 - 4.3. Demander au mari.....433

3.	Une influence judaïsante ?.....	435
3.1.	La référence à la loi.....	435
3.2.	Les églises des saints.....	436
3.3.	Quelques suppositions.....	438
3.4.	La femme mariée.....	439
3.5.	La femme veuve ou la femme vierge.....	439
3.6.	Parler à une femme.....	440
3.7.	Le point de départ de la Parole de Dieu.....	441
3.8.	La particule "seuls".....	441
3.9.	Une formule rabbinique: "elles n'ont pas la permission".....	443
3.10.	Autres indices de la présence juive à Corinthe.....	444
4.	La particule ε.....	445
4.1.	1 Corinthiens 6.1s.....	448
4.2.	1 Corinthiens 6.8s.....	448
4.3.	1 Corinthiens 6.16.....	449
4.4.	1 Corinthiens 6.18s.....	449
4.5.	1 Corinthiens 9.7s.....	451
4.6.	1 Corinthiens 9.9s.....	452
4.7.	1 Corinthiens 10.21s.....	453
4.8.	1 Corinthiens 11.13-15.....	453
4.9.	1 Corinthiens 11.21s.....	454
4.10.	1 Corinthiens 14.34-36.....	456
5.	Les Pères qui ne semblaient pas connaître 1 Corinthiens 14.34s.....	457
6.	Non à la citation !.....	458
 <u>Chapitre XII</u>		461
1 Timothée 2.9-15.....		461
1.	Le contexte général - Questions préliminaires.....	462
1.1.	Les fausses doctrines.....	463
1.2.	1 Timothée - un manuel d'église pour tous les temps ?.....	465
1.3.	Le bon comportement, Paul et les gens du dehors.....	467
2.	Le chapitre 2.....	468
2.1.	Le problème de la soumission aux autorités.....	468
2.2.	Les hommes et les femmes face aux autorités.....	469
2.3.	"Hommes et femmes dans la communauté" ?.....	472

1	Timothée 2.9-15.....	476
3.	Les versets 9-10.....	476
3.1.	Le comportement responsable des femmes: leur tenue.....	476
3.1.1.	<i>Caton et la tenue des femmes.....</i>	477
3.1.2.	<i>Plutarque et la tenue des femmes.....</i>	479
3.1.3.	<i>Périktionè et la tenue des femmes.....</i>	480
3.1.4.	<i>L'épître de Pierre et la tenue des femmes.....</i>	480
3.1.5.	<i>La décence et la tenue des femmes.....</i>	481
3.1.6.	<i>La pudeur et la tenue des femmes.....</i>	482
3.1.7.	<i>La modestie et la tenue des femmes.....</i>	482
3.2.	Conclusion au sujet des versets 9 et 10.....	483
4.	Le verset 11.....	484
4.1.	La femme silencieuse ou calme.....	485
4.2.	La soumission de la femme.....	487
5.	Le verset 12.....	489
5.1.	Je ne permets pas: <i>epitrepô</i>	489
5.2.	Enseigner: <i>didaskein</i>	490
5.3.	L'orateur instruit.....	492
5.4.	La femme enseignante, un mauvais témoignage ?.....	496
5.5.	L'enseignement serait-il un exercice d'autorité ?.....	497
5.6.	Les veuves.....	500
5.6.1.	<i>La veuve endeuillée.....</i>	500
5.6.2.	<i>La veuve célibataire ou divorcée.....</i>	501
5.6.3.	<i>La veuve célibataire.....</i>	501
5.6.4.	<i>La veuve divorcée.....</i>	503
5.6.5.	<i>Trop de veuves.....</i>	503
5.6.6.	<i>Pourquoi vouloir devenir veuve ?.....</i>	504
5.6.7.	<i>Les veuves et l'enseignement.....</i>	506
5.6.8.	<i>Les veuves et le bon témoignage.....</i>	506
5.7.	Les femmes ne doivent-elles pas enseigner les hommes ?.....	509
5.8.	Exercer de l'autorité: <i>authentèin</i>	510
5.9.	Les relations avec les autorités.....	515
6.	Le verset 13.....	517
6.1.	La priorité du premier.....	518
6.2.	Une hérésie: Eve est la première.....	519
6.3.	Adam et Eve sont des types de Timothée et des femmes hérétiques.....	520

7.	Le verset 14.....	520
7.1.	Séduire apataô.....	520
7.1.1.	Séduction érotique ?.....	521
7.1.2.	Séduite pour raison d'incompétence ?.....	524
7.1.3.	Quelle femme a été séduite ?.....	525
8.	Le verset 15.....	530
8.1.	Eve, la femme, les femmes.....	530
8.2.	Le salut.....	532
8.2.1.	Un salut physique.....	532
8.2.2.	Un salut spirituel.....	532
8.2.3.	Le salut au futur.....	536
31.	Demeurer dans la foi.....	538
8.3.	Le célibat et la maternité.....	538
8.4.	Les autorités et le mariage.....	540
9.	1 Timothée 2 à la lumière des Actes apocryphes.....	547
9.1.	L'enseignement des Actes apocryphes.....	547
9.2.	1 Timothée face aux Actes apocryphes.....	550
10.	Conclusion - 1 Timothée 2.....	553
	<u>Conclusion de la thèse</u>	557
1.	Résumé de la thèse.....	557
1.1.	1 Corinthiens 11.2-16.....	557
1.2.	1 Corinthiens 14.34s.....	559
1.3.	1 Timothée 2.8-15.....	559
2.	La femme au 20 ^e siècle.....	560
3.	Paul ne donne pas de définition du ministère de la femme.....	560
4.	La femme chrétienne dans la société.....	562
	<u>Annexes</u>	565
A:	L'homme - chef: constatation ou principe théologique.....	565
B:	Les différentes interprétations de <i>kephalè</i>	569
C:	La loi et Genèse 3.16.....	591
D:	Les églises de Dieu.....	592
	<u>Bibliographie</u>	593
	<u>Index des auteurs</u>	629

Le ministère de la parole de la femme

Examen de textes pauliniens.

Etude de trois textes:

1 Corinthiens 11.2-16

1 Corinthiens 14.34s

1 Timothée 2.9-15

1. Le rôle de la femme subit l'influence du 20^e siècle:

La femme a-t-elle le droit de parler dans l'église ? Pour certains, le fait qu'un pasteur pose la question est considéré comme une attaque de la position "biblique" qui veut que la femme se taise. Finalement, pourquoi discuter de ce qui est clair ?¹ Et ce pasteur est soupçonné d'hérésie, ou tout au moins d'avoir subi l'influence moderne de la libération de la femme.²

Les influences du temps ne nous épargnent pas. N'y a-t-il pas des choses qui ne nous étonnent plus, que nous considérons même comme normales, voire

¹ Cette remarque nous a été faite. Nous répondons que l'enseignement apporté dans les églises est souvent l'explication de choses révélées clairement.

² Dans sa thèse de maîtrise (avec la note B+) présentée au Dallas Theological Seminary, D. McLaughlin dit que la première des quatre faiblesses majeures de la position moderne est qu'elle fait écho au mouvement féministe. Puis il ajoute qu'il n'est pas sage de suivre ce mouvement et de délaisser ce qui a été normatif depuis le premier siècle, Women's Liberation, 1977, (p 57s).

comme faisant partie des progrès de l'humanité, mais que certains de nos ancêtres rejetaient au nom de leur compréhension des Ecritures ?³ Une femme peut-elle prendre part aux décisions de son église ? Cette question ne se pose plus dans la plupart des églises où les femmes ont droit de parole et droit de vote. Et pourtant il n'en a pas toujours été ainsi.⁴

2. Objectivité:

Qui donc peut dire qu'il est parfaitement objectif ? Qui peut prétendre qu'il interprète la Bible de manière non partisane ? Personne ne peut affirmer de son analyse qu'elle est totalement objective, et qu'il a saisi exactement le sens néotestamentaire de la situation de la femme.⁵ Nous ne le disons pas non plus de notre travail. E. Schüssler-Fioranza parle avec un brin d'humour de cette attitude répandue qui veut que "celui qui s'identifie à la "cause féministe" est idéologiquement suspect et professionnellement discrédité, tandis que les érudits qui n'articulent pas leurs pré-compréhensions subjectives et leurs alliances politiques sont des exégètes "objectifs", libres de tout biais, non partisans et absolument scientifiques".⁶ Ne citons que G.G. Blum qui critique Kähler sur la

³ Le grand-père de notre grand-mère prêchait chaque dimanche dans trois églises. Il refusait de prendre le train ou tout autre moyen de transport en commun le dimanche, jour du Seigneur.

⁴ A.C. Kroeger s'insurge contre certains changements dans le statut de la femme. Au sujet d'une liberté accordée récemment aux femmes il dit que les hommes d'Etat, et bien sûr aussi les pasteurs, en sont devenus les défenseurs et ont ainsi prouvé qu'ils ont perdu la raison bien avant la fin du monde. Kroeger parle du droit de vote de la femme (p 87). A la lecture de 1 Corinthiens 14.34s il conclut que la Bible est formelle: que la femme se taise, c'est-à-dire qu'elle ne vote pas, "Stellung der Frau", Concordia, 1933, (p 90).

⁵ Scholer dit que le concept de l'interprétation vraiment objective est un mythe, "Women in Ministry", DS, 1990, (p 11). Pour C.C. Ryrie c'est une réalité, comme il l'indique à la fin de son chapitre 8. Dans sa conclusion il dit être motivé, "comme quelques autres auteurs ne peuvent l'être, uniquement par un désir de découvrir le point de vue de l'église primitive sur cette question sans chercher à défendre une quelconque pratique contemporaine". Place of Women, 1958, (p 78).

⁶ "Feminist Theology", JSOT, 1982, (p 35).

thèse de l'interpolation en disant que "dans un tel procédé il est évident que les préjugés théologiques du commentateur jouent un rôle décisif".⁷ Blum semble croire qu'il n'a pas de préjugé théologique, ou que ses préjugés ne se manifestent pas de manière évidente.

S'il est impossible d'être parfaitement objectif, cela ne doit pas conduire le lecteur de la Bible à renoncer à la lire et à chercher à la comprendre. L'inspiration et l'autorité de la Bible sont des principes fondamentaux acceptés par les chrétiens évangéliques. La Bible est inspirée. Elle et elle seule fait autorité. La pensée humaine doit s'incliner devant la sagesse révélée de Dieu.

Mais voici que la pensée humaine est mise au service de la compréhension de la révélation. C'est cette pensée humaine faillible, bien qu'éclairée par le Saint Esprit, qui cherche à comprendre cette révélation. Ainsi il est inévitable que cette compréhension ne soit que partielle. La compréhension de l'Écriture sera toujours et pour tous les hommes marquée par la pensée de l'homme.

Si nous nous posons la question du ministère de la parole de la femme dans l'église, il est évident que nous sommes influencé par la position de la femme dans notre société. Est-ce un mal ? Oui, diront certains. Car il ne faut pas que le chrétien imite le monde.⁸ Le chrétien doit être différent du monde. Mais qui peut dire que sa pensée n'est pas influencée par le monde ? N'est-il pas vrai que les interprètes conservateurs du 20^e siècle sont beaucoup plus féministes que ne l'étaient les conservateurs du 19^e siècle ? N'ont-ils pas aussi subi l'influence du monde ? A une époque où la femme ne pouvait être ni médecin, ni avocat, ni chef d'entreprise, ni faire de la politique, il était tout à fait évident pour beaucoup de dire qu'elle ne pouvait pas exercer de rôle de direction dans l'église. Mais cette idée de la femme n'était-elle pas calquée sur le monde ? La doctrine de l'inégalité des sexes n'était-elle pas nourrie par

⁷ G.G. Blum, "Office of Woman", *Why Not?*, 1972, (p 77 note 53). Kähler, *Die Frau*, 1960.

⁸ Nous ne voulons pas définir ce qu'est "le monde". Nous utilisons ce terme de façon subjective, comme le ferait un chrétien pour décrire péjorativement tout ce qui est contraire aux perspectives (bibliques) de la vie chrétienne.

l'esprit du temps ? Et ne faut-il pas reconnaître que c'est grâce au fait que le monde ambiant ait accepté la femme comme l'égale de l'homme, que l'on peut se poser des questions dans ce domaine sans être immédiatement classé parmi les hérétiques ?

3. Pourquoi notre étude ?

Si nous avons entamé l'étude de ce sujet, c'est parce que nous étions dérouté, non pas par les "libéraux", mais par les "orthodoxes". Parmi tous ceux qui disent qu'ils se soumettent à l'autorité de la Bible, combien les pratiques ne sont-elles pas divergentes et contradictoires ! Et pourtant tous se réclament de la Bible comme étant à la base de leurs convictions.

Nous ne noterons que quelques attitudes et pratiques que nous avons pu observer. Dans une assemblée, la femme n'a pas le droit de prêcher. Il lui est néanmoins possible de donner un "témoignage"⁹ ou de chanter un solo. Dans telle autre église, la femme n'a pas le droit d'exercer une position d'autorité. Mais c'est une femme qui dirige la chorale mixte et qui choisit les textes à interpréter. Ailleurs, si la femme parle, elle ne doit pas le faire du haut de la chaire, mais doit rester sous ou à côté de celle-ci. Dans de nombreux centres de formation, des femmes enseignent de futurs pasteurs. La parole ne leur sera pourtant jamais accordée dans les églises que ces hommes dirigeront.

Face à une absence totale d'harmonisation dans le rôle de la femme, quoi de plus normal que d'essayer de revoir ce que la Bible dit à ce sujet ? Nous pensions bien que dans cette recherche nous rencontrerions des divergences d'opinions et de pratiques. Nous n'avons pas été déçu. Les interprétations divergentes sont encore bien plus nombreuses que nous avions osé l'espérer.

Comment faire pour y voir clair dans ce foisonnement d'interprétations ?

⁹ Est appelé "témoignage" un discours ayant pour sujet principal une expérience spirituelle vécue.

Laquelle retenir ? Nous aurions pu essayer de voir quel interprète était le moins influencé par la pensée du monde. Mais puisque la pensée de chaque être humain est affectée par la pensée du monde, cet effort n'aurait pas porté de fruit.¹⁰ Nous aurions pu essayer de voir quelle interprétation recueillait une majorité de partisans. Mais comme la majorité n'a pas toujours raison, nous ne voulions pas non plus nous soumettre à son vote. Faut-il retenir l'interprétation la plus récente sur la question, ou vaut-il mieux s'attacher à l'interprétation qui est ancienne, voire la plus ancienne ?¹¹ Les valeurs anciennes sont-elles les plus sûres ? Ou alors faut-il se résoudre à donner des réponses du genre: "il n'y a qu'à" lire la Bible ?

Encore faut-il savoir l'interpréter. Chaque interprète choisira sa méthode.¹² Nous avons choisi la méthode grammatico-historique en étudiant le sens de certains mots, sans éviter les considérations historiques. Elles sont essentielles. En ce qui concerne les reconstructions historiques, il nous faut avouer que beaucoup d'entre elles ne sont qu'hypothétiques et n'apportent pas d'éclaircissements, bien au contraire. Car à l'aide de suppositions il est possible de construire un monde qui n'a jamais existé ailleurs que dans l'imagination de l'exégète.

Mais notre manière d'interpréter les textes n'est pas la seule à utiliser la méthode grammatico-historique. Max Kähler l'emploie aussi pour arriver à des conclusions opposées aux nôtres. La méthode de Kähler a été de voir quelle était la compréhension de ces textes de l'Ancien Testament qui sont utilisés dans les argumentations des passages de 1 Corinthiens 11.2-16, 14.34b-35, et de 1 Timothée 2.11-15. Il a cherché à démontrer que

¹⁰ S'il est vrai que tous ne pensent pas ce que le monde pense dans sa majorité, il y a ceux qui pensent comme pensait le monde de hier, et ceux qui pensent ce que pensera le monde de demain.

¹¹ Cf. D.M. Scholer qui présente une liste d'écrits montrant que la question du rôle de la femme se pose depuis longtemps, et qu'il y a longtemps déjà, quelques-uns y avaient répondu positivement. "1 Timothy 2", Women, Authority, 1986, (p 216s).

¹² Johnston fait un exposé sur les règles d'interprétations utilisées sur la question de la femme. Il fait un examen critique de ces règles indiquées par différents interprètes. R.K. Johnston, "Role of Women", Scripture, 1978.

l'interprétation judaïque y est présente. Ces textes seraient marqués par l'exégèse moderne de l'époque, qui n'est pas celle d'aujourd'hui. Küchler a fait un travail considérable de recherche des sources judaïques et rabbiniques.¹³

Mais nous avons choisi de prendre un autre chemin. Nous avons supposé que le poids de l'exégèse judaïsante n'était pas déterminant. Nous avons interprété 1 Corinthiens 11 en tenant compte avant tout du sens grec (et non hébraïque) des mots comme *kephalé* (tête) et *exousia* (autorité). Et nous avons voulu comprendre l'utilisation des textes de l'Ancien Testament en leur attribuant leur sens véritable, et non celui de l'exégèse judaïque mysogyne.¹⁴ Dans 1 Corinthiens 14, nous discernons aussi une influence judaïsante, mais cela nous conduira à une autre conclusion que celle de Küchler. Et en 1 Timothée 2, nous avons choisi comme problème d'actualité celui des hérésies de l'époque plutôt que la question de l'influence judaïsante sur l'auteur de ces textes. Notre a priori est que les lettres de Paul devaient être compréhensibles à ses premiers lecteurs. Küchler dit le contraire.¹⁵ Nos choix nous conduisent à interpréter le texte différemment de Küchler, bien que celui-ci finisse aussi par dire que les textes de Paul peuvent être utilisés pour "libérer" la femme. Puisque dans ces textes Paul se base sur une interprétation moderne pour l'époque, c'est-à-dire judaïsante, une interprétation moderne de ces mêmes textes

¹³ M. Küchler, Schweigen, Schmuck, 1986.

¹⁴ Même dans le judaïsme il n'y avait pas une même pensée dans tous ses courants. La secte juive des Thérapeutes acceptait une certaine participation de la femme au culte. Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 106s). Le judaïsme avait aussi des lois contradictoires, puisqu'une femme pouvait être appelée pour faire la lecture de la Thora, bien que d'autres textes le lui défendent. Dautzenberg, (p 105).

¹⁵ De l'exhortation au silence (1 Corinthiens 14) il dit que Paul procédait de façon "anachronique" puisqu'il veut prescrire à des personnes gréco-romaines vivant dans la Grèce du premier siècle un comportement enraciné dans la pensée de la foi israélite et de la tradition orientalo-judaïque. "C'est précisément pour cela que Paul était incapable dans ces questions concrètes du comportement d'assimiler les débuts positifs du monde gréco-romain de l'époque" et de développer le principe de l'égalité des sexes "en Christ" (p 490).

nous conduit au 20^e siècle vers une compréhension égalitaire des sexes.¹⁶

4. Nos difficultés:

Une des difficultés à interpréter ces textes difficiles de la Bible vient de la notion très précise que nous, les évangéliques, nous nous faisons de la Parole de Dieu. La Parole de Dieu fait autorité, disons-nous, et ne doit pas être déformée ou transformée par les hommes qui l'interprètent. Ce n'est pas parce qu'une chose présentée dans la Bible semble invraisemblable que l'interprète a le droit de douter de la véracité de cette chose.

Le lecteur évangélique de la Bible, qui croit à l'autorité de celle-ci, a une approche de la Bible qui peut être qualifiée de soumission au texte dans le sens: "Si la Bible le dit, c'est que cela est vrai, et personne n'a le droit d'en douter !"

Nous ne désapprouvons pas cet a priori. Nous le partageons. Mais cette position contient un danger énorme dont le lecteur moyen de la Bible n'est pas conscient. Il oublie trop souvent que sa lecture, c'est-à-dire sa compréhension de la Bible, est orientée. Tout en lisant le texte, il interprète. Et au lieu de comprendre ce que la Bible dit, il comprend ce que la Bible lui suggère, ce qui peut être tout à fait autre chose.

Dans nos contacts avec les lecteurs de la Bible, nous avons réalisé que si le danger de mal comprendre la Bible existe, il n'est en général pas très grand et ne doit pas être exagéré. Mais il devient grave dès que les textes difficiles sont étudiés, comme ceux sur la femme. Le problème majeur, à nos yeux, vient d'une mauvaise compréhension de cet a priori qui dit que la Bible fait autorité. Car nous avons d'une part un texte difficile à comprendre. Et d'autre part nous avons une interprétation erronée basée sur ce texte biblique difficile. Le lecteur de la Bible accordera souvent autant de poids à l'interprétation qu'au texte. Une

¹⁶ Cf. la réécriture des textes de 1 Timothée 2.8-15, 1 Corinthiens 14.34b-35, et de 1 Corinthiens 11.3-16, telle qu'elle est faite par Küchler, Schweigen, Schmuck, (p 493-497).

interprétation douteuse sera perçue comme étant tout aussi inspirée et infaillible que la Bible elle-même.

Face à tant de choses difficiles à comprendre, pourquoi ne pas dire que l'on ne comprend pas tout, et que l'on ferait mieux de s'en tenir au *statu quo* ? Pourquoi vouloir tout remettre en question et troubler les esprits des chrétiens qui ont toujours compris la Bible d'une certaine manière ? Pourquoi ne pas dire "je ne comprends pas ce que la Bible dit de la femme" ?

Dire "je ne comprends pas" n'est effectivement pas une attitude méprisante. Celui qui reconnaît son ignorance est sage. Mais s'il est possible à certains de dire leur ignorance, ils ne sont pas tous prêts à agir selon cette confession. Car s'ils disent qu'ils ne sont pas sûrs de leurs positions, ils sont sûrs de leurs pratiques. Il faut que les femmes se taisent, tant qu'ils ne sont pas sûrs qu'elles ont le droit de parler. Il ne faut pas pécher par excès de zèle, dit-on. Qu'il n'y ait pas de péché de commission.

Mais si "je ne comprends pas", alors je ne devrais pas éditer de règles. Ne pas comprendre, c'est laisser la femme libre de faire ce à quoi elle croit être appelée. Si elle a la vocation d'enseigner, qu'il lui soit permis d'enseigner. Si elle a la vocation de prêcher, qu'elle soit libre de prêcher. Car il ne faudrait pas non plus que la femme pêche par omission.

5. Les textes bibliques:

Notre étude sur le ministère de la parole de la femme nous conduit à examiner en priorité les textes réputés comme étant misogynnes: 1 Corinthiens 11.2-16, 14.34b-35, et 1 Timothée 2.11-15.

Puisque nous voulons examiner la question du ministère de la parole de la femme dans l'église, il ne suffit pas d'examiner uniquement ces trois textes. Car non seulement la Bible traite la question en d'autres endroits, mais elle le fait encore plus clairement qu'ici.

Il est évident qu'il faut aussi considérer le reste du Nouveau Testament sur cette question. Et puisque celui-ci renvoie à l'Ancien, les textes parlant de la création de l'homme et de la femme ainsi que de la chute sont aussi à étudier.¹⁷

Quelle était donc la position de la femme dans la société à l'époque de la rédaction du Nouveau Testament ?

Il est admis que Jésus avait une attitude révolutionnaire vis-à-vis des femmes.¹⁸ Le fait qu'il n'a pas appelé de femmes à un ministère d'apôtre ne diminue en rien cette ouverture vers la femme.

Les Actes des Apôtres parlent de femmes importantes dans la vie de l'église primitive. Mais, comme le souligne S.L. Love, les Actes sont aussi marqués par les formes qu'il dit appartenir à la société agraire. Ainsi la femme n'apparaît pour ainsi dire pas en public, ou ne joue pas de rôle public. Ce sont les hommes qui parlent en public, qui prennent des

¹⁷ En fait l'étude sur la femme devrait encore être élargie. R.S. Kraemer dit à cet effet qu'il faudrait étudier le rôle religieux de la femme dans les différentes formes du judaïsme, du christianisme et des autres religions du monde méditerranéen. Ensuite il faudrait étudier en quoi ces rôles des femmes différaient de ceux des hommes ou les égalaient. "Women in the Religions", RSR, 1983, (p 132s).

¹⁸ H. Cousin note que la Congrégation pour la doctrine de la foi dit dans une Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel de janvier 1977 que "Jésus a adopté une attitude révolutionnaire précisément dans l'accueil qu'il réserve aux femmes", "Dans sa chair", LV, 1981, (p 82). B.J. Brooten se demande si finalement Jésus n'a pas une position "révolutionnaire" particulière ("*revolutionäre Sonderstellung*"), "Jüdinnen", TQ, 1981, (p 284). "Jésus ne dit pas explicitement qu'il faut changer les traditions concernant la femme.... Mais il démontre par ses paroles et ses actes qu'il rejette ces pratiques", Leipoldt, Die Frau, 1962, (p 83). A. Jaubert dit que Jésus ne scandalise pas pour scandaliser....", mais qu'il prend ses distances par rapport aux moeurs de l'époque dans son attitude à l'égard des femmes, Femmes dans l'écriture, 1979, (p 30). Pour F. Quéré, "Jésus se range aux côtés des femmes", Femmes de l'Évangile, 1982, (p 17). E. Behr-Sigel dit de Jésus que s'il "se montre libre par rapport aux tabous et aux préjugés, particulièrement en ce qui concerne les femmes, Il ne passe pas son temps à braver la coutume", Ministère de la femme, 1987, (p 68).

décisions, qui font les choix, et qui dirigent toutes choses. Dans les Actes les femmes ne semblent pas avoir ces rôles-là.¹⁹ Mais n'oublions pas la citation du prophète Joël par Pierre qui dit que dans les derniers jours les filles aussi prophétiseront (Actes 2.17).

Ce serait donc Paul qui aurait introduit dans le canon des Ecritures un certain mépris de la femme. On lui reconnaît aussi volontiers une attitude d'ouverture. N'a-t-il pas écrit Galates 3.28 ? N'avait-il pas des collaboratrices qu'il tenait en grande estime ? Ne dit-il pas des femmes qu'elles prophétisaient ? Mais cette égalité de la femme et de l'homme se trouve gravement mise en question par les passages mentionnés plus haut. Paul se contredirait-il ? Quel est son enseignement au sujet de la participation orale des femmes aux réunions d'église ?

Ces trois textes ne sont pas les plus importants sur la question du ministère de la parole de la femme dans l'église. Mais ils ont un poids considérable dans la question du rôle de la femme. Comparons l'étude de la Bible à une randonnée en montagne. Tout au long de la Bible nous cheminons de texte en texte. Si dans Genèse 1 et 2 nous nous trouvons sur des sentiers qui donnent accès à une vue bien dégagée sur l'égalité des sexes, la suite de l'Ancien Testament semble tout remettre en question. Arrivés aux Evangiles, nous avons l'impression d'être sur un haut plateau. Mais nous savons qu'il reste encore du chemin à faire. Actes 2.17 et Galates 3.28 ne sont pas vraiment des surprises. Et ils nous conduisent à penser que nous sommes sur la bonne voie de l'interprétation de la révélation divine. Encore un bout de chemin, et nous aurons parcouru toute la Bible. Et soudainement notre route s'arrête au pied d'une falaise. Un mur de granit formé de deux immenses blocs se dresse devant nous et empêche le passage: 1 Corinthiens 14.34b-35, et 1 Timothée 2.11-15. Il n'est plus possible de progresser dans la liberté de la femme. Et le fait que de tels obstacles se dressent sur la voie du randonneur témoigne aussi de la volonté de Dieu. Car nous n'avons pas à faire aux hasards de la création, mais à la révélation divine. Le randonneur ne peut que se dire qu'il a dû se tromper de chemin dès le début de son voyage.

¹⁹ S.L. Love, "Women's Roles", JBT, 1987.

Dans notre thèse nous prenons la route au pied de cette falaise, là où beaucoup ont rebroussé chemin. Nous avons voulu vérifier s'il n'y avait pas de passage possible. Nous avons voulu découvrir les ouvertures naturelles. Nous ne voulions pas nous frayer de passage à la dynamite. Et nous pensons avoir trouvé un passage à travers ces deux textes.

Certains exégètes ont employé la dynamite de l'argument de l'interpolation. Il nous a semblé que nous ne pouvions pas éliminer le problème ainsi. D'autres exégètes ont pris le chemin des textes rabbiniques. Ils sont nombreux ces écrits qui ressemblent à ce qui est dit dans nos trois textes. En prenant cette voie, on a fait de Paul un rabbin judéo-chrétien qui n'a pas pu se défaire entièrement de ses réserves au sujet de la faiblesse ou de l'infériorité de la femme. Mais si nous n'avons pas employé cette voie, c'est parce que Paul a su écrire par ailleurs des choses tellement claires en faveur de l'égalité des sexes que nous ne voulions pas l'accuser de schizophrénie. Nous avons donc retenu comme présupposé que Paul était capable de présenter dans tous ses écrits des arguments non seulement cohérents, mais encore totalement chrétiens.

En fait, avant même de chercher à appliquer ces textes à la question du ministère de la parole de la femme, il faudrait savoir s'ils s'adressent à ce problème. Si, par exemple, 1 Timothée 2 traite d'une question d'hérésie dans laquelle des femmes étaient impliquées, pouvons-nous utiliser ce passage aujourd'hui pour en tirer des règles de comportement de la femme en général ? Et même en 1 Corinthiens 14, Paul ne répond pas à la question qui est de savoir quel ministère de la parole une femme peut exercer dans l'église. Ces passages parlent-ils du ministère de la femme ? Dans une étude de 1 Corinthiens 11.5, 14.34s et 1 Timothée 2.12, un rapport d'une commission d'étude de l'Eglise anglicane dit que "ces trois passages ne semblent pas avoir quelque chose à dire au sujet d'un ministère spécial, mais ils considèrent plutôt le comportement des membres de l'Eglise en général".²⁰

Alors pourquoi parler de ces trois textes ? Pourquoi ne pas les laisser de côté ? Pourquoi ne pas parler de textes plus clairs comme Actes 2.17,

²⁰ Consultative Document, 1972, (p 25 paragraphe 105).

Galates 3.28 ou 1 Corinthiens 7 ? C'est qu'en fait ces textes clairs ne sont pas non plus des textes écrits dans le but de régler la question du rôle de la femme. Ils ne se prononcent qu'accessoirement sur le sujet. En fait, Paul serait-il un homme pratique qui ne voulait pas faire de l'égalité de la femme un principe théologique, mais qui acceptait sans problème la participation des femmes au travail de l'église ?²¹ Il faut nous rendre à l'évidence que les questions concernant le rôle de la femme et l'égalité des sexes ne sont pas abordées directement dans le Nouveau Testament. Tout ce que nous pouvons faire est d'étudier les textes afin de voir quel éclairage ils jettent sur ces questions.²² C'est pourquoi il sera difficile d'être catégorique. Avec un peu d'ironie Thraede exprime ainsi cette difficulté: "Celui qui dit que la femme est spirituellement au deuxième rang a Paul et la tradition philosophique de son côté, celui qui le nie également".²³

Nous avons arrêté notre choix sur ces trois textes, car nous situons notre recherche dans le cadre des préoccupations manifestées dans les églises évangéliques. Dans les églises évangéliques, la question du ministère de la parole de la femme trouve pour ainsi dire toujours des réponses dans 1 Timothée 2.12 et 1 Corinthiens 14.34s. Dans la recherche de l'enseignement biblique sur la question de la parole de la femme, ce sont toujours ces deux textes de Paul qui trancheront la question en faveur du silence de la femme. Ce sont avec ces textes que se termine généralement toute discussion.²⁴ Il nous a semblé que c'était ici qu'il fallait que la nôtre commence. Nous voulons voir quels sont les arguments de ces textes en faveur du silence de la femme. En fait nous ne présentons donc pas dans notre thèse ce que la Bible ou même tout ce que Paul enseigne sur le

²¹ Thraede dit que Paul est pragmatique, "Ärger", Freunde, 1977, (p 102).

²² Il ne faut pas oublier, comme le souligne Boucher, que nous cherchons des réponses à des questions contemporaines, des questions qui étaient inconnues aux auteurs bibliques. M. Boucher, "Unexplored Parallels", CBQ, 1969, (p 57s).

²³ Thraede, "Ärger", Freunde, 1977, (p 107).

²⁴ G.W. Knight dit que ces trois textes ont été compris comme étant normatifs, Role Relationship, 1977, (p 14). Cf. H. van der Meer qui indique quelques auteurs disant qu'il est oisif de se demander si la femme a le droit de parler puisque Paul y a déjà clairement répondu (1 Corinthiens 14.34s), Priestertum, 1969, (p 28).

ministère de la parole de la femme.

Si 1 Corinthiens 14 et 1 Timothée 2 sont, dans l'esprit de beaucoup, les seuls textes importants, pourquoi parler de 1 Corinthiens 11.2-16 ? Parce que généralement ce texte est compris comme enseignant l'infériorité ou plutôt la soumission de la femme à l'homme. Le verset 3 est très clair. L'homme est le chef de la femme, un point c'est tout. Puis, dans toutes les traductions françaises du verset 10, la femme est placée encore une fois sous l'autorité de l'homme. Et bien que la femme prophétise au verset 5, ce discours n'est pas pris au sérieux à cause du climat de soumission qui règne de manière écrasante dans le contexte. Puisque soumise, la femme n'a plus rien à apprendre à l'homme. Puisque soumise, elle doit en toute logique se taire.

Mais dans notre étude il apparaît clairement que ni le verset 3 ni le verset 10 ne placent la femme sous l'autorité de l'homme. Paul veut dans ce paragraphe que les hommes et les femmes s'habillent différemment, différence visible dans la création de l'homme et de la femme, mais qui est une différence qui ne touche en rien à l'égalité des sexes. La création différente de l'homme et de la femme ne parle en rien d'un ordre de la création où la femme serait assujettie à l'homme. Puisqu'il n'y a pas de structure d'autorité dans 1 Corinthiens 11, l'interprétation hiérarchique de 1 Corinthiens 11.7-9 est erronée et ne peut pas servir à une interprétation de 1 Timothée 2.13s.

Une deuxième raison qui nous a conduit à parler de 1 Corinthiens 11 est le fait que 14.34s exige de la femme un silence absolu, tandis que dans 11.5 la femme prie et prophétise, donc parle. Puisque 11.5 semble contredire 14.34s, il fallait bien revoir l'enseignement du chapitre 11.

Afin de pouvoir retenir une interprétation de 1 Corinthiens 14.34s, il nous a semblé nécessaire de voir si la contradiction entre ce passage et 1 Corinthiens 11.5 pouvait être levée ou non. Nous avons donc examiné en détail environ 40 essais d'harmonisation de ces deux passages. Malgré ce choix important, une seule interprétation nous a convaincu. Nous avons essayé d'expliquer en quoi les autres interprétations ne nous paraissent

pas suffisamment fondées, et pourquoi nous les avons rejetées.²⁵

²⁵ Cette étude comparative des différentes interprétations est d'une lecture difficile.

Chapitre 1

Examen de 1 Corinthiens 11.1,2

1. Texte paulinien ou interpolation ?

Ce texte de 1 corinthiens 11 allant du verset 2 au verset 16 est-il de Paul ? Quelques exégètes en doutent.

En 1975 W.O. Walker¹ fait une critique de ce passage et conclut que les versets 2-16 ont été interpolés et qu'ils proviennent de trois sources différentes.² Il n'est pas le premier à dire que ces versets étaient une interpolation,³ mais il est le premier à avoir traité le sujet en détail. Son article a suscité des réactions et plusieurs prises de positions se suivent et cherchent soit à réfuter soit à renforcer la position de W.O. Walker.

¹ "Paul's View", JBL, 1975.

² Huit années après cette première étude Walker indique qu'il ne connaît personne qui l'a suivi dans cette analyse des trois sources, "Theology of Woman's Place", Semeia, 1983, (p 106 note 14).

³ Cf. Delafosse, 1 Corinthiens, 1926, (p 82s).

J. Murphy-O'Connor (1976)⁴ s'oppose aux arguments de Walker (1975). Mais ce dernier ne se dira pas convaincu par Murphy-O'Connor (1983).⁵ J.P. Meier (1978)⁶ présente une étude disant que Paul est l'auteur de ce passage. L. Cope (1978)⁷ puis G.W. Trompf (1980)⁸ affinent les arguments de Walker et s'opposent à J. Murphy-O'Connor (1976)⁹, Trompf s'opposant aussi à J.P. Meier. Dans la même année que Cope, A.C. Thiselton (1978)¹⁰ prend position pour Murphy-O'Connor et contre Walker. En 1979 Doughty approuve l'interprétation de Walker.¹¹ Murphy-O'Connor réplique à Cope en 1980¹² et à Trompf en 1986.¹³ A. Padgett (1984)¹⁴ s'oppose aussi aux conclusions de Walker. En 1987 Walker¹⁵ se prononce à nouveau en faveur de l'interpolation. Et dans la même année G.D. Fee¹⁶ s'oppose à Walker. En 1989 Walker renforce sa position à la suite de l'examen du vocabulaire utilisé dans les versets 3-16.¹⁷

1.1. Trompf:

Nous examinerons les arguments de Trompf en faveur de l'interpolation. C'est lui qui, dans cette série d'auteurs, évalue avec le plus de détails

⁴ "Non-Pauline Character", JBL, 1976.

⁵ Walker, "Theology of Woman's Place", Semeia, 1983.

⁶ "On the Veiling", CBO, 1978.

⁷ "One Step Further", JBL, 1978.

⁸ "On Attitudes", CBO, 1980.

⁹ "Non-Pauline Character", JBL, 1976.

¹⁰ "Realized Eschatology", NTS, 1978.

¹¹ D.J. Doughty, "Women and Liberation", Drew Gateway, 1979, (p 7).

¹² "Sex and Logic", CBO, 1980.

¹³ "Interpolations", CBO, 1986.

¹⁴ "Paul on Women", JSNT, 1984.

¹⁵ "The Burden of Proof", NTS, 1987.

¹⁶ 1 Corinthians, 1987, (p 492 note 3).

¹⁷ "Vocabulary", JSNT, 1989. Walker y présente une liste des auteurs qui ont réagi à ses écrits ou qui présentent des positions semblables aux siennes, liste qui est plus complète que la nôtre, (p 83s note 3).

le travail de Walker et la critique de Murphy-O'Connor.¹⁸

1.2. Harmonie du texte:

Trompf affirme que les sujets des chapitres 10 et 11 se suivent de manière bien plus harmonieuse si les versets 11.3-16 sont omis. Ainsi le texte se présenterait comme suit:

- 2 "Je vous félicite de vous souvenir de moi en toute occasion, et de conserver les traditions telles que je vous les ai transmises."
17 "Mais ayant donné des directives solennelles, je n'ai pas à vous féliciter: vos réunions, loin de vous faire progresser, vous font du mal."¹⁹

Il est vrai qu'il est possible d'omettre les versets 3-16 sans que cela nuise au développement de l'argument de Paul. Mais ce raisonnement ne devrait être utilisé qu'en dernier ressort pour démontrer l'existence d'une interpolation. Car en employant cet argument il est probable que bien des passages authentiques pourraient être considérés comme étant des interpolations.

1.3. Le verset 18:

Trompf dit encore que le paragraphe des versets 3-16 ainsi que le paragraphe suivant (vs 17-34) traitent les deux de questions différentes mais qui sont les deux du domaine du culte public. Si Paul avait écrit 3-16, il ne devrait pas dire au verset 18 qu'il traite à partir d'ici le

¹⁸ Walker, "Paul's View", JBL, 1975. Murphy-O'Connor, "The "Theology of Woman's Place" and the "Paulinist" Tradition", Semeia, 1983. Pour un autre résumé de Trompf que le nôtre, cf. Murphy-O'Connor, "Interpolations", CBQ, 1986, (p 87s).

¹⁹ Le début du verset est traduit selon Trompf, (p 198). La TOB, qui commence par "ceci réglé,....", crée un obstacle inutile pour la théorie de Trompf, puisque *touto de paragellôn* peut être traduit, comme Trompf le fait, par "mais ayant donné des directives solennelles".

premier problème concernant les réunions publiques, mais le deuxième. Puisque Paul introduit le premier problème au verset 17, cela veut dire qu'il ne savait rien du ou des problèmes abordés dans les versets 3-16.

Nous répondons que bien que Paul aborde à partir du verset 18 le premier problème qui concerne les réunions publiques, cela s'intègre au contraire harmonieusement dans la structure du passage. Car, avant de passer à la réprimande à partir du verset 17, Paul dit féliciter les Corinthiens au verset 2. Les problèmes des versets 3-16 ne sont tout simplement pas assez graves pour que Paul les place dans les activités dont il dit "je n'ai pas à vous féliciter".

1.4. Structure de l'épître:

Un des nombreux arguments de Trompf concerne la structure de cette lettre aux Corinthiens. L'auteur y découvre une symétrie qui serait brisée par les versets supposés interpolés. En partant de 10.7 et en allant jusqu'à la fin du chapitre 11, Paul suit "une argumentation extrêmement compliquée et serrée".²⁰ Le sujet en est le manger et le boire. Les versets 3-16 ne parlent pas du tout de ce problème. Ils ne sont donc pas à leur place ici.

Trompf reprend en cela une idée de W.O. Walker et essaye de répondre à l'objection que J. Murphy-O'Connor²¹ et d'autres font. Murphy-O'Connor critique Walker en disant que le thème de ces chapitres n'est précisément pas le manger et le boire, mais le comportement public (p 616). Les deux paragraphes du chapitre 11 traitent de questions de réunions, et le chapitre précédant parle de la participation du chrétien aux liturgies païennes (10.14-22) et aux banquets (10.23-11.1). A.C. Thiselton répond aux arguments de Walker en ces mots: "Le fait que deux questions théologiques bien différentes traitent du manger est purement secondaire. Dans le premier cas le thème unificateur qui se trouve derrière les

²⁰ "On Attitudes", CBO, 1980, (p 201). Nous ne résumons pas son développement parce qu'il serait difficile de faire justice aux arguments de Trompf en les condensant.

²¹ "Non-Pauline Character", JBL, 1976.

paroles de 8.1-11.1 est la préférence qu'il faut accorder avec amour au frère supposé faible; dans 11.2-14.40 le thème est le comportement dans le contexte de la communauté rassemblée pour l'adoration."²² Thiselton reproche à Walker le fait qu'il veut introduire un changement de sujet en 11.34 au lieu de le faire en 11.1.

1.5. Une épître largement éditée:

Il nous faut encore parler d'un article récent de W.O. Walker Jr..²³ L'auteur suppose que tous les textes de Paul (à l'exception peut-être de Philémon) ont été édités. Le manuscrit des lettres de Paul le plus ancien est le P⁴⁶ (Chester Beatty) qui date probablement du début du 3^e siècle. Lors de l'intervalle de 150 ans entre la date de la rédaction originale par Paul et la date de la rédaction de ce manuscrit, bien des transformations ont été introduites (p 613ss). "Ce que le texte des lettres de Paul était avant le troisième siècle, demeurera, probablement pour toujours, enveloppé dans les brumes de l'obscurité" (p 614).

Dans cet article Walker n'examine pas en détail l'un de ces textes, dont il dit qu'ils ont été interpolés, mais cherche à établir quelques principes généraux. Il suppose que les transformations apportées au texte de Paul ont toutes été faites avant le troisième siècle. Il va encore plus loin lorsqu'il dit: "Il semble probable que, dans les églises, les dirigeants catholiques naissants ont 'standardisé' le texte du corpus paulinien à la lumière de leurs vues et de leurs pratiques 'orthodoxes', en supprimant et même en détruisant tous les textes et manuscrits qui déviaient. C'est pourquoi nous n'avons pas de manuscrits qui datent d'avant le troisième siècle; c'est aussi pourquoi tous les manuscrits existants se ressemblent de manière remarquable dans la plupart des points importants" (p 614). Pour W.O. Walker les textes tels que nous les avons ont donc été établis au courant du 2^e siècle.²⁴

²² "Realized Eschatology", NTS, 1978, (p 521).

²³ "The Burden of Proof", NTS, 1987.

²⁴ D'après Trompf l'interpolation de 2-16 a été faite vers la fin du premier siècle, "On Attitudes", CBO, 1980, (p 212).

Il nous faut souligner que cet effort de suppression et de standardisation de l'Eglise du deuxième siècle et supposé par Walker aurait eu un succès absolument remarquable. Que des manuscrits considérés comme hérétiques aient été détruits est assez certain.²⁵ Mais que cette destruction ait conduit à l'élimination complète de tous les textes déviants (ainsi que des traductions de ceux-ci) à une époque où l'Eglise chrétienne n'était unifiée ni doctrinalement, ni géographiquement, et que des mouvements sectaires existaient, serait étonnant. C'est pourquoi nous nous permettons de douter des suppositions de Walker qui voit dans les textes que nous avons aujourd'hui des écrits largement remaniés. D'ailleurs Walker dit que l'édition des textes était tellement bien faite qu'il est impossible de repérer les interpolations par le moyen de la critique textuelle (c'est-à-dire par l'examen détaillé des textes) (p 616). Face à un travail de rédaction qui aurait été si efficace, nous nous demandons pourquoi nous avons des manuscrits qui placent les versets 35s après le verset 40 ? Nous nous demandons comment une telle erreur, après tout minime, ait pu échapper à la vigilance des dirigeants créant une version standard ?

Les remarques de A. Padgett critiquant l'article de Walker de 1975 s'appliquent encore à celui de 1987.²⁶ Mis à part les chapitres 11 et 14, il n'y a dans l'épître aux Corinthiens pas la moindre évidence qu'il y ait eu des manipulations de la part d'un éditeur (p 75). Pourquoi ces versets 11.1ss et 14.34s, qui ont un sujet commun, auraient-ils été insérés par le même éditeur dans le texte en deux endroits si éloignés l'un de l'autre ? Pourquoi auraient-ils été séparés ? Il est peu probable que nous soyons en face d'un travail provenant de deux éditeurs différents, puisque le thème des deux seules interpolations est le même. L'évidence textuelle en faveur de ces textes est bonne. Et s'il y a eu des manipulations, elles ont dû être faites très tôt, et probablement à Corinthe même pour que la

²⁵ Voir Walker qui dit qu'il s'agit là d'une pratique bien documentée, "The Burden of Proof", NTS, 1987, (p 614 et n 21).

²⁶ A. Padgett, "Paul on Women", JSNT, 1984. Ces articles de Walker sont "Paul's View", JBL, 1975, et "The Burden of Proof", NTS, 1987.

tradition textuelle soit aussi unie.²⁷ Si un éditeur avait voulu adoucir le ton de 14.34s par 11.1ss, pourquoi ne l'a-t-il pas fait pour d'autres passages ? Et pour terminer, Padgett prononce un "contre-principe" qui, au lieu d'admettre que les lettres de Paul sont pleines de passages édités, dit : "En ce qui concerne les lettres originales de Paul, il ne faudrait supposer l'intervention d'un éditeur que lorsque toutes les autres possibilités ont été examinées. C'est un argument de dernier recours qui n'est plausible que s'il devient impossible de rendre ces versets compréhensibles par un autre moyen" (p 75).²⁸

1.6. Analyse structurelle de l'épître:

Voyons un dernier auteur sur la question de l'unité de l'épître. K.E. Bailey parle de cette unité avec bien des détails à l'appui.²⁹ Il n'a pas rédigé son article pour traiter spécialement du chapitre 11, mais il fait une analyse structurelle de toute l'épître aux Corinthiens. Néanmoins il démontre que les versets 3-16 s'intègrent très bien dans la structure de l'épître.

Selon Bailey, cette première épître aux Corinthiens serait formée de cinq essais écrits d'après le plan suivant:

- I. La croix 1.5-4.16.
- II. Les hommes et les femmes dans la famille humaine (sexe) 4.17-7.40.
- III. Nourriture offerte aux idoles (le chrétien et les païens) 8.1-11.1.
- IV. Les hommes et les femmes dans le culte (l'amour) 11.2-14.40.
- V. La résurrection 15.

²⁷ L'interpolation aurait pu être faite par la main même de Paul. Trompf mentionne Velleis Paterculus, Historiae Romanae, 1,vi,6, mais ne retient pas cette théorie. "On Attitudes", CBQ, 1980, (p 212).

²⁸ La même remarque est faite par G.D. Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 492 note 3).

²⁹ "Structure of Corinthians", NT, 1983.

Chacun de ces cinq essais est construit de la même manière et chacun aborde cinq points:

1. La tradition.
2. Un problème pratique/éthique est présenté.
3. Un fondement théologique est posé afin de répondre à la question.
4. Le problème pratique est traité à la lumière de ce principe.
5. Un appel final est lancé.

C'est ainsi que Bailey voit, tout comme Thiselton, un changement de sujet après le verset 11.1.³⁰ Il est intéressant pour nous de voir le schéma de la structure symétrique du troisième essai, essai qui débute en 11.2 et qui se termine en 14.40. Bailey résume ce plan ainsi (p 156):

1. La tradition.
2. Adoration (hommes et femmes) 11.
3. Dons spirituels 12.
4. L'amour 13 (défini positivement et négativement).
5. Dons spirituels 14.1-25.
6. Adoration (hommes et femmes) 14.26-40.
7. L'appel final.

Puis Bailey développe ce plan comme suit (p 170):

1. La tradition
 - a. "Je vous félicite de vous souvenir de moi et de conserver les traditions"
 - b. "ce que j'ai reçu du Seigneur et que je vous ai transmis"
2. Deux problèmes pratiques:
 - a. l'habillement des hommes et des femmes
 - b. l'ivrognerie lors de la cène.
3. Le problème des dons spirituels (12).
4. L'amour et les dons spirituels:
 - l'amour est le don universel (13.1-3).

³⁰ Walker veut, par contre, comme nous l'avons déjà indiqué, introduire un changement de sujet en 11.34 et pas en 11.1.

- L'amour défini positivement et négativement (13.4-7).
- L'amour et les dons spirituels: le plus grand est l'amour (13.8-14.1).
- 5. Le problème des dons spirituels (14.2-25).
- 6. Deux problèmes liés au culte sont présentés (14.26-36).³¹
 - a. Ils veulent tous parler en même temps.
 - b. Les femmes interrompent les hommes avec leurs questions.
- 7. Un appel final (14.37-40).

Ce plan symétrique de ce troisième essai de Paul nous conduit à la conclusion qu'il est tout à fait possible de voir en 11.3-16 un passage parfaitement intégré dans la structure de cette épître. Non seulement il est intégré dans le sujet général qu'est le comportement dans l'église, mais il possède en 14.34s son pendant symétrique. Il nous semble donc que les versets 11.3-16 s'intègrent harmonieusement dans le contexte.³²

1.7. Encore Trompf:

Dans son article de 20 pages, Trompf présente encore bien des arguments pour défendre et soutenir que 11.3-16 est un texte interpolé. En ce qui concerne le langage et le contenu de ces versets l'auteur dit lui-même: "Nous trouvons que l'évidence penche légèrement (nous soulignons) en

³¹ Nous développerons plus loin notre point de vue qui est que les versets 14.34s font partie du texte original écrit par Paul. Par contre, nous verrons que le problème fondamental que Paul y aborde n'est pas ce que Bailey dira sous point a. et b.. D'après nous les versets 26-36 seraient adressés à certains hommes qui monopolisaient le temps de parole.

³² Delafosse dit qu'il n'y a pas d'intégration harmonieuse. Pour lui les versets 3-16 constituent un bloc erratique. "Il a existé une rédaction dans laquelle 17 venait après 2 Puis un interpolateur est venu qui a inséré, là où nous la lisons aujourd'hui, la dissertation sur le voile de la femme et qui, du même coup, a obligé d'introduire dans 17, en guise de raccord, la formule "en prescrivant cela". Cette petite note, qui se présente comme un lien, est en réalité un artifice destiné à masquer l'interpolation." Delafosse, 1 Corinthiens, 1926, (p 82s).

faveur d'un auteur deutéro-paulinien."³³ Au sujet de l'argumentation des versets, nous lisons (p 204) qu'elle "n'est pas faite avec la même conviction que ne l'est celle dans le reste de 1 Corinthiens." Il nous semble difficile de juger objectivement de la conviction de Paul dans son argumentation. Trompf dit que l'argumentation théologique au sujet de Christ qui est la tête de l'Eglise, même si elle est présente dans 1 Corinthiens, est avant tout une argumentation qui est forte dans l'épître deutéro-paulinienne aux Ephésiens, donc douteuse (p 205). Nous pensons que rien ne prouve que Paul n'aurait pas pu employer ici l'image de la tête dans le sens de son utilisation dans Ephésiens, même s'il était prouvé que Paul n'avait pas rédigé cette dernière épître. Puis en comparant ces versets à 1 Timothée 2.13ss l'auteur conclut (p 206): "Ainsi les courants généraux des arguments sont comparables, et il y a suffisamment de parallèles pour corroborer n'importe quelle revendication qui dit que ce passage au sujet du voile n'est pas paulinien". S'il y a un parallélisme, cela ne prouve pas que les deux passages sont d'origine douteuse. L'auteur n'envisage par exemple pas la possibilité que le passage dit pseudo-paulinien de 1 Timothée aurait pu être influencé par un passage authentique, celui de 1 Corinthiens 14. Nous en resterons là dans notre évaluation des arguments de Trompf.

Trompf a une interprétation restrictive et judaïsante de ces versets.³⁴ Si Trompf donne à un passage une interprétation qui ne correspond pas à ce que Paul dit par ailleurs, s'il donne ici à certains mots un sens qui

³³ "On Attitudes", CBO, 1980, (p 203).

³⁴ Il écrit (p 208): "Je suppose que l'auteur de ce passage possédait une théologie fermement judéo-chrétienne" (*I suspect that the author of the passage harbored a decidedly Jewish Christian theology....*).

n'existe pas dans d'autres écrits du Nouveau Testament,³⁵ alors l'exégète est bien évidemment conduit à penser qu'il est en face d'un texte deutéro-paulinien.

1.8. Conclusion:

Notre conclusion pour ce qui est du sujet de l'interpolation est que, dans l'état actuel de la recherche, les preuves en faveur de cette théorie sont trop faibles pour qu'elles soient convaincantes.

2. Comment interpréter 1 Corinthiens 11.2-16 ? Question de méthode:

Ce passage est sans doute un des passages du Nouveau Testament les plus difficiles à comprendre et à interpréter. Notons quelques-unes des questions qui se posent à l'interprète. Quelle était la situation qui, à Corinthe, a conduit à la rédaction de ce paragraphe ? Quelle était la mode en ce qui concerne le style de coiffure ? Les femmes portaient-elles le voile ? Quelle était à l'époque la doctrine sur les anges ?

Mais avant que l'exégète ne cherche à répondre à ces questions de détails, il doit choisir entre différentes approches possibles. C'est comme pour un puzzle: pour en faire un, il faut les pièces d'une image, et la représentation de l'image à reconstituer. Les uns se préoccupent des petites pièces et essaient de construire une image sans qu'ils ne possèdent de modèle. Les autres ont imaginé un modèle et vont à la recherche des pièces qui pourraient leur être utiles dans la construction

³⁵ Par exemple, l'auteur dit que l'autorité (*exousia*) du verset 10 est une protection dont la femme a besoin (p 207). Il a raison de dire que "*exousia echein* n'a pas ce sens dans le reste de l'épître" (p 204). Mais pourquoi a-t-il donné ce sens à cette expression ici ? Puis, en parlant du pronom "nous" du verset 16 il lui attribue des nuances qui ne sont présentes que dans l'imaginaire de l'interprète: "il y a ce *hèmeis* étrange, dissociant et qui est autoritaire de façon consciente de soi...." (Passage difficile à traduire: "*There is that curious, dissociating, self-consciously authoritarian hèmeis in v 16....*"), (p 203).

de leur puzzle. Mais l'exégète n'utilisera aucune de ces deux méthodes à l'exclusion de l'autre. Car l'exégète qui commence par choisir un schéma aura déjà fait une étude préalable des détails afin de décider lequel des schémas prendre. Et l'autre exégète, celui qui essaye d'assembler les pièces du puzzle sans se laisser influencer par un schéma quelconque, évaluera la valeur du détail à la lumière de l'image totale qu'il croit entrevoir. Le détail qui s'intègre facilement dans l'image finale est préféré à celui qui présente des aspérités.

Avec le texte biblique nous avons les petites pièces à l'aide desquelles il faut reconstituer un tableau. Mais il reste des trous dans ce tableau. Ces trous, que nous cherchons à combler, nous poussent à nous poser deux questions. Puisque ces trous existent, avons-nous le droit d'affirmer d'une pièce déjà utilisée dans la construction du puzzle qu'elle a sa place ici plutôt qu'ailleurs ? Et encore, avons-nous les moyens d'inventer des pièces manquantes, ou de déduire avec exactitude leurs formes et leurs couleurs à partir des pièces existantes ?

Quelle était la situation à Corinthe ? Cela dépend des détails. Quels sont les détails importants ? Cela dépend de ce que nous considérons être la situation à Corinthe. L'un explique et cautionne l'autre.

Dix-neuf siècles après la rédaction de cette lettre aux Corinthiens, nous avons l'avantage de pouvoir lire ce que divers auteurs ont compris en étudiant ce passage. Nous ne sommes donc pas sur un terrain vierge. Nous n'avons pas besoin d'inventer. Pourtant cet avantage est aussi un handicap. Car les points de vue des exégètes divergent et se contredisent, et cela à cause de ce grand décalage de dix-neuf siècles. Comment faire pour s'y retrouver ?

Malgré le fait que les interprétations des exégètes varient de verset en verset, nous avons deux "familles" d'interprétations de la situation à Corinthe.

1. Un groupe de femmes dans l'église refuse de se couvrir pendant la réunion de l'église. Cette pratique vient d'une mauvaise compréhension de la liberté chrétienne, d'une mauvaise compréhension de l'enseignement de

Paul qui dit qu'il n'y a plus ni homme ni femme. Elle vient d'un désir d'émancipation ou trouve son origine dans une nouvelle mode. Paul essaye de réconcilier les "soumis" et les "insoumis". Il loue les chrétiens en général pour leur soumission, mais dit aux femmes rebelles qu'elles se trompent. A cause des coutumes, et pour diverses raisons morales et théologiques, les femmes doivent se couvrir.

2. La situation à Corinthe n'est pas une situation de rébellion, mais les chrétiens cherchent à connaître la volonté de Paul. L'église a accepté l'enseignement de celui-ci sur la liberté et sur l'égalité des chrétiens en Christ. La question qui préoccupe les Corinthiens concerne l'usage du "voile". Les femmes, en "se couvrant", niaient-elles leur égalité avec les hommes ? Certains veulent que "la pratique du voile" soit abandonnée, tandis que d'autres pensent qu'abandonner cette pratique serait inacceptable du point de vue culturel. Dans sa réponse Paul loue les Corinthiens de ce qu'ils sont fidèles à son enseignement. Puis il leur montre que le "voile" pouvait être compris comme reflétant la différence des sexes telle qu'elle existe depuis la création. Il n'est en aucun cas le reflet d'une différence ou d'une inégalité de statut, ni même d'une restriction de la liberté. Si une femme imite délibérément les pratiques des hommes, cela n'est pas une expression de liberté. D'ailleurs Paul montre que le "voile" est un signe de l'autorité de la femme et non de sa soumission. Puis il met l'accent sur l'interdépendance des sexes. Dans la société de l'époque il était honteux pour une femme de ne pas être "voilée". C'est pourquoi Paul dit aux femmes de "se voiler" et les encourage à "se couvrir" même lorsqu'elle prophétisent et prient. En conclusion il leur montre qu'aucune des autres églises n'a trouvé nécessaire d'abandonner la pratique de "se couvrir".³⁶

Avec ces deux interprétations nous avons deux images très différentes de la situation à Corinthe. Nous allons maintenant examiner les détails du texte afin de déterminer au mieux si les deux interprétations sont possibles, s'il faut en exclure une, ou si une troisième est envisageable.

³⁶ C'est ainsi que M.J. Evans présente les deux interprétations de ce passage, Women in the Bible, 1983, (p 83).

3. Examen du verset 2

"Je vous félicite de vous souvenir de moi en toute occasion,³⁷ et de conserver³⁸ les traditions telles que je vous les ai transmises."

3.1. Hommes et femmes:

Voyons la façon de Paul de parler du comportement des hommes et des femmes dans l'église.³⁹ Que ce passage ne parle pas seulement des femmes, mais aussi du comportement des hommes, est souligné par Barrett, qui intitule le paragraphe 11.2-16 "Hommes et femmes".⁴⁰ J.K. Howard reconnaît qu'il n'est pas souvent tenu compte du fait que les versets 2-16 s'adressent autant aux hommes qu'aux femmes.⁴¹ Ces deux questions sont pourtant jumelées. G.D. Fee pense que ce jumelage n'est qu'une forme de style, car

³⁷ Bauer présente *panta* comme un accusatif de relation (Blass-Debrunner, § 154), qui a presque le sens d'un adverbe. Paul utilisait déjà *panta* en 10.33. Il a le sens de "en tout, à tous égards, totalement, entièrement". Bauer, *Wörterbuch*, 1958, (col 1255 2.a.δ.). Bachmann renvoie aussi au *panta* de 10.33. Ce souvenir de Paul, qui a lieu "en toute occasion", n'est pas un souvenir de sympathie personnelle, mais le souvenir de recommandations précises. Bachmann, *1 Korinther*, 1905, (p 353).

³⁸ Pour Bauer, Paul dit que les Corinthiens ne sont pas fidèles en surface, mais qu'ils "tiennent fermement et fidèlement" aux traditions. Bauer, *Wörterbuch*, 1958, (col 836 1.b.β.).

³⁹ Nous admettons pour le moment que Paul essaye de régler des questions concernant le comportement des chrétiens se trouvant dans une réunion d'église et non, par exemple, dans une réunion privée. Pour la compréhension de 1 Corinthiens 11, il n'est pas de première importance d'étudier les différentes interprétations qui existent au sujet du type de réunion auquel les commentaires de Paul s'appliquent. Nous ferons l'examen de ces différentes interprétations lors de l'étude du chapitre 14.

⁴⁰ Barrett, *1 Corinthians*, 1968, (p 246). Aussi Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", *CBO*, 1980, (p 483). Cf. aussi Scroggs, "Eschatological Woman", *JAAR*, 1972, (p 298), et l'article de R. et C.C. Kroeger, "Sexual Identity", *RJ*, 1978. J.C. Hurd dit que Paul traite deux questions liées au culte: le voile des femmes et les hommes spirituels, *Origin*, 1965, (p 208).

⁴¹ "Neither Male", *EQ*, 1980, (p 33,36).

les arguments de Paul semblent viser la femme. "Paul utilise l'homme pour mettre en scène la discussion sur la femme...." "Paul semble introduire sa discussion avec les femmes par le moyen d'une situation hypothétique de l'homme qui serait tout aussi honteuse envers sa "tête" que ne l'est celle des femmes".⁴² Nous répondons que rien n'indique que la situation des hommes est hypothétique. Il est vrai que Paul semble mettre davantage l'accent sur le problème causé par les femmes. Mais rien n'indique qu'il ne parle pas des hommes qui, de façon bien réelle, avaient eux aussi innové.

La plupart des commentateurs voient que Paul aborde dès 11.2 un nouveau sujet. Tout d'abord Paul dit ce qu'il fait: "C'est ainsi que moi-même je m'efforce de plaire à tous et en toutes choses, en ne cherchant pas mon avantage personnel, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés." (10.33). Après avoir donné son témoignage, Paul présente son comportement comme modèle à suivre: "Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Christ." (11.1). Puis, au verset 2, il parle du comportement des Corinthiens. Nous avons dans ce verset la suite logique de 10.33 à 11.1. Jusqu'ici il n'y a pas de problème à comprendre Paul. Ce qui surprend est la manière dont il parle du comportement des Corinthiens. Car il les félicite: "Je vous félicite de vous souvenir de moi en toute occasion, et de conserver les traditions telles que je vous les ai transmises."

3.2. Le sarcasme:

Ces paroles très positives qui précèdent un discours de réprimandes ont conduit les commentateurs à avancer diverses interprétations. Une interprétation dit que Paul félicite les Corinthiens. Mais en le faisant, il userait de sarcasme.⁴³ Si Paul usait de sarcasme, cela voudrait dire que les Corinthiens n'observaient presque aucun enseignement de l'apôtre.

⁴² Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 495 et p 505). De même Tischleder, Wesen und Stellung, 1923, (p 147).

⁴³ Allo suggère cette interprétation sans vraiment la faire sienne. D'après lui Théodoret et l'Ambrosiaste tiendraient ce point de vue. 1 Corinthians, 1934, (p 255).

D'après cette interprétation Paul exprimerait en fait une désapprobation totale de ce qui se pratiquait à Corinthe.

Nous pensons que le sarcasme est à exclure puisqu'au verset 17 Paul utilise la même formule qu'au verset 2, mais de façon négative. Paul dit au verset 17 qu'il ne félicite pas les chrétiens de Corinthe et les reprend sévèrement par la suite. Le verset 17 dit: "Ceci réglé, je n'ai pas à vous féliciter: vos réunions, loin de vous faire progresser, vous font du mal." Hurley relève avec raison que si Paul avait usé d'ironie ou de sarcasme au verset 2, il n'y aurait plus de contraste possible au verset 17. Le sarcasme ne trouve pas d'antithèse dans le refus de donner des félicitations du verset 17. La sincérité du verset 17 demande une sincérité égale au verset 2.⁴⁴

Parallèlement à ce qui vient d'être dit au sujet de la sincérité qui doit être la même dans les deux versets, il pourrait être supposé que le sarcasme du verset 2 demande un sarcasme du même genre au verset 17. Si au verset 2 il était dit "vous faites bien", alors que ce n'est pas le cas, le contraire de ce qui est dit au verset 17 serait "vous faites bien d'observer la cène comme vous le faites". Mais un tel inversement du discours de Paul n'est pas concevable à la lecture de la suite du verset 17, puisque Paul y désapprouve au plus haut point certaines pratiques des Corinthiens.

⁴⁴ "Did Paul Require Veils", WTJ, 1973, (p 192).

3.3. Extrait d'une lettre en provenance de Corinthe.

Une autre explication suppose qu'au verset 2 Paul se réfère à une phrase retenue d'une lettre reçue des Corinthiens.⁴⁵

Murphy-O'Connor suppose que la lettre que les Corinthiens avaient adressée à Paul se terminait par une discussion sur les viandes sacrifiées aux idoles. Les Corinthiens auraient écrit: "Malgré cette différence d'opinion, nous nous souvenons néanmoins de toi en toutes choses et observons les traditions que tu nous as enseignées. Tout particulièrement nous nous réunissons pour prier, prophétiser et pour célébrer l'eucharistie". Murphy-O'Connor continue en disant que "Paul appréciait certainement leur effort de le rassurer, mais qu'il en savait plus qu'ils n'imaginaient; de là un verset 2 plutôt ironique" (*ironical graciousness*).⁴⁶ Mis à part le fait qu'il est impossible de prouver si Paul a cité les Corinthiens ou non, nous ne retenons pas cette interprétation parce qu'elle aussi suppose de l'ironie dans ce verset.⁴⁷

Sans la faire sienne, Allo mentionne l'interprétation qui dit que Paul "feint de prendre à la lettre quelque protestation" de la missive qui lui a été envoyée. Ainsi Paul prétendrait être d'accord avec une affirmation des Corinthiens disant: "Nous faisons tout ce que tu nous as demandé de

⁴⁵ J.C. Hurd, Origin, 1965, (p 183ss), Barrett, 1 Corinthians, 1968, (p 247), J.P. Meier, "On the Veiling", CBQ, 1978, (p 215), F.F. Bruce, 1 & 2 Corinthians, 1982, (p 102), et D.K. Lowery, "Head Covering", BS, 1986, (p 157), supposent que nous avons ici une formule qui a trouvé son origine à Corinthe, formule que Paul cite. Conzelmann ne voit pas l'utilité de chercher à savoir s'il s'agit d'une citation ou non, car nous serions en face d'une formule épistolaire, 1 Korinther, 1969, (p 214 note 13). Nous reparlerons plus loin de cette affirmation de Conzelmann. J. Weiss ne manque pas de sagesse lorsqu'il dit qu'il ne veut pas chercher à reconstruire la pensée des Corinthiens, car il est déjà suffisamment difficile de reconstruire celle de Paul. Weiss, 1 Korintherbrief, 1977, (p 269).

⁴⁶ "Sex and Logic", CBQ, 1980, (p 491).

⁴⁷ Après avoir dit qu'il est possible que Paul se réfère à une lettre de Corinthe dans laquelle apparaîtrait un slogan de certains, G.D. Fee termine en disant qu'on ne peut pas en être sûr, 1 Corinthians, 1987, (p 492).

faire !" Paul répondrait donc: "Votre obéissance est parfaite", pour ensuite leur montrer qu'il n'en est absolument rien.⁴⁸

Selon cette interprétation il s'agirait toujours encore d'un genre de sarcasme. Nous objectons que, même si Paul avait fait semblant d'être d'accord avec les Corinthiens, il aurait dû l'indiquer avant d'arriver au verset 17 où il est tout à fait sérieux. Car, comme déjà dit, ce verset 17 exprime un contraste avec le verset 2. Sans aucune indication de ne faire que semblant de louer les Corinthiens Paul dirait au verset 2: "Je vous félicite ... de conserver les traditions ..." pour en fait les réprimander (vs 3-16). Puis, dès le verset 17 il n'y aurait plus aucun brin de sarcasme (s'il y en a jamais eu): "Concernant mes ordres,⁴⁹ je n'ai pas à vous féliciter ..." Ici Paul dit aux Corinthiens qu'ils n'observent pas les ordres ou les traditions qu'ils avaient pourtant reçus. Nulle part dans ce chapitre n'apparaît un glissement allant de "l'accord feint" au "désaccord total". Et nulle part nous ne voyons un clin d'oeil disant que la plaisanterie du verset 2 a assez duré. Il nous semble que Paul est tout à fait sérieux lorsqu'il dit féliciter les Corinthiens.

Lietzmann et Bousset supposent que les Corinthiens avaient posé une question à Paul dans le genre: "Puisque nous avons l'intention de suivre tes instructions, veuille nous dire ce qu'il convient de faire". J.C. Hurd fait une remarque pertinente à ce sujet. "Si, ..., les Corinthiens venaient juste de confirmer à Paul leur fidélité aux premières directives (11.2) et s'ils n'avaient demandé que quelques instructions supplémentaires, pourquoi Paul ne leur répond-il pas simplement et directement ?" Au lieu de cela Paul présente tout un argument en faisant appel à

⁴⁸ 1 Corinthiens, 1934, (p 255).

⁴⁹ Traduit d'après Bauer "*bei meinen Anordnungen*", Wörterbuch, 1958, (col 1216). *Paragelló* est un verbe utilisé pour parler d'ordres et d'instructions transmises. 1 Timothée 6.13s "Je t'ordonne ... garde le commandement ..."; 2 Thessaloniens 3.4 "Ce que nous vous ordonnons vous le faites, et vous continuez à le faire". 1 Timothée 4.11 "Voilà ce que tu dois prescrire ...". H. Delafosse traduit par "en prescrivant cela", 1 Corinthiens, 1926, (p 83).

la coutume, à l'Écriture, à la nature, et aux églises.⁵⁰ Nous sommes d'accord avec Hurd qui dit que Paul cherche plus à convaincre, qu'à répondre à une question posée dans une attitude d'ouverture comme cela aurait été le cas si les Corinthiens avaient dit: "Puisque nous avons l'intention de suivre tes instructions, veuille nous dire ce qu'il convient de faire".

J.C. Hurd dit que le verset 2 reflète autre chose qu'une demande de renseignements de la part des Corinthiens (p 244ss). Paul essaierait de rectifier les conclusions que les Corinthiens avaient tirées de certains enseignements. Hurd suppose que l'enseignement de Paul avait changé entre le moment où il était à Corinthe et le moment de la rédaction de cette lettre. Dans un premier exemple de ce phénomène observé par Hurd, Paul disait parler fréquemment en langues (2.4;⁵¹ 14.18). Il ne pouvait donc pas défendre aux Corinthiens cette pratique sans se contredire. Il ne pouvait pas non plus la tolérer sans encourager le désordre. Il a donc établi quelques règles pour limiter les dégâts que causait la glossolalie. Maintenant, pour ce qui est des femmes, Paul n'aurait rien dit au sujet du voile lors de son séjour à Corinthe (p 281s). Les femmes faisaient à ce sujet ce qui leur semblait bon. Dans une première lettre Paul aurait cherché à corriger la pratique des Corinthiennes, mais n'aurait pas été compris. La réplique en provenance de Corinthe aurait donc contenu la remarque exprimant le désarroi des Corinthiens qui ne comprenaient pas pourquoi il fallait changer de coutume. Car on n'avait encore jamais porté de voile à Corinthe. Et c'est la première fois que Paul dit que les femmes devaient le faire.

L'argumentation de Hurd est très développée. Nous ferons quelques remarques au sujet de ses conclusions. Hurd suppose qu'à Corinthe les femmes ne se voilaient pas pour la simple raison que cette pratique ne faisait pas partie de leurs moeurs. Mais il nous semble que la pratique à

⁵⁰ Origin, 1965, (p 183).

⁵¹ Bien que Hurd ait noté ce verset comme référence au parler en langues de Paul (ce qui n'est pas évident) (p 245), il l'interprète autrement à la page précédente. Là nous lisons: "Une fois il (Paul) s'est appuyé sur la "démonstration de l'Esprit et de force" (2.4); une fois il a parlé en langues (13.11 [sic])".

laquelle Paul voulait que les Corinthiennes se conforment ne leur était pas du tout étrangère. Car dans son argument il fait appel à la coutume et aux pratiques des églises. Paul dit en fait: "Vous savez très bien que ce que vous faites n'est pas correct".

Hurd affirme aussi que Paul a changé d'enseignement depuis son premier séjour à Corinthe (p 244s), et que le nouvel enseignement apporté dans une première lettre (que nous ne possédons pas) n'a pas été compris. D'où la nécessité de cette deuxième épître (qui est appelée la première aux Corinthiens) pour expliquer une deuxième fois tous les points sur lesquels il y a eu un changement d'orientation. Ce qui nous étonne est que, selon la théorie de Hurd, Paul aurait changé d'avis sur un grand nombre de sujets. Nous sommes aussi étonné de voir que tant de sujets abordés par Paul dans une première épître auraient eu besoin d'être clarifiés et réexpliqués dans une deuxième épître.⁵²

Faisons une réflexion sur ce que Hurd dit concernant la louange exprimée au verset 2. Ce verset contiendrait l'argument avec lequel les Corinthiens défendaient leur position (p 185s). En fait les Corinthiens ne faisaient rien de nouveau, mais continuaient tout simplement les pratiques déjà observées lors de la présence de Paul parmi eux. Les femmes n'avaient jamais porté de voile. A cela Paul répond que c'est bien d'observer ces traditions, mais qu'il faut maintenant tenir compte du fait que l'homme est le chef de la femme.... D'après Hurd, Paul félicite donc sincèrement les Corinthiens et n'utilise pas de sarcasme. Mais ces félicitations sincères ne pourront pas être très chaleureuses, puisqu'en fait Paul sous-entendrait encore: "Vous faites bien. Mais c'est bien dommage que vous n'avez pas encore compris l'enseignement plus complet que je vous avais donné sur ce sujet dans ma dernière lettre. Je vous le donnerai encore une fois, et cette fois-ci changez totalement de traditions ! Faites le contraire de ce que vous avez fait lorsque j'étais chez vous, et ce sera parfait."⁵³ D'après Hurd, Paul dirait au sujet de l'observation de la tradition: "C'est bien, mais le contraire est mieux".

⁵² Voir la liste de sujets établie par Hurd et qu'il présente dans son livre dans la table 7, p 290ss.

⁵³ Nous avons imaginé ce discours.

Paul serait honnête dans son compliment, mais il doit corriger une pratique qu'il aurait laissé s'installer pendant son séjour de 18 mois à Corinthe. Nous nous demandons pourquoi Paul n'a pas le courage de dire tout simplement qu'il s'était trompé dans sa pratique. Au lieu de reconnaître qu'il s'était trompé, Paul dirait que si une chose (garder les traditions) est bonne, son contraire (les changer totalement) est meilleur. Il nous est difficile d'appliquer à Paul cette pirouette digne d'un homme politique.

G. Bouwman suppose aussi qu'à la base du verset 2 se trouve une citation tirée de la lettre des Corinthiens à Paul. Ils auraient pu écrire: "'Tu nous as dit toi-même, Paul, qu'un chrétien se présente avec assurance, c'est-à-dire à visage découvert, devant Dieu, puisqu'il n'est plus esclave, mais que le Christ est devenu son chef (*kephalé*)'. Paul répond à cela: 'Je vous le concède, le chef de chaque homme est le Christ, mais vous devez aussi savoir que le chef de la femme, c'est l'homme, et que le chef de Christ, c'est Dieu'".⁵⁴

Bouwman, tout comme Hurd, semble aussi supposer que Paul n'a pas été compris dans sa première lettre. Mais la faiblesse principale de l'argument de Bouwman est due au sens qu'il attribue à *kephalé*. Puisque, d'après l'interprétation que nous retiendrons, *kephalé* n'a pas le sens "d'autorité" mais celui de "source"⁵⁵, les Corinthiens n'auraient pas pu dire à Paul ce que Bouwman dit dans son essai de reconstruction de cette lettre.

3.4. Paul désapprouve: d'autres théories.

Après tout ce que nous avons dit, serait-il quand même possible que les versets 3ss contiennent une désapprobation? Barrett dit que Paul n'hésite pas à exprimer dans cette lettre la conviction que les choses étaient en ordre dans l'église de Corinthe. "Paul ne pouvait pas toujours être d'accord avec eux, mais ici il est en mesure de préfacier ses observations

⁵⁴ "Le Chef", *Tijdschrift*, 1981, (p 36).

⁵⁵ Voir à ce sujet notre examen du verset 3.

critiques avec des paroles de louange."⁵⁶

Barrett voit au verset 2 un discours sincère et vrai "préfaçant" des remarques critiques. Mais nous ne voyons pas comment le verset 2 peut être considéré comme une préface de ce qui suit, puisqu'aucun lien n'est visible entre cette préface positive et le texte critique qui suit. G.D. Fee suppose que le verset 2 sert à introduire les chapitres 11 à 14.⁵⁷ Mais il nous semble que la formule du verset 17, qui reprend celle du verset 2, indique que seuls les versets 3-16 sont concernés par cette parole de louange. On ne voit absolument pas en quoi le verset 2 introduirait ou préfacerait les chapitres 11 à 14.

Nous venons de dire qu'il n'y a pas de lien visible entre la "préface" du verset 2 et la suite du chapitre. Ce serait oublier Jean Calvin⁵⁸ et d'autres⁵⁹ qui disent que cette louange sert à mieux introduire une critique. Calvin dit que, pour mieux les préparer à l'obéissance, Paul loue dès le départ l'obéissance des Corinthiens telle qu'il l'avait connue dans le passé (p 251). A l'encontre de Calvin, il pourrait être dit que Paul ne parle pas d'une obéissance du passé, mais d'une obéissance encore pratiquée au moment de la rédaction de cette épître.⁶⁰

Bisping dit que si Paul loue les Corinthiens, c'est afin de pouvoir plus facilement introduire ses ordres.⁶¹ Que ce verset serve uniquement à "dorer la pilule" nous semble indigne de Paul. Et de nouveau, pourquoi Paul n'aurait-il pas continué à utiliser cette méthode en traitant du sujet du repas du Seigneur ? Bonnet présente cette méthode sous une forme

⁵⁶ 1 Corinthians, 1968, (p 247).

⁵⁷ 1 Corinthians, 1987, (p 500).

⁵⁸ Corinthians, 1979.

⁵⁹ Pour J.P. Meier, Paul utilise peut-être une citation des Corinthiens pour entamer une question délicate sur un ton très positif. "On the Veiling", CBO, 1978, (p 215). Nous mentionnerons d'autres auteurs plus loin.

⁶⁰ Le verbe *katechete* est au présent (indiquant une action continue) de l'indicatif (techniquement la forme est la même à l'impératif).

⁶¹ 1 Korinther, 1883, (p 191). Pour J. Kürzinger cette louange sert à introduire de façon psychologique le sujet difficile des femmes de Corinthe, Korinther, 1959, (p 28).

qui semble plus acceptable lorsqu'il dit que par le verset 2 la vérité (de la réprimande) est tempérée par la charité.⁶² Il nous semble qu'ici la charité ne tempérerait pas la vérité, mais la transformerait. Notons encore Conzelmann qui mentionne une autre raison pour ces félicitations de Paul. Il dit que de telles louanges font partie du style épistolaire tout à fait normal.⁶³ Il s'agirait tout simplement d'une formule épistolaire qui ne serait pas à prendre 'à la lettre'. Nous objectons que cela voudrait dire que ces paroles sont en grande partie vides de sens.⁶⁴ Puis, le fait qu'au verset 17 Paul utilise la même formule "épistolaire", mais de façon négative, nous conduit à réaffirmer que les deux formules des versets 2 et 17 expriment le fond de la pensée de Paul et sont à prendre "à la lettre".

3.5. Traditions (*paradosis*).⁶⁵

Paul transmet (*paradidômi*) des traditions (*paradosis*) (11.2). Ces traditions concernent des vérités doctrinales ou des pratiques chrétiennes. *Paradosis* est l'enseignement chrétien comme, par exemple, dans 2 Thessaloniens 2.15 et 3.6.⁶⁶ Dans ces deux passages Paul fait allusion à son

⁶² Epîtres, 1875, (p 210).

⁶³ 1 Korinther, 1969, (p 214 note 13). Conzelmann renvoie à A. Strobel, ZNW, 47, 80ss, 1956, qui montre que *epainein* apparaît dans les formules des écrits des empereurs.

⁶⁴ Nous ne disons pas que Paul n'employait jamais de formules épistolaires. Ce que nous disons est que ces phrases sont plus que de simples formules de convention. Paul disait des choses vraies en employant des formules conventionnelles, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour toutes les formules de politesse ou de convention. Elles peuvent être fausses, superficielles ou hypocrites.

⁶⁵ Conzelmann établit une bibliographie pour ce terme, 1 Korinther, 1969, (p 214 note 18).

⁶⁶ 2.15 "Ainsi donc, frères, tenez bon et gardez fermement les traditions que nous vous avons enseignées,...."

3.6 "Nous vous ordonnons, frères, au nom du Seigneur Jésus-Christ, de vous tenir à distance de tout frère qui mène une vie désordonnée et contraire à la tradition que vous avez reçue de nous."

enseignement.⁶⁷ A. Padgett suppose que ces traditions n'ont pas leur origine avec Paul, mais qu'elles proviennent des premiers conducteurs chrétiens.⁶⁸ Effectivement, Paul n'est pas l'auteur de tout ce qu'il transmet. En 1 Corinthiens 11.23, il transmet la tradition au sujet de la pratique de la fraction du pain telle qu'il l'a reçue de Jésus-Christ. Et en 15.3, il rappelle qu'il avait transmis une autre tradition, la vérité doctrinale concernant la mort et la résurrection de Jésus, vérité qu'il n'a pas inventée.

3.6. Les Corinthiens pouvaient-ils être félicités en toute sincérité ?

Une question importante en ce qui concerne ces paroles de louange est de savoir si Paul pouvait sincèrement dire: "Je vous félicite de vous souvenir de moi en toute occasion, et de conserver les traditions telles que je vous les ai transmises" ? Les Corinthiens étaient-ils vraiment des modèles de piété comme cette phrase le dit ? N'y avait-il pas à Corinthe de tels problèmes que, s'il y avait une église au sujet de laquelle il ne pouvait pas être dit qu'elle "conservait les traditions telles qu'elles leur avaient été transmises", c'était l'église de Corinthe ? Face aux problèmes corinthiens, ne faut-il pas arriver à la conclusion que, dans la phrase du verset 2, il ne peut s'agir que d'une parole sarcastique ?

En réponse nous noterons une parole semblable à celle du verset 2 et qui se trouve en 15.1. Paul y écrit: "Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, auquel vous restez attachés, ...". Les Corinthiens étaient attachés à l'Évangile, et Paul les encourageait.

⁶⁷ Bauer dit qu'en 3.6 Paul parle de tout son enseignement. En 2.15 il ne se référerait qu'à quelques règles précises (*einzelne Lehren*). *Wörterbuch*, 1958, (col 1221).

⁶⁸ "Paul on Women", *JSNT*, 1984, (p 78). Allo dit la même chose. "Or, les plus nombreux témoins, et les meilleurs, ne portent pas le pronom (*moi*). Rien n'indique dans le texte que ce soient des "traditions" créées par l'Apôtre lui-même, ni ici, ni plus bas XI,23 et XV,1, ni dans les autres épîtres, Rom. VI,17, Gal. I,14, Col. II,8, II Thess. II,15, et III,6.... Paul transmettait ... une matière qui lui venait de la communauté primitive (J. Weiss), ou du Seigneur même et des premiers apôtres (Gutjahr)". Allo, *1 Corinthiens*, 1934, (p 255).

ge à le demeurer. Par la suite Paul donne un enseignement sur la résurrection, doctrine faisant partie de l'Évangile et mal comprise à Corinthe. Néanmoins son compliment du verset 1 nous semble être sincère et vrai. Les paroles d'introduction de cette épître (1.4-9) sont tout aussi sincères. Calvin répond à celui qui s'étonne du fait que Paul loue si généreusement une église par ailleurs pleines de problèmes. Nous citons: "Il n'y a pas d'inconséquence de dire que beaucoup de péchés de tous genres peuvent exister dans un peuple particulier ... et qu'en même temps, en ce qui concerne la forme publique de l'église, les institutions du Christ et des apôtres soient préservées".⁶⁹

3.7. Notre interprétation:

D'après notre interprétation, Paul exprime un éloge sincère au verset 2, éloge se référant à tout ce qui est dit dans les versets 3 à 16.⁷⁰ Par contre, tout ce passage (3-16) a été compris traditionnellement comme exprimant la désapprobation de Paul. Paul essaye effectivement de changer le comportement des Corinthiens. Mais il nous semble que sa désapprobation n'est pas aussi forte que celle qu'il exprime à partir du verset 17.⁷¹ Paul est sincèrement content du fait que ces chrétiens sont fidèles. Dès le verset 3 il s'empressera de corriger quelques erreurs dont la gravité n'est pas aussi importante que ne le sont les erreurs faites lors de la cène.

Il est possible de supposer que ces fautes abordées aux versets 2-16 ne sont survenues qu'à la suite d'une mauvaise compréhension d'une vérité de

⁶⁹ Corinthians, 1979, (p 251). H.-D. Wendland dit que si l'assemblée est fidèle aux ordres de Paul qui concernent la manière de vivre, cela "n'exclut pas que de nouveaux besoins et de nouvelles questions surgissent", Korinther, 1968, (p 90).

⁷⁰ Tel le voit aussi Meeks, "Image of the Androgyne", HR, 1974, (p 202).

⁷¹ G.D. Fee dit que l'argumentation de Paul manque de sa vigueur habituelle, 1 Corinthians, 1987, (p 498). Le même auteur dit des versets 17ss de ce chapitre que Paul revient à un style rhétorique très mordant (v 22) ainsi qu'à des menaces et à des appels (vs 28-34). Ceci forme un "contraste frappant avec ce qui vient immédiatement de précéder (vs 3-16)" (p 531).

base. Ne se pourrait-il pas que Paul loue les Corinthiens parce qu'ils avaient compris la vérité de l'égalité de l'homme et de la femme devant Dieu ? Schuessler-Fiorenza dit que ces traditions que les Corinthiens ont gardées "sont celles de libération, de liberté, d'égalité et de disponibilité à l'Esprit dans le Christ ou dans le Seigneur. Les arguments de Paul en 1 Corinthiens 11.2-16 cherchent à conduire la communauté vers une meilleure compréhension".⁷²

Pour le moment il est impossible de prouver ces suppositions. Nous voyons que les Corinthiens ont besoin de davantage d'instruction. Mais ils ne se sont pas encore éloignés massivement des traditions enseignées. Sinon Paul n'aurait pas dit au verset 13: "Jugez par vous-mêmes", et au verset suivant: "La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas ... ?" Chez les Corinthiens il y avait encore assez de "bon sens" ou de "bon enseignement" pour "savoir" ce qui était juste. Paul les félicite tout en profitant de l'occasion pour renforcer ce qu'ils savaient déjà. Nous verrons plus loin ce que nous croyons être le comportement des Corinthiens dans le domaine que Paul aborde ici. Pour le moment nous disons que les pratiques que Paul proscrit ne s'étaient pas répandues dans l'église comme l'était la mauvaise manière de célébrer le repas du Seigneur.

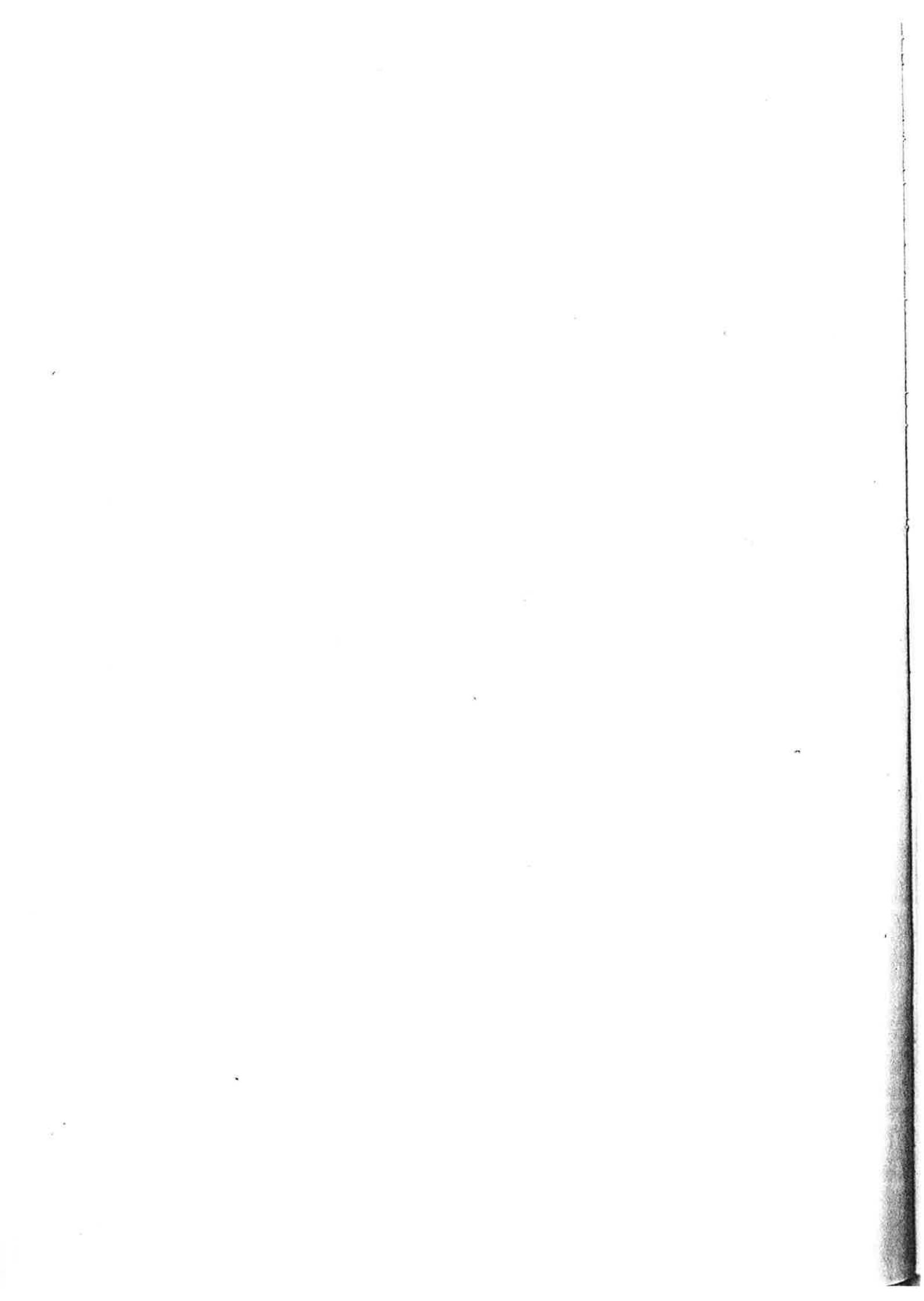
Hurley arrive aussi à la conclusion que Paul n'utilise pas de sarcasme.⁷³ Si les Corinthiens s'étaient détournés volontairement de l'enseignement de Paul, alors l'argument final du verset 16 n'aurait pas de poids. Les Corinthiens auraient déjà su qu'ils ne se conformaient pas aux pratiques des églises. A une désobéissance volontaire il est inutile de présenter un argument final du genre: "Et si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude et les églises de Dieu non plus". Un tel argument ne peut servir à convaincre que des personnes qui se sont égarées "sans le faire exprès", c'est-à-dire sans désobéir volontairement, et qui sont tout à fait disposées à opérer des changements dans leur comportement. Ce que Paul critique chez les Corinthiens est le fait qu'ils sont allés au-delà de son enseignement. En partant de la tradition de Paul (Paul dit que c'est bien de se baser sur la tradition), ils sont arrivés à

⁷² En mémoire d'elle, 1986, (p 326).

⁷³ "Did Paul Require Veils", WTJ, 1973.

une pratique qui était fausse (ce que Paul essaye de corriger). Hurley fait une remarque importante en ce qui concerne le verset 2. Il dit que si les Corinthiennes avaient abandonné le port du voile, Paul n'aurait pas parlé de "fidélité aux traditions". Car elles auraient agi volontairement à l'encontre des pratiques apprises de Paul. "Ce serait de la rébellion et non de la fidélité" (p 193).

Passons à l'examen du verset 3 qui introduit l'argument de Paul.



Chapitre 2

Examen du verset 3

"Je veux pourtant que vous sachiez ceci: le chef de tout homme, c'est le Christ; le chef de la femme, c'est l'homme; le chef du Christ, c'est Dieu."

1. Changement de ton ?

Ce verset commence par: "Je veux pourtant que vous sachiez ceci." Nous venons de dire que le verset précédent contient une approbation de Paul. Mais le ton semble changer dès le début du verset 3. "Je veux pourtant que vous sachiez..." est une introduction par laquelle est opéré non seulement un changement de ton, mais aussi un changement de sujet, une restriction de la louange. Paul dirait en quelque sorte: "Vous êtes obéissants et j'en suis ravi. Mais vous avez oublié une chose très importante: le chef ... etc."

Faut-il comprendre ce verset ainsi ? C'est-à-dire, Paul change-t-il de ton dès le verset 3 ? Dans notre examen du verset 2, nous avons déjà répondu que non. Paul ne change de ton qu'au verset 17. Commençons l'analyse du verset 3 par l'étude de la particule *de* qui se trouve en début de verset. Dans quel sens est-elle utilisée ici ?

2. La particule grecque "de":

D'après les grammairiens, elle sert soit à relever un contraste, soit à faire un lien entre deux phrases sans qu'un contraste ne soit perçu.¹ Dana et Mantey ajoutent que *de* peut aussi servir à introduire une explication.² Cette particule peut encore être utilisée dans un quatrième sens que peu de grammairiens ont relevé, selon eux: *de* est parfois emphatique ou intensif et se traduit alors par "en fait, réellement".³

Quelle est la nuance de sens de la particule *de* ici ? Pour certains elle manifeste un contraste.⁴ Grammaticalement parlant, c'est une possibilité. Néanmoins, si nous considérons le contexte, il nous semble que ce ne soit pas le sens à lui attribuer. La raison pour laquelle nous disons cela est que Paul écrit au verset 17: "Ceci réglé, je n'ai pas à vous féliciter:...". Ce n'est donc qu'au verset 17 que Paul change de ton, et non déjà au verset 3. Ainsi tout ce qui est écrit dans les versets 3 à 16 fait partie des félicitations.

¹ Bauer donne encore deux sens qui ne nous concernent pas ici: *de* sert soit à la reprise d'un discours indirect, soit est lié à d'autres particules, Wörterbuch, 1958, (col 340).

² H.E. Dana & J.R. Mantey, A Manual Grammar of the Greek New Testament, MacMillan, Toronto, p 244, 1957. Les exemples qu'ils donnent sont: Jean 3.19; 6.6; 1 Corinthiens 1.12; 14.6, Ephésiens 2.4; 5.32.

³ On en trouve un exemple dans Actes 3.24 *kai pantes de hoi prophetai katègeilan ...*, qui est traduit par: "Et en fait tous les prophètes ont parlé" Paul s'exprime de la même manière en 2 Corinthiens 10.2, où *de* ne manifeste pas de contraste, mais sert à faire progresser l'argument. "Je vous en prie vraiment, ..." Les auteurs mentionnent aussi Matthieu 23.4. Mais dans ce passage *de* pourrait aussi exprimer un contraste. Dans Jean 8.17 la TOB traduit *de* par "d'ailleurs": "Dans votre propre Loi il est d'ailleurs écrit ..." Déjà au verset 16 *de* aurait pu être traduit de la même façon: "Et s'il m'arrive (d'ailleurs, en fait) de juger, ...". De même en Actes 13.34: "Et en fait que Dieu l'ait ressuscité des morts, ...". Un autre exemple se trouve encore dans 1 Jean 2.2.

⁴ Cf. les traducteurs de la TOB, "Je veux pourtant ...", et ceux de la Bible en Français Courant "Cependant, ...". Aussi L. Cope, "One Step Further", JBL, 1978, (p 435), G.D. Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 501 note 36).

Si pour cette raison la particule *de* ne peut pas avoir un sens adversatif, lequel aurait-elle ? Il nous semble que le sens emphatique ou intensif de la particule ne cadre pas bien non plus avec le contexte. Aucune explication n'a été donnée qui soit renforcée par ce qui est dit au verset 3. Traduire le début du verset par "d'ailleurs", ou "en fait", "je veux que vous sachiez ceci: le chef de tout homme, c'est le Christ", est possible. Mais alors le "en fait" n'est qu'une formule qui servirait à changer de sujet, et non à souligner ce qui vient d'être dit.

Si *de* n'exprime ni le contraste, ni ne sert à accentuer ce qui vient d'être dit, il nous faut encore choisir entre les deux possibilités restantes. *De* est parfois utilisé comme simple particule de transition. Après avoir dit: "Et⁵ je vous félicite de vous souvenir de moi en toute occasion, et de conserver les traditions telles que je vous les ai transmises", Paul enchaînerait tout simplement par: "Et je veux que vous sachiez ceci: le chef de tout homme, c'est le Christ; le chef de la femme, c'est l'homme; le chef du Christ, c'est Dieu".

De peut encore servir à introduire une explication. Alors Paul commencerait le verset 3 en disant: "Maintenant je veux que vous sachiez ceci: le chef de tout homme, c'est le Christ;..."⁶

Il nous semble que ces deux dernières interprétations sont possibles. Néanmoins nous avons une préférence pour la dernière des deux, car il nous semble qu'au verset 3 Paul présente une définition ou une explication.

⁵ Nous avons rajouté "et" dans la traduction du verset 2 qui commence aussi par un *de* (*epainó de humas,...* "Et je vous félicite"), et qui sert ici à la transition (aussi Bisping, *1 Korinther*, 1883, (p 191)).

⁶ G.D. Fee mentionne la traduction de la Bible *NIV* qui rend *de* par "maintenant" (*now*), mais dont il dit que *de* a un sens consécutif, *1 Corinthians*, 1987, (p 501 note 36).

Résumons:

Nous venons de dire qu'au verset 3 de n'a pas de sens adversatif ni emphatique. Peut-être sert-il à passer à un autre sujet, ou, ce que nous préférons, introduit-il une explication. D'après nous, il n'y a pas de changement de ton entre le verset 3 et le verset précédent. Au verset 2 Paul félicite les Corinthiens. Il est reconnaissant pour leur fidélité qui se manifeste au moins dans un domaine de l'enseignement qu'ils avaient reçu. Puis, dès le verset 3, Paul semble vouloir renforcer ce comportement fidèle des Corinthiens tout en corrigeant quelques égarements. Le sujet sur lequel Paul entame un enseignement ne concerne en rien le domaine des choses graves comme celles qu'il aborde au verset 17.

3. Un enseignement inconnu ?

Weiss pense que les Corinthiens n'avaient pas encore reçu l'enseignement des versets 3ss. Il voit dans la phrase "je veux que vous sachiez" l'expression positive de la formule employée dans 10.1 ("Je ne veux pas vous le laisser ignorer, frères: ...").⁷ Paul aborderait ici comme là un sujet sur lequel il n'aurait pas encore donné d'instructions aux Corinthiens. Cette remarque peut paraître convaincante, puisque Paul semblerait dire en 10.1 que les chrétiens de Corinthe étaient ignorants de quelque chose. Que les Corinthiens avaient encore besoin d'enseignement est évident. Mais si nous disons que ce qui suit 10.1, puis 11.3 est nouveau, la même chose doit être dite au sujet du chapitre 12 (et des deux chapitres suivants). Car en 12.1 Paul dit comme en 10.1 qu'il ne veut pas que les frères soient dans l'ignorance, cette fois en ce qui concerne les dons de l'Esprit. Mais en voyant le nombre de sujets abordés dans ces cinq chapitres, sujets sur lesquels les Corinthiens n'auraient pas encore reçu d'enseignement, cette explication nous étonne. Car Paul a enseigné pendant 18 mois à Corinthe et avait déjà fait part de rectificatifs dans une première lettre (5.9ss). Comment, par exemple, aurait-il omis de parler, comme il le fait en 10.1ss, du passage de la mer par le peuple d'Israël, de la nourriture et de la boisson spirituelle etc., et d'expli-

⁷ Die paulinischen Briefe, 1902, (p 194).

quer que ces choses se sont passées pour servir d'exemples (v 11) ? Il nous semble que Paul veut développer un enseignement déjà donné précédemment, lorsqu'il utilise ici et dans Colossiens 2.1 la formule "je veux que vous sachiez".⁸

Le texte:

Il nous faut maintenant chercher à comprendre ce que Paul dit dans ce troisième verset.

D'emblée quatre questions se posent:⁹

1. Que veut dire exactement "être la tête" ?
2. Les trois paires: Christ-homme, homme-femme, et Dieu-Christ, sont-elles à lire en série ou en parallèle ? C'est-à-dire, s'agit-il d'une hiérarchie entre ces quatre personnes, ou de trois paires de relations analogues ?
3. Quel homme est le chef de quelle femme ? C'est-à-dire, s'agit-il ici d'une relation conjugale mari-femme, ou de la relation qui existe entre tout homme et toute femme ? De qui Christ est-il le chef lorsqu'il est question de "tout homme" ? Est-il seulement question des hommes chrétiens ou de tous les hommes ?
4. Est-ce que l'expression "l'homme est le chef de la femme" est normative ? Est-elle une affirmation théologique valable pour tous les temps, ou est-elle une description de la relation homme-femme qui existait à l'époque, description que Paul utilise uniquement pour illustrer la relation qui existe entre Christ et l'homme ou entre Dieu et Christ ?

⁸ De même A. Padgett, "Paul on Women", *JSNT*, 1984, (p 78s). Pour E. Käbler il pourrait s'agir d'un enseignement oublié des Corinthiens, *Die Frau*, 1960, (p 46).

⁹ M.J. Evans pose ces questions, *Women in the Bible*, 1983, (p 84). Notre réponse à la première question sera particulièrement longue. Nous répondrons aux autres de façon accessoire.

4. Que veut dire exactement "être la tête" ?

Quel est le sens du mot *kephalè* traduit en français soit par "tête", soit par "chef" ? Au sens littéral *kephalè* désigne une partie du corps animal ou humain, la tête. Dans le passage de 1 Corinthiens 11 ce mot possède encore un sens figuré. De l'homme il est dit qu'il ne possède pas seulement cette tête qui se trouve sur ses épaules et qu'il ne doit pas couvrir, mais encore cette autre tête, Christ.

Traditionnellement le sens figuré qui a été retenu pour le mot *kephalè* a été celui "d'autorité". Celui qui est à la tête d'un groupe de personnes est celui qui a une position d'autorité dans ce groupe. En français, lorsqu'il est parlé d'un chef (de service ou d'équipe), il est toujours question d'une personne ayant une certaine autorité sur d'autres personnes.

Dans les interprétations des textes bibliques qui parlent de Christ comme chef de l'église ou chef de l'homme, il est évident que celui qui est le chef est aussi celui qui commande. Puisque l'homme n'est pas l'égal de Dieu, mais que Dieu est infiniment supérieur à ses créatures, il est tout à fait normal que ce Dieu, ainsi que son Fils, soient considérés comme possédant de l'autorité sur les êtres humains.

Mais petit à petit une interprétation nouvelle, "révolutionnaire" même, en ce qui concerne la compréhension de *kephalè*, et donc de ce passage, a commencé à se répandre.

4.1. L'interprétation de Bedale:

S. Bedale a souligné en 1954 que "selon l'usage normal du grec classique ou contemporain, *kephalè* n'a jamais la signification de chef dans le sens

de dirigeant ou de chef¹⁰ d'une communauté".¹¹ Puis il rajoute: "Si *kephalé* a ce sens dans les écrits de Paul (il ne l'a en tout cas pas ailleurs dans le Nouveau Testament), il nous faut supposer que cela vient de la Septante et du mot utilisé pour traduire *rosh*".

Cet article de Bedale a suscité de l'opposition.¹² Récemment encore Cotterell et Turner ont voulu démontrer que Bedale fait erreur. Ils disent que "le fait que *kephalé* était utilisé de manière interchangeable avec *arché₁* (*arché₁* ayant le sens de "chef" ou de "dirigeant") pour traduire *rosh* n'augmente pas en soit la probabilité que *kephalé* ait aussi pris le sens de *arché₂* (*arché₂* ayant le sens de "commencement" ou de "source"). *Arché₁* et *arché₂* sont des homonymes avec deux sens très différents établis dans le grec".¹³ Il est vrai que Bedale a argumenté pour un changement du sens de *kephalé* dû à un transfert de sens provenant du mot *arché*. Cotterell et Turner ont raison de relever la faiblesse de cet argument employé aussi par d'autres.¹⁴ Mais, comme nous le verrons par la suite, *kephalé* n'a pour ainsi dire jamais le sens de *arché₁*. *Kephalé* est plutôt synonyme de *arché₂*, ce que Bedale n'avait pas encore vu. Si l'argument de Bedale est faible en ce point, la critique de Cotterell et Turner, qui traite encore d'autres points, n'oppose pas d'arguments valables à l'interprétation que nous présenterons de *kephalé* dans le sens de "source".

¹⁰ Bedale utilise les mots "*ruler*" et "*chieftain*". Avant lui J. Dupont affirmait: "*Kephalé* n'évoque pas en grec l'idée de "chef", (p 445). Et encore: "la langue grecque n'appelle pas *kephalé* l'homme qui jouit d'une supériorité ou qui exerce un commandement" (p 447). Gnosis, 1949. Mais ce sera l'article de Bedale qui provoquera de nombreuses réactions.

¹¹ Bedale, "Meaning", JTS, 1954, (p 211). Idem pour Conzelmann, 1 Korinther, 1969, (p 215, note 22) ainsi que Schlier, "*Kephalé*", TWNT, 1938, (p 673,61-63) et J. Dupont, Gnosis, 1949, (p 445).

¹² Cf. W. Grudem, "Does Kephale Mean Source", TJ, 1985, (p 41ss) et H. Wayne House, "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 147).

¹³ Cotterell et Turner, Linguistics, 1989, (p 142).

¹⁴ Cf. R. et J. Boldrey, Chauvinist, 1976, (p 34).

4.2. L'interprétation de B. et A. Mickelsen et de P.B. Payne

Nous en venons directement aux articles de B. et A. Mickelsen et de P.B. Payne qui examinent en 1986 cette supposition de Bedale.¹⁵ Ils renforcent ce que Bedale dit sur les sens de *kephalè* dans le grec classique. Puis ils démontrent entre autres choses que la Septante ne traduit que très rarement *rosh* par *kephalè* lorsque le mot hébreu a le sens d'autorité. Conzelmann indique que lorsque *rosh* parle d'autorité, cette autorité n'est jamais exercée sur une seule personne (comme ce serait le cas en 1 Cor 11.3 où l'autorité serait exercée sur la femme), mais qu'elle est exercée sur tout un groupe.¹⁶ Cette observation de Conzelmann pose un sérieux problème pour ceux qui disent qu'en 1 Corinthiens 11.3 Paul utilise *kephalè* dans un sens sémitique, donc équivalent à celui de *rosh*, puisque ce sens n'existe pas en hébreu. La Septante n'est pas à l'origine du sens "autorité" du mot *kephalè*.

Dans le développement suivant nous allons essayer de résumer ce qu'ont écrit B. et A. Mickelsen ainsi que P.B. Payne. Nous avons essayé de rendre le plus complètement possible les découvertes de ces auteurs, car l'argumentation prend tout son poids du fait de ses nombreux détails.

4.2.1. Le dictionnaire de Liddell et Scott:

Il est intéressant de noter que ces études minutieuses exploitent en fait ce qui avait déjà été dit par Schlier et d'autres lexicographes il y a bien des années.¹⁷ B. et A. Mickelsen commencent leur article en examinant les entrées de l'édition de 1940 du dictionnaire de Liddell et Scott. Ce dictionnaire analyse des textes de la période allant de 1000 avant Jésus-Christ à 600 après. Les différentes possibilités de compren-

¹⁵ B. et A. Mickelsen, "What Does Kephale Mean", Women, Authority, 1986, et P.B. Payne, "Response", Women, Authority, 1986.

¹⁶ Cf. Conzelmann, 1 Korinther, 1969, (p 215, note 21).

¹⁷ "Kephale", TWNT, 1938. Les Mickelsen parlent de Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon et de Henrico Stephano, Thesaurus Graece Linguae, ed. Carolus Hase; Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius (Paris: Excuderbot Ambrosius Firmin Didot, 1851).

dre le mot *kephalé* de façon figurative (outre le sens littéral de tête d'un homme ou d'un animal) sont au nombre de 25. Et aucun exemple n'est donné où *kephalé* a le sens "d'autorité finale", de "rang supérieur" ou de "directeur". Ceci voudrait donc dire que les auteurs de ce dictionnaire, ainsi que ceux qui l'ont révisé,¹⁸ n'ont pas trouvé une seule référence dans la littérature grecque utilisant le mot en question dans le sens d'autorité. Et à Mickelsen de rajouter: "Ces érudits du 18^e siècle et du début du 19^e ne pourraient pas être accusés d'avoir été aveuglés par le mouvement féministe et d'avoir ainsi été conduits à ignorer les références grecques mentionnant *kephalé* dans le sens d'autorité" (p 99).

P.B. Payne examine lui aussi Liddell et Scott ainsi que le supplément de 1968 de ce dictionnaire.¹⁹ Le sens figuré de *kephalé* y est rendu par 48 différents équivalents anglais, parmi lesquels ne figure pas le sens "d'autorité", de "leader", de "premier" ou "d'être suprême". Payne examine trois autres dictionnaires²⁰ dont aucun ne contient un exemple donnant à *kephalé* le sens d'autorité. E.A. Sophocles ne donne qu'un seul exemple datant de 952 après Jésus-Christ.²¹ Et S.C. Woodhouse, dans son dictionnaire anglais-grec, donne 26 mots grecs pour "chef" (p 129) et 26 mots différents pour "autorité" (p 54) sans mentionner une seule fois *kephalé* comme équivalent de ces mots ou de celui de "leader".²² H. Schlier indique 27 mots différents rendant les sens métaphoriques de

¹⁸ H.S. Jones et R. McKenzie.

¹⁹ "Response", *Women, Authority*, 1986.

²⁰ Moulton et Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary sources*, Londres, p 342, 1930; F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*, 4 vol., Berlin, I:790-791, 1935. En ce qui concerne ce dernier, *kephalé* possède une entrée sous *Oberhaupt* (chef), mais sans exemple. Il s'agirait ici de la seule entrée dans ce dictionnaire qui ne donne pas au moins un seul exemple. P. Chantrain, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: Histoire des mots*, 5 vol., Paris, II p 522, 1968-80.

²¹ *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York, p 662, 1887.

²² *English-Greek Dictionary - a Vocabulary of the Attic Language*, Londres, 1982.

kephalé sans qu'aucun n'ait jamais le sens "d'autorité".²³ Schlier conclut ainsi son examen des textes non bibliques: "Ce qui apparaît visiblement, c'est que dans le domaine du grec profane, on ne se sert pas de *kephalé* pour décrire la tête d'une communauté. Ce sens n'apparaît que dans la sphère de l'Ancien Testament grec" (p 673,61-63).

4.2.2. Le dictionnaire de Bauer:²⁴

Un autre dictionnaire souvent utilisé est celui de Bauer. B. et A. Mickelsen analysent les textes mentionnés dans ce dictionnaire sous *kephalé* point 2.a. (col 851). Et leurs découvertes sont très intéressantes. Bauer regroupe les textes qui utilisent *kephalé* exprimant une relation de subordination. Il cite deux textes extra-bibliques. L'un d'eux est de Zosimus et date de 500 après Jésus-Christ. Mickelsen critique la mention de cet exemple puisqu'il ne provient pas du temps de Paul. P.B. Payne rajoute qu'il "est presque certain que ce passage n'implique pas une position d'autorité de qui que ce soit sur qui que ce soit".²⁵ Mark Edwards de l'université de Stanford aurait dit que *ho theia kephalé* est dans le document de Zosimus une salutation impliquant de la dignité et non de l'autorité. Le Démosthène dont il est question dans ce document est probablement le grand orateur d'Athènes (384-322 avant Jésus-Christ) qui ne pouvait pas avoir une position d'autorité sur Zosimus, puisque Démosthène était à ce moment-là déjà mort depuis plus de 800 ans." L'autre texte cité par Bauer est d'Artemidore, et date du deuxième siècle. *Kephalé* y est le symbole du père. Mickelsen²⁶ a relu ce texte et le

²³ Payne a examiné la traduction anglaise de "*Kephalé*", Theological Dictionary of the New Testament, Grand Rapids, 1964-76. Nous n'avons pas vérifié si le nombre est exact. Il est vrai qu'aucune mention n'est faite par Schlier du sens d'autorité, bien qu'il dise que "est appelé *kephalé* ce qui est "déterminant" (*das Bestimmende*), "*Kephalé*", TWNT, 1938, (p 673,24ss).

²⁴ Wörterbuch, 1958. Les remarques s'appliquent aussi à l'article "*Kephalé*" dans la 6^e édition de 1988, entièrement retravaillée. Cet article est resté inchangé.

²⁵ "Response", Women, Authority, 1986, (p 120).

²⁶ Bien qu'il y ait deux auteurs (Berkeley et Alvira Mickelsen), nous utiliserons dorénavant le patronyme seul, sans mention des prénoms.

commente ainsi: "Ce qu'Artemidore disait était: "Lui (le père) était la cause (*aitos* [sic] i.e. *aitios*) de la vie et de la lumière pour le rêveur (le fils) tout comme la tête (*kephalè*) est la cause de la vie et de la lumière de tout le corps." Il dit aussi: "La tête est à comparer aux parents parce que la tête est la cause (la source) de la vie."²⁷ "La référence de Bauer pourrait être un exemple où un lexicographe a introduit sa propre vision culturelle (c'est-à-dire que les pères ont un "rang supérieur") dans un texte" (p 100).

P.B. Payne examine aussi le troisième texte classique auquel Bauer fait référence, Ps.-Aristote, *De Mundo* 6.4.²⁸ Mais, dit-il, ce texte n'est pas très utile parce qu'il ne contient pas le mot *kephalè*.

Mickelsen analyse les références de Bauer tirées de la Septante. Les deux passages indiqués se trouvent dans Juges 11.11 et dans 2 Samuel 22.44. Dans le premier passage *rosh* (qui est traduit par *kephalè*) est suivi de *qatzyn*²⁹ qui a la signification de "chef" ou de "commandant". Dans ce passage il est dit de Jephthé que "le peuple le plaça au-dessus de lui comme chef et comme commandant". Il n'est donc nullement nécessaire de donner à *kephalè* le sens de "chef" ou de "supérieur".³⁰ Il est tout aussi possible de le traduire par "prééminent" ou par "couronne" (venant du sens fondamental "d'extrémité") (p 100s). Dans 2 Samuel 22.44 Israël dit: "Tu me gardes à la tête des nations". De nouveau le sens de "prééminence" ou

²⁷ Nous reparlerons de ce texte plus loin. Notons déjà que la tête représente le père non pas parce que "la tête est ce qui dirige le corps" (la tête n'exerce pas d'autorité), mais parce que "la tête est la source de la vie du corps".

²⁸ Bauer mentionne cette référence puisqu'elle illustre d'après lui la distance grandissante entre Dieu (et les hommes) et les conséquences respectives. Bauer considère que *De Mundo* n'a pas été écrit par Aristote.

²⁹ Traduit dans le codex A de la Septante par *hègeomai*, et dans le codex B par *archègos*.

³⁰ *Kephalè* pourrait, théoriquement parlant, être ici un terme synonyme de *hègeomai* ou d'*archègos*. Nous verrons un peu plus loin pourquoi Bilezikian, bien qu'il partage la conclusion finale de Mickelsen, ne dit pas que *kephalè* "pourrait avoir le sens de prééminent ou de couronne", mais qu'il lui attribue ici le sens "d'autorité".

de "couronne" est ici à sa place (p 101).³¹

Mickelsen jette encore un coup d'oeil aux cinq références du Nouveau Testament mentionnées par Bauer, et se demande si celui-ci a raison de dire que dans ces passages Paul utilise *kephalè* dans le sens de "rang supérieur" ou "d'autorité sur", bien que ce mot n'ait ce sens nulle part ailleurs.

C'est ici que commence le travail de recherche de Mickelsen. Il dit que si le sens "d'autorité" a été attribué à *kephalè*, c'est parce qu'il a été généralement admis que c'est là le sens de ce mot dans la Septante. En fait il n'en serait rien (p 101).

4.2.3. La Septante et la traduction de *rosh*:

Mickelsen fait un décompte. *Rosh* apparaît environ 600 fois dans l'Ancien Testament, et la forme araméenne *resh* 14 fois. La plupart du temps *rosh* et *resh* parlent de la tête physique d'une personne ou d'un animal, tout comme le fait souvent le Nouveau Testament avec *kephalè*. Ainsi *rosh* est traduit 239 fois par *kephalè*. Mais *rosh* peut aussi avoir un sens figuré.

³¹ Dans ces deux passages Mickelsen va trop loin dans son effort pour éviter le sens "d'autorité". Le verset lui-même indique que celui qui est "*kephalè* des nations" a à son service un peuple jusque-là inconnu. *Rosh* a ici le sens de "chef". *Kephalè* donc aussi. Mais, comme l'indique Bilezikian, c'est parce qu'il est question d'une nation asservie que les traducteurs ont pu utiliser *kephalè*. *Kephalè* prend le sens "d'autorité" par la présence de cette phrase supplémentaire parlant de nation asservie. Beyond Sex Roles, 1989, (p 239). Il nous faut encore ajouter une autre raison pour laquelle nous ne suivons pas Mickelsen dans sa traduction de *kephalè* par "prééminent" ou par "couronne" venant du sens fondamental "d'extrémité". "Extrémité" et "source" ne sont pas synonymes, comme l'ont souligné avec raison Cotterell et Turner, Linguistics, 1989, (p 142s). Les deux extrémités d'une rivière peuvent ainsi être appelés *kephalè* (cf. Schlier, "*Kephalè*", TWNT, 1938, qui donne aussi des exemples (p 673,10s)). L'explication de Mickelsen conduit donc dans une impasse. Nous retenons l'explication de Bilezikian.

31. Lorsque *kephalè* et *rosh* véhiculent le sens d'autorité:

Dans le sens figuré "d'être le chef de quelque chose", *rosh* est utilisé environ 180 fois:³² l'homme principal, la ville principale, la nation principale, le prêtre principal. Il s'agit là de personnes ou de choses qui sont en position d'autorité. Il faut veiller à ce que les exégètes ne se réfèrent qu'aux seuls passages où *kephalè* possède clairement le sens d'autorité. M. Barth, par exemple, dit que "dans l'Ancien Testament hébreu et grec ainsi que dans d'autres documents sémitiques, "tête" désigne un chef de tribu, un chef politique ou militaire".³³ Mais nous devons nous poser une autre question: est-ce que le fait d'appeler un commandant "tête" exprime que ce commandant a de l'autorité? Est-ce que ce commandant, qui a de l'autorité parce qu'il est commandant, est appelé "tête" tout simplement pour souligner qu'il est "en haut", à une place d'honneur, sans que "tête" ne parle d'autorité? A la fin de la phrase citée par M. Barth, celui-ci renvoie le lecteur à une note (p 184, note 183). Parmi les références qu'il y donne, il y a 1 Rois 21.12 où Naboth est assis "au premier rang de l'assemblée", à la "tête". Mais nous notons que Naboth, bien qu'à la tête, ne possède aucune autorité. Un autre exemple de cette erreur, qui est d'attribuer automatiquement à *kephalè* le sens d'autorité, se présente lorsqu'un roi ou une personne ayant une position d'autorité est appelé *kephalè*. Par exemple dans Job 29.25, cité par M. Barth dans la même note, Job se compare à celui qui "siégeait en chef, campé, tel un roi, parmi ses troupes" et qui console les affligés. Dans le contexte, Job ne parle absolument pas de son autorité perdue, mais de ce que personne ne veut plus ni de ses conseils, ni de ses consolations. C'est ainsi que Koehler et Baumgartner l'ont compris.³⁴ Ils mentionnent cette référence (p 865), et au lieu de

³² P.B. Payne a examiné le travail de Mickelsen et dit être arrivé de manière indépendante au même chiffre, "Response", Women, Authority, 1986, (p 122). Le travail de Payne et de Mickelsen est minutieux. Mais les travaux de ces auteurs sont difficiles à vérifier. Ce n'est pas un reproche que nous leur faisons. Car il aurait été impossible d'imprimer dans leur article la liste totale des 600 emplois de *rosh*, ou celle des 239 références où *rosh* est traduit par *kephalè*.

³³ Ephesians, 1935, (p 183s).

³⁴ Lexicon in Veteris Testamenti Libros, 1958.

traduire par "siéger en chef" comme le fait la TOB, ils rendent cette partie du verset par "être assis en haut, à la première place".

La langue hébraïque peut donc utiliser l'image de la tête pour exprimer la notion d'autorité. Mais rappelons qu'il en est autrement du grec classique. Aucun exemple n'a pu être trouvé par Liddell et Scott, ni par d'autres auteurs de dictionnaires grecs, ou *kephalè* a le sens d'autorité.

32. Comment la Septante rend-elle le sens de *rosh*-autorité ?

Si, comme traditionnellement admis, *kephalè* a le sens de "chef" et "d'autorité", la grande partie des 180 références où *rosh* signifie "chef" et "autorité" serait traduite par *kephalè*. Or il n'en est rien. Car sur les 180 mentions de *rosh*, seulement 13 sont traduites par *kephalè*.³⁵ Il est donc intéressant de noter que dans les cas où *rosh* signifie autorité, la Septante ne traduit pour ainsi dire jamais par *kephalè*. Les traducteurs semblent avoir tout mis en oeuvre pour ne pas traduire *rosh* par *kephalè*. Pourquoi auraient-ils fait ces efforts si ce n'était parce que *kephalè* ne possédait pas le sens de "chef" ?³⁶

Comment *rosh* est-il traduit ? Voici le décompte de Mickelsen qui ne dit pas, comme nous l'avons vu, que *kephalè* possède le sens de "chef". Sur les 180 références, le mot *archôn* (conducteur, dirigeant, chef) est utilisé 109 fois, c'est-à-dire dans environ 60% des cas. *Archôn* n'est pas

³⁵ Ce chiffre est donné par W. Grudem dont les résultats furent publiés par Knight, G.W. III, The Role Relationship of Men and Women, Moody Press, 1985, et par Grudem dans "Does Kephale Mean Source", TJ, 1985. L'auteur cherche à démontrer que *kephalè* a le sens d'autorité et de chef. Face à ces chiffres il est possible d'apprécier ce qu'en dit H. Wayne House, qui appuie le sens de *kephalè*-autorité. "*Kephale* n'est pas le mot le plus régulièrement employé pour autorité...". "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 146).

³⁶ Des études plus restreintes conduites par R. Scroggs dans le livre des Nombres, puis par Murphy-O'Connor dans Exode, 1 Samuel et Juges indiquaient déjà que *kephalè* n'était que très rarement utilisé pour traduire *rosh* dans le sens d'autorité. R. Scroggs, "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 534, note 8), Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", CBQ, 1980, (p 492).

le seul mot qui traduit *rosh*. Les traducteurs utilisent 13 autres termes grecs.³⁷ Lorsque le mot *kephalè* est utilisé, il peut avoir le sens suivant:

- 8 fois il peut signifier "prééminence" ou "couronne".
- 4 fois il est utilisé dans la métaphore de la tête et de la queue.
- 6 fois les manuscrits varient et tous n'utilisent pas *kephalè*.³⁸

Mickelsen élimine les passages dans lesquels le mot *kephalè* est utilisé dans la métaphore tête/queue ainsi que les passages pour lesquels il existe des variantes textuelles. Il reste alors 8 passages à examiner dans lesquels *kephalè* traduit *rosh*, et où *kephalè* pourrait avoir le sens de chef ou de meneur (leader).³⁹ Dans ces cas la traduction de *rosh* par "prééminence" ou "couronne" aurait aussi communiqué l'idée de chef ou de leader.⁴⁰ La plupart de ces 8 passages se trouvant dans des textes obscurs, les premiers chrétiens auraient dû fréquenter les réunions d'église pendant de nombreuses années avant d'entendre parler de ces passages dans lesquels le mot *kephalè* a un sens différent de celui qui lui est normalement attribué. P.B. Payne dit que l'Ancien Testament en usage à l'époque de Paul était la Septante. Puisqu'elle n'utilise que très rarement *kephalè* lorsqu'il est question de "chef", on ne voit pas bien d'où ces chrétiens auraient pu savoir que Paul voulait, par le moyen d'un mot connu, leur communiquer un sens tout à fait nouveau. Les assemblées grecques auxquelles Paul écrivait ne devaient pas connaître la connotation hébraïque de "chef", ou de "leader" du mot "tête".⁴¹

³⁷ Mickelsen en donne la liste (p 103s). Le nombre d'occurrences est mis entre parenthèses. *Archôn* (109), *archègos* (10), *archè* (9), *hègeomai* (9), *pròtos* (6), *patriarchès* (3), *chiliarchès* (3), *archiphulès* (2), *archipatriôtès* (1), *archô* (1), *meças*, *meçalè*, *meça* (1), *proègeomai* (1), *pròtotokos* (1). Six fois *rosh* n'est pas traduit.

³⁸ Nous présentons le travail de Mickelsen malgré le fait qu'il n'indique pas les références des divers usages de *kephalè*. Un peu plus loin nous examinerons les passages trouvés par Grudem où *kephalè* a le sens "d'autorité".

³⁹ Comme le dit Cervin, cela fait 4,4% des cas, ce qui ne témoigne pas d'un usage fréquent.

"Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 95).

⁴⁰ Pour notre part, nous ne retenons pas les sens de "couronne" ou de "prééminence".

⁴¹ "Response", Women, Authority, 1986, (p 123).

Nous voulons maintenant parler du travail de W. Grudem.⁴² Les travaux de W. Grudem furent aussi publiés par G.W. Knight.⁴³ Cette étude de Grudem exerce depuis sa parution une influence considérable contre l'interprétation de *kephalé* dans le sens de "source". Grudem examine 2336 emplois de *kephalé* dans la littérature grecque. Ces références ont été obtenues à l'université de Californie-Irvine. Trente-six auteurs d'oeuvres classiques majeures, ainsi que quelques autres textes allant du huitième siècle avant Jésus-Christ au quatrième après Jésus-Christ ont été analysés. Cette étude a donné les résultats suivants: quarante-neuf fois *kephalé* est utilisé pour une "personne d'autorité ou de rang supérieur", ou un "dirigeant", une "partie dirigeante". Ces 49 exemples représentent 16,2% de tous les textes utilisant *kephalé* dans une métaphore. C'est un nombre important de cas, surtout si l'on met en face de ce chiffre le fait que dans ces 2336 mentions de *kephalé* étudiées par Grudem il n'y a, d'après lui, pas une seule référence à *kephalé* ayant le sens de "source" ou "d'origine". P. Cotterell et M. Turner, ainsi que H. Blocher s'y réfèrent et en acceptent les conclusions.⁴⁴ Liefeld dit qu'il n'est plus possible, après l'étude de Grudem, de rejeter de la discussion la notion "d'autorité".⁴⁵ Bilezikian, par contre, réfute en détail cette étude de Grudem.⁴⁶ Nous présenterons un peu plus loin quelques extraits de cette étude. G.D. Fee s'y oppose aussi.⁴⁷ Fee dit avec raison que cet article est trompeur dans sa présentation et dans sa conclusion. Le titre l'est tout particulièrement puisque sur les 2336 exemples, seulement un petit nombre est métaphorique, et que ce ne sont que ces exemples-là qui doivent être pris en considération. "La conclusion de Grudem que 49 de ces exemples ont le sens "d'autorité sur" est particulièrement trompeuse, et cela pour plusieurs raisons." Fee note que 12 de ces exemples viennent du Nouveau Testament dont Grudem préjuge le sens en leur attribuant celui

⁴² Grudem, "Does Kephale Mean Source", TJ, 1985.

⁴³ G.W. Knight III, The Role Relationship of Men and Women, Moody Press, 1985.

⁴⁴ P. Cotterell et M. Turner, Linguistics, 1989, (p 141). H. Blocher, "Dérappages en tous genres", Fac Réflexion.

⁴⁵ "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 139).

⁴⁶ Beyond Sex Roles, 1989, (p 215ss et 238). Cervin s'applique aussi à l'examen de l'article de Grudem, "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989.

⁴⁷ 1 Corinthians, 1987, (p 502 note 42).

"d'autorité sur". Puis 18 exemples sont tirés de la Septante, et ne sont en fait que les exceptions qui montrent que nous ne sommes pas en présence du sens ordinaire du grec (nous parlerons de 13 de ces exemples. Les cinq autres sont des citations de la LXX qui ajoutent *kephalé* au texte.). Et pour la plupart des 19 exemples restants il y a des doutes exégétiques sérieux quant au sens métaphorique accordé par Grudem. Fee examine encore quelques textes de Philon et montre que le sens de "source" était connu (note 45). Revenons à l'étude de Bilezikian déjà mentionnée qui examine l'article de Grudem.⁴⁸

Grudem a noté 13 passages où, dans l'Ancien Testament, le mot *rosh*, possédant le sens de "chef" et "d'autorité", a été traduit par *kephalé* dans la Septante. Bilezikian dit que "quatre de ces 13 cas se trouvent dans des textes peu sûrs, comme Grudem l'indique aussi: Juges 10.18, 11.8, 11.9⁴⁹ et 1 Rois 8.1. Puisque d'autres traductions offrent des variantes, cela montre que *kephalé* avait probablement du mal à être admis comme traduction du concept d'autorité."

En Esaïe 9.14-16 nous avons 2 fois la métaphore de la tête et de la queue. "... les chefs sont appelés et "tête" et "queue" dans ce texte. Si "tête" avait le sens d'autorité, alors "queue" l'aurait aussi, ce qui serait absurde."

"Les sept exemples qui restent à examiner se trouvent dans trois passages différents. Le premier est Juges 11.11, l'autre 2 Samuel 22.44 qui est le même verset que Psaume 18.44, et le troisième Esaïe 7.8-9."

Bilezikian montre que si *kephalé* a le sens "d'autorité sur" dans ces trois contextes, ce sens vient principalement des notes explicatives qui se trouvent dans le texte hébreu. Nous avons déjà parlé de Juges 11.11 plus haut (p 75). Dans ce passage le mot "commandant" est associé à "tête", ce qui permet de traduire *rosh* par *kephalé* sans que le sens "d'autorité" ne

⁴⁸ Beyond Sex Roles, 1989, (p 238). Les extraits suivants proviennent des pages 215ss.

⁴⁹ Au sujet de ces trois versets Schlier dit: "Codex B évite en 10.18, 11.8,9 le mot *kephalé* et utilise chaque fois *archôn*." "*Kephalé*", TWNT, 1938, (p 674,40s).

soit perdu.⁵⁰ Dans 2 Samuel 22.44 (et le Psaume 18) *kephalé* peut être utilisé pour traduire "chef" puisque le reste du verset (qui dit qu'une nation est asservie au *kephalé*) communique la notion "d'autorité sur". Reste encore les quatre mentions de *kephalé* dans Esaïe 7.8-9.⁵¹ Les rois dont il est question ici sont des têtes qui pourtant ne pourront pas subsister face à Dieu. Esaïe appelle ces têtes des "bouts de tison fumants" (verset 4).

Bilezikian conclut: "Le fait que *kephalé* avec le sens "d'autorité" est utilisé dans ces quelques passages isolés de la Septante est un hébraïsme qui trouve sa justification dans les explications qui l'accompagnent dans le texte des Massorètes. ... Parce qu'ils sont peu nombreux, ces trois textes prouvent que les traducteurs de la Septante ont fait un effort délibéré afin d'éviter d'utiliser *kephalé* pour *rosh* dans les 170 autres références.⁵² ... Cette résistance de la Septante à l'utilisation de *kephalé* pour "autorité" constitue un argument insurmontable contre l'affirmation qui dit que pour les anciens Grecs *kephalé* signifiait "autorité"." (p 239s)⁵³

Avant de conclure sur cette question du lien entre *rosh* et *kephalé* il nous faut encore examiner un article de J.A. Fitzmyer. Il argumente en faveur du sens d'autorité de *kephalé*, et cela à partir des textes suivants:

⁵⁰ Pour Bilezikian *kephalé* a le sens de "source" et non "d'autorité". L'idée d'autorité est communiquée par le mot "commandant" associé au mot "tête".

⁵¹ Il semble qu'il y ait une différence selon les manuscrits. Cervin dit que le texte de La Septante de Rahlf ne contient que 3 mentions à *kephalé*, "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 97).

⁵² Pour ce qui est des exemples où *kephalé* est utilisé pour traduire le mot *rosh*-autorité, Scroggs dit de façon peu charitable que cette traduction est due à des "traducteurs bornés (*wooden-headed*) et endormis", "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 535, note 8).

⁵³ Scroggs a aussi noté cette réticence de la Septante à traduire *rosh* par *kephalé* lorsque le mot hébreu véhiculait le sens d'autorité (p 535, note 8). E. Lohmeyer Philipper, 1953, en dit seulement: "Il n'est pas sans importance que la LXX met souvent *arché* lorsque les Massorètes ont *rosh*". "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 62, note 1). J. Dupont cite P. Botte: "On a senti ce qu'avait d'insolite en grec le terme *kephalé*, transposition littérale de *rosh*, pour signifier un chef". Dupont, Gnosis, 1949, (p 446).

(1.) Esaïe 7.8s. (2.) Jérémie 31.7; LXX 38.7. (3.) 1 Rois 21.12; LXX 20.12. (4.) 2 Samuel 22.44. (5.) les textes qui utilisent l'image de la tête et de la queue: Deutéronome 28.13, 44; Esaïe 9.13s; Esaïe 19.15.⁵⁴

Nous répondons à Fitzmyer que *rosh* a au moins un autre sens figuratif en plus de ceux qu'il a notés. A côté de celui "d'autorité" ou de "chef" il y a aussi celui de "ce qui est supérieur, le meilleur". Ainsi quelqu'un peut être assis à la tête des invités (1 Sa 9.22), et un baume peut être de première qualité (*rosh b'samim*) sans qu'il soit pour autant question d'autorité.⁵⁵ Nous avons déjà examiné plus haut les points (1.) et (4.). L'exemple (2.) ne nous présente pas Israël comme ayant autorité sur les nations, mais comme une nation qui reçoit plus d'honneur que les autres nations. Il y est question d'une fête, pas d'une victoire qu'Israël aurait remportée. Dans l'exemple (3.) Naboth est assis "au premier rang de l'assemblée", à la "tête". Mais nous notons que Naboth, bien qu'à la tête, ne possède absolument aucune autorité. S'il est dans une position d'honneur, le contexte nous montre qu'il s'agit d'une farce cruelle. Les exemples (5.) ne sont pas plus convaincants. Deutéronome 28.13 et 44 parlent d'honneur. Etre la tête permet de prêter, être la queue oblige à emprunter. En ce qui concerne Esaïe 9.13s, nous notons que le verset 15 dit que les guides du peuple sont égarés. L'ancien et le dignitaire (la tête) sont tout autant égarés que le prophète qui enseigne le mensonge (la queue) (v14). Tête et queue seront retranchées, comme le dit le verset 13. L'expression "la tête et la queue" ne parle absolument pas d'autorité. La TOB dit dans une note qu'il s'agit ici d'une "expression imagée suggérant l'idée de totalité".⁵⁶ Dans ces versets il ne peut pas être question d'autorité, car le prophète, même égaré, manifestait une autorité qui était supérieure à celle d'un ancien ou d'un dignitaire. Esaïe 19.15 reprend les mêmes expressions que 9.13. Il n'y est pas non plus question de l'autorité de qui que ce soit.

⁵⁴ "Another Look", NTS, 1989, (p 507).

⁵⁵ Köhler-Baumgartner, Lexicon, (p 865, point 5.).

⁵⁶ Cf. Es 9.13, note o.

33. *Kephalé* et *arché*:

Notons ici une toute autre interprétation de ce fait qui a été constaté pour la LXX, c'est-à dire que *rosh* est aussi traduit par *arché* ainsi que par *kephalé*. H. Wayne House dit: "Le mot hébreu *rosh*, qui est parfois traduit par *kephalé*, est aussi traduit par des mots qui se réfèrent clairement au sens d'autorité. Un de ces synonymes qui véhiculent l'idée d'autorité est *arché*". L'erreur de Wayne House est flagrante. Il dit que puisque *rosh*, lorsque traduit par *arché*, véhicule le sens d'autorité et que *rosh* est aussi traduit par *kephalé*, il est logique que *kephalé* ait le sens de *arché*.⁵⁷

34. La Septante - conclusion:

Si *kephalé* véhiculait normalement le sens de "chef" ou de "leader", le mot aurait été utilisé tout naturellement dans tous les 180 cas où *rosh* a ce sens. Le fait que *kephalé* est utilisé si rarement indique bien que ce sens ne lui était pas propre. Puisque les traducteurs de la Septante avaient reconnu que *kephalé* ne rendait pas le sens d'autorité ou de rang supérieur, il ne faudrait pas que nous ajoutions ce sens de "chef" au terme grec.

Si Paul utilisait *kephalé* pour parler de celui qui exerce une autorité, il serait le seul à le faire dans tout le Nouveau Testament.⁵⁸ Bien que de nombreux commentateurs disent le contraire⁵⁹, il apparaît clairement que

⁵⁷ "Should a Woman Prophecy", BS, 1988, (p 146s). Il s'agit de la même argumentation qui a été reprochée à Bedale par Cotterell et Turner que nous avons notée plus haut. Bedale avait argumenté pour le sens de *kephalé* - source, en passant par *arché* - source.

⁵⁸ Payne indique que *kephalé* n'est, par exemple, jamais utilisé dans la formule "maître de maison" (Mt 10.25; 13.52; 24.43; Luc 12.39; 13.25; 14.21) P.B. Payne, "Response", Women, Authority, 1986, (p 123 et p 124, note 37).

⁵⁹ Bachmann, 1 Korinther, 1905, (p 356) ou H. Wayne House, "Should a Woman Prophecy", BS, 1988, (p 146s). Nous rappelons que ce n'est pas parce que dans quelques passages *rosh*-autorité a été traduit par *kephalé* qu'il faut en conclure que là est le sens fondamental de *kephalé*.

la Septante n'est en aucun cas à la source du sens "d'autorité" de *kephalé*.⁶⁰ L'apôtre Paul était un Juif parlant le grec. Il connaissait le grec et l'hébreu. On peut supposer que, pour être bien compris, Paul utilisait le grec en laissant aux mots leur sens grec, et qu'il n'a donc pas attribué à *kephalé* le sens de *rosh*.

4.3. Comment *kephalé* est-il traduit dans les textes non bibliques ?

1. Les textes qui utilisent *kephalé* dans le sens de "personne d'autorité ou de rang supérieur" dans les textes non bibliques:

W. Grudem a trouvé quarante neuf exemples où *kephalé* a le sens de "personne d'autorité ou de rang supérieur", de "dirigeant", de "partie dirigeante". Sur ces 49 mentions de *kephalé*, 19 se trouvent dans des textes non bibliques. Bilezikian reprend ces citations⁶¹ et démontre qu'on n'y trouve jamais le sens de "dirigeant" ou de "personne possédant une autorité ou un rang supérieur". Tout au plus peut-on parfois parler de "partie dirigeante".⁶²

⁶⁰ Cotterell et Turner retournent l'argument. Ils affirment que *kephalé* n'a pas le sens de "source" dans la Septante, puisque "dans la Septante *kephalé* n'a jamais été utilisé pour traduire ... la seule occasion où *rosh* signifiait peut-être "source" (Gen. 2.10)". Linguistics, 1989, (p 142). Mais nous verrons maintenant que le sens de "source" est attesté pour d'autres textes, tandis que celui "d'autorité" est difficile à prouver.

⁶¹ Ces textes extra-bibliques sont des auteurs suivants: 2 de Hérodote, 1 de Platon, 1 des Testaments des Douze Patriarches, 7 de Plutarque, 5 de Philon, 1 des Pères apostoliques (Hermas), 1 de l'Anthologie grecque, et 1 de Libanius. Nous n'examinerons que les cinq textes de Philon.

⁶² J. Dupont cite un texte de Plutarque dans lequel il voit le seul exemple grec associant les images du corps et de la tête à une armée et à son chef. Gnosis, 1949, (p 444s). Mais nous disons que Bilezikian donne avec raison, dans ce texte sur Galba, le sens de source à *kephalé*. Bilezikian, Beyond Sex Roles, 1989, (p 228s). Cervin dit de ce texte que puisque Galba était un romain, *kephalé* a peut-être été influencé par le sens latin de "chef". "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 103).

4.3.1. Les textes qui utilisent kephalé dans le sens de "source".

11. Philon:

Chez Philon *kephalé* veut dire "source de la vie".⁶³ Dans Etudes préliminaires (61)⁶⁴ Philon écrit: "Et de tous les membres du clan décrits ici, Esaü est le géniteur (*genarchés*), la tête (*kephalé*) de toute la créature".⁶⁵ Et dans Sur les récompenses et les punitions (20:125) "Celui qui est vertueux, qu'il soit un homme seul ou un groupe de personnes, sera la tête (*kephalé*) de la race humaine et de tous les autres comme les membres d'un corps qui tire sa vie des forces dans la tête (*kephalé*) et en haut".⁶⁶ Payne cite un commentaire d'un certain F.H. Colson. "Le sens

⁶³ Exemples pris chez Payne, "Response", Women, Authority, 1986, (p 124). Les exemples de Philon sont utiles vu les dates de sa vie (v. 13 av. J.-C. - 54 ap. J.-C.). H. Wayne House affirme qu'il n'y a pas d'exemple dans la littérature grecque des deux premiers siècles de notre ère utilisant *kephalé* dans le sens de "source". "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 146 note 20).

⁶⁴ Philo with an English Translation by F.H. Colson, Loeb, Cambridge, Mass., Harvard University, vol. 4, p 489 et vol. 8, p 389, 1939.

⁶⁵ En anglais: "the head of the whole creature". J.A. Fitzmyer présente une traduction légèrement différente: "Philo ... speaks of Esau 'as the head of the living body, the progenitor of all the members mentioned'". Fitzmyer argumente en faveur de *kephalé*-autorité, mais reconnaît ici un exemple où *kephalé* a le sens de "source". "Another Look", NIS, 1989, (p 509). Cotterell et Turner affirment que Esaü n'est pas la "source" de ces personnes, mais le premier et le plus important représentant, Linguistics, 1989, (p 144). Cervin dit que Esaü est le premier (*topmost*), le prééminent, "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 87).

⁶⁶ E. Kähler cherche des exemples où *kephalé* a le sens d'autorité. Au sujet de ce texte de Philon elle dit que nous avons affaire à un sens particulier de *kephalé*. "Cette tête donne des forces vitales et spirituelles, et par conséquent détermine l'être de l'autre ("Dieses Haupt hat lebenspendende und seelegebende Kräfte, bewirkt also das Sein des anderen")". Die Frau, 1960, (p 48). En conclusion de son étude des textes de Philon E. Kähler dit: "Chez Philon il n'est pas question de la domination d'une seule tête sur une seule personne à qui elle communiquerait son être, de l'homme sur l'homme (ou de Dieu sur l'homme)" (p 48).

allégorique semble être que ... le vertueux est la source de vie spirituelle de tous ceux qui ... sont de vrais membres du corps."

Ce dernier texte de Philon est aussi cité par Grudem qui cherche à démontrer que *kephalé* n'a jamais le sens de "source". Aussi traduit-il la phrase de Philon par: "Celui qui est vertueux, qu'il soit un homme seul ou un groupe de gens, sera la tête de la race humaine et tous les autres seront comme les membres d'un corps qui *sont animés par les puissances dans la tête et en haut*" (c'est nous qui avons mis les italiques). Bilezikian indique que cette traduction est orientée puisque l'édition Loeb traduit ce que nous avons mis en italiques par "... tire sa vie des forces dans la tête", et rajoute dans une note que "le juste est la source de vie spirituelle pour tous ceux qui, bien que pas aussi excellents que lui, sont de vrais membres du corps."⁶⁷

Grudem présente encore trois autres citations de Philon que Bilezikian examine à son tour. Nous voulons les mentionner rapidement.

Dans Sur les rêves (2.207) Philon écrit⁶⁸ "Nous interprétons 'tête' de manière allégorique pour signifier la partie dirigeante de l'âme." Bilezikian répond avec raison (p 224) que si Philon avait besoin d'expliquer qu'il utilisait l'image de la tête comme symbolisant l'autorité, c'est que ce sens de *kephalé* était étranger à ses lecteurs.⁶⁹

Pour prouver que *kephalé* veut dire "dirigeant" et "chef", Grudem cite Philon, Moïse (2.30). "Comme la tête est la place dirigeante du corps, ainsi Ptolémée l'était devenu parmi les rois." Cet exemple semble clair. Bilezikian explique le contexte de cette citation tel que le donne Loeb. Ce contexte dit: "Comme la maison des Ptolémée était hautement distinguée en comparaison à d'autres dynasties, ainsi était Philadelphie parmi les Ptolémée. Les réalisations que nous connaissons de ce seul homme dépass-

⁶⁷ Beyond Sex Roles, 1989, (p 225s).

⁶⁸ Notre traduction est faite à partir de l'anglais. Fitzmyer indique comme référence 2.31 n°207. "Another Look", NIS, 1989, (p 509).

⁶⁹ Pour Cervin cette métaphore n'exprime pas le sens d'autorité, "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 99).

sent presque le nombre de tous les autres mis ensemble, et, comme la tête a la place suprême dans le corps vivant, ainsi on peut dire de lui qu'il est à la tête des rois." Ce que Philon exprime n'est donc pas que Philadelphe exerçait une autorité sur les autres rois, mais qu'il était prééminent sur tous les rois de sa dynastie.⁷⁰

Le dernier texte de Philon que Grudem présente dit que "la pensée (l'esprit - *the mind*) est tête et dirigeant des organes (des facultés) de sens en nous" Moïse (2.82). Pour Philon l'esprit structurait les sens. Dans Moïse (2.74) il est dit que Moïse reçut sur le Sinaï des directives "provenant de modèles conçus dans l'esprit". Pour Philon l'esprit est à la foi source des sens et aussi dirigeant des sens. Mais, si dans la citation de Philon tête et dirigeant sont synonymes, il n'est pas dit que ce *kephalé* est une "personne" qui dirige, mais une "partie" qui dirige.

Grudem a fait un tableau dans lequel il a comptabilisé toutes les 2336 références de *kephalé*. La rubrique de ces références que Bilezikian examine est intitulée par Grudem "Personne d'autorité ou de rang supérieur", ou "dirigeant", "partie dirigeante". C'est avec les 49 textes qui figurent sous cette rubrique que Grudem établit que *kephalé* avait en grec le sens "d'autorité". Bilezikian a raison de dire que Grudem n'a pas assez nuancé les catégories de sens (p 220). Les références aux textes parlant d'une personne ayant de l'autorité ou ayant un rang supérieur, ou étant "dirigeant" auraient dû être séparées de celles qui emploient *kephalé* pour parler de la "partie dirigeante" de quelqu'un ou de quelque chose. Par exemple, la "partie dirigeante" d'un animal n'est pas un homme. Donc une personne d'autorité et une partie dirigeante ne sont pas la même chose. S'il est possible de dire que le texte de Philon utilise *kephalé* pour parler de la "partie dirigeante" d'un homme, nous n'avons toujours pas un exemple où *kephalé* est employé symboliquement pour parler d'une personne.

Fitzmyer présente 4 textes de Philon.⁷¹ Nous avons déjà parlé des 2

⁷⁰ De même Cervin, "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 100).

⁷¹ "Another Look", NTS, 1989, (p 509).

premiers.⁷² Dans le troisième exemple, Philon dit: "La nature a conféré à la tête la souveraineté du corps" (De spec. leg. 3.33 n°184). Il n'est pas nécessairement question d'autorité ici. Si l'on pense à la tête comme source de vie, cette tête hors de laquelle pousse le corps, alors cette tête exerce aussi une souveraineté sur le corps.⁷³ Dans le dernier exemple de Philon, il est question d'une "nation qui sera au-dessus de toutes les autres nations, comme une tête est au-dessus du corps, afin d'être visible de partout, non pour sa propre gloire, mais pour le bénéfice de ceux qui la contemplent" (De praem. et poenis 19 n°114). Mais ici non plus, rien n'est dit de l'autorité de cette ville. Il est dit qu'elle sera visible comme une tête au-dessus du corps. Et le bénéfice de cette élévation n'est pas une autorité, mais la gloire. Ce bénéfice ne revient même pas à la ville elle-même, mais à ceux qui la voient. La ville élevée fait bénéficier les autres villes de quelque chose. Elle donne, elle est source de bénéfice. En fait la définition de *kephalé* est: être visible de partout pour le bénéfice des autres.⁷⁴

12. Artemidore Daldianus:

Payne tire un autre exemple de Oneirocritica 1.2 d'Artemidore Daldianus

⁷² Sur les rêves 2.207 et Moïse 2.30.

⁷³ Nous parlerons encore de cette fonction du corps dans le paragraphe intitulé Kephale dans la médecine contemporaine de Paul. Cervin cite le passage avec un contexte large. La tête y est comparée à une citadelle qui est au-dessus de la ville, et à une statue qui se dresse sur un piédestal. Le sens métaphorique serait "au-dessus de" ou "dans une situation distinguée". "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 109).

⁷⁴ Fitzmyer examine encore 1 texte de Josèphe, un du Berger d'Hermas et un dernier d'Athanase. Mais à chaque fois Fitzmyer ne montre pas que le contexte exige comme seul sens figuratif celui d'autorité. D'autres sens sont possibles, comme "ce qui est supérieur, le meilleur", Cf. Köhler-Baumgartner, Lexicon, (p 865, point 5.). Cf. Bilezikian qui examine le texte du Berger d'Hermas et qui montre que "la tête" est ici celui qui pourvoit au bien-être de la famille. Beyond Sex Roles, 1989, (p 230s).

(du 2^e siècle après Jésus-Christ).⁷⁵ "Un autre homme a rêvé qu'il fut décapité. Dans la réalité, le père de cet homme est mort aussi; car comme la tête (*kephalé*) est la source de vie et de lumière du corps entier, il était responsable de la vie et de la lumière de ce rêveur La tête (*kephalé*) indique son propre père" 1.35. La tête (*kephalé*) ressemble aux parents en ce qu'elle est la cause (*aitia*) de sa propre vie." Et dans 3.66 "La tête (*kephalé*) signifie le père du rêveur Lorsqu'un homme pauvre qui a un père riche rêve que sa propre tête lui a été enlevée par un lion et qu'il en meurt par la suite, il est probable que son père va mourir.... Car la tête (*kephalé*) représente le père; et l'enlèvement de la tête (*kephalé*), la mort du père".

Cotterell et Turner font des remarques mettant en cause l'interprétation qui veut que *kephalé* ait le sens de "source". "Simplement parce qu'Artemidore (...) maintient que "la tête est la source et la vie du corps" ne veut pas dire que l'auteur considérait que "source" était un *sens* du mot 'tête'. Nos employeurs sont la source de nos revenus, les livres sont la source de nos connaissances, et la bonne terre bien irriguée est la source de notre nourriture, mais personne ayant toute sa tête ne suggérerait que "source" est un *sens* des mots 'employeurs', 'livre', ou 'terre'".⁷⁶ Cotterell et Turner ont raison de faire cette remarque sur le sens d'un mot. Néanmoins dans le cas présent il faut considérer qu'Artemidore interprète un rêve dans lequel le rêveur perd sa tête physique. C'est cette perte de la tête physique qu'il faut interpréter. Ce qui est intéressant chez Artemidore est qu'il ne dit pas que la tête parle du père parce que "la tête est ce qui dirige le corps", mais qu'elle parle du père parce que "la tête est la source de la vie du corps". Ce n'est donc pas parce qu'il est dit que "la tête est la source" que nous disons que "tête" est un synonyme de "source". Nous sommes d'accord avec Cotterell et Turner. Cet exemple d'Artemidore ne prouve pas que *kephalé* avait le sens

⁷⁵ Payne, "Response", Women, Authority, 1986, (p 124). Artemidore Daldianus, The Interpretation of Dreams = Oneirocritica, traduit pas R.J. White, Park Ridge, N.J., Noyes, pp 16s, 34, 175s, 1975. Artemidorus Daldianus Onirocriticon Libri V, éd. R.A. Pack, Leipzig, Teubner, pp 7, 9, 43, 234, 1963. Nous avons déjà parlé de cet exemple plus haut, lors de l'examen du dictionnaire de Bauer.

⁷⁶ Linguistics, 1989, (p 144).

de "source". Mais il constitue un élément important qui permet de dire que *kephalé* évoquait le sens de "source" plutôt que celui "d'autorité".

13. Les Fragments Orphiques:

Un autre exemple donné par Payne pour l'usage de *kephalé* dans le sens de "source de la vie" se trouve dans les Fragments Orphiques 21a.⁷⁷ "Zeus est la tête, Zeus est le milieu, et par Zeus toutes choses sont rendues complètes".⁷⁸ Payne souligne la structure poétique qui fait que "Zeus est la tête" équilibre et met en scène la phrase "et par Zeus toutes choses sont rendues complètes". Zeus en tant qu'origine⁷⁹ ou source a oeuvré dans le passé pour donner une existence à toutes choses, et dans le futur il conduira toutes choses à la perfection. Payne dit encore: "Ainsi, à moins de traduire *kephalé* par "source",⁸⁰ cet équilibre poétique est perdu".

W. Grudem traduit par "commencement". Voici son texte:

"Zeus était le premier, Zeus était le dernier avec de la foudre blanche, brillante:

Zeus la tête, Zeus le milieu, Zeus de qui toutes choses sont rendues parfaites."

Grudem dit que *kephalé* veut dire commencement et non source, puisque "Zeus la tête" est mis en parallèle avec "Zeus était le premier". Le fait que quelques manuscrits utilisent *arché*, un autre mot pour "commencement",

⁷⁷ "Response", Women, Authority, 1986, (p 125).

⁷⁸ O. Kern, Orphicorum Fragmenta, Berlin, Weidmansche Verlagsbuchhandlung, p 91, 1922, cité par C.K. Barrett, 1 Corinthians, p 248.

⁷⁹ Le mot anglais utilisé par Payne ici est "*fountain-head*". Il contient à la fois la notion de source et de tête, ce qui ne peut pas être rendu en français.

⁸⁰ M. Barth dit aussi que dans les Fragments Orphiques la tête "est l'origine, source de puissance, et distributeur de vie", Ephesians, 1935, (p 185). J. Dupont dit qu'ici *kephalé* a "un sens qui lui est habituel en grec: Zeus est le principe, l'origine de toutes choses, plutôt que le chef, celui qui commande". Gnosis, 1949, (p 443). Cervin dit que "l'idée de source est claire", "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 87).

renforce la position de Grudem.⁸¹

Cotterell et Turner disent au sujet de la présence de *archè* dans certains manuscrits des Fragments Orphiques que: "*archè*, comme *kephalè*, peut certainement avoir le sens de "commencement" (sans celui de "source"), et il peut être argumenté que ce sens cadre le mieux avec le contexte des autres affirmations" (p 143s). Mais à la page précédente Cotterell et Turner venaient d'attribuer à *archèz* le sens de "commencement" ou de "source", (*archèi* ayant le sens de "chef" ou de "dirigeant"). Il nous semble que leur argumentation n'est pas rigoureuse. Mis à part cette contradiction, il est difficile de trouver une utilisation de *archè* ayant le sens de "source". Nous ne l'avons ni trouvé chez Delling, ni chez Bauer.⁸² H. Bietenhard dit que *archè* pourrait avoir le sens de "cause première" (Colossiens 1.18).⁸³ Peut-être Cotterell et Turner avaient-ils retenu le sens de "source" pour *archè* parce que "commencement" et "source" sont des mots dont le sens est proche.

14. Aristote:

Sur le monde,⁸⁴ un traité attribué à Aristote et probablement écrit au premier siècle de notre ère, cite le texte dont nous venons de parler afin de prouver que Zeus est la source de toutes choses.⁸⁵ "Zeus est lui-même la source de tout. C'est pourquoi il est dit à juste titre par les

⁸¹ "Does Kephale Mean Source", TJ, 1985, (p 45).

⁸² Delling, "*Archè*", TWNT, 1933. Bauer, Wörterbuch, 1958.

⁸³ "*Archè*", TNDNT, vol. 1, 1975, (p 166).

⁸⁴ Payne utilise Sur le monde tel qu'il est cité par M.L. West, The Orphic Poems, Oxford, Clarendon, p 89, 1983.

⁸⁵ Puisque Sur le Monde cite les Fragments Orphiques, il serait intéressant de voir quelle est leur date de rédaction. P.I. Malevez dit qu'il n'est pas (encore) possible de démontrer que ce fragment date d'avant Paul, "*L'Eglise, Corps*", Recherches, 1944, (p 79s). Cotterell et Turner disent, par contre, qu'il date du 5^e siècle avant Jésus-Christ, Linguistics, 1989, (p 143). W. Grudem dit que Platon (429-347 av. J.-C.) les cite, "Does Kephale Mean Source", TJ, 1985, (p 45). Schweizer suppose que ce texte existait à l'époque de la rédaction du Nouveau Testament, "*Soma*", TWNT, 1964, (p 1036,11s).

Orphiques ... Zeus est tête, Zeus le centre, de Zeus vient tout ce qui existe." Payne continue en citant Eusèbe, Préparation pour l'évangile (3.9),⁸⁶ un texte du quatrième siècle de notre ère qui reprend ce dicton pour montrer qu'il était admis que Zeus était le créateur. "Les auteurs des hymnes orphiques supposaient que Zeus était la pensée (*the mind*) du monde, et qu'il avait créé toutes choses qu'il contient, et que le monde subsiste en lui. C'est pourquoi ils ont ainsi transmis dans leurs systèmes théologiques leurs opinions à son sujet.

Zeus était le premier, Zeus le dernier, le maître de la foudre,

Zeus tête, Zeus centre, toutes choses sont de Zeus ...

Zeus, seule cause première de tout."

En ce qui concerne les Fragments Orphiques, il nous semble qu'il importe peu que *kephalè* soit traduit par "commencement", "origine" ou par "source", tous ces termes étant très proches dans leur sens. Par contre, il nous semble impossible de traduire *kephalè* par "autorité".

4.4. Résumons:

Avant de continuer notre examen du mot *kephalè*, nous voulons rapidement résumer ce qui semble établi. Dans le grec classique *kephalè* n'a jamais le sens d'autorité. Dans l'Ancien Testament hébreu *rosh* est souvent appliqué à une personne exerçant une autorité. L'examen de la Septante a permis de voir que lorsque *rosh* doit être traduit par un mot grec exprimant lui aussi le fait que cette tête est dans une position d'autorité, le mot *kephalè* n'apparaît pour ainsi dire jamais. Il en a été déduit que les traducteurs de la Septante n'ont pas utilisé *kephalè* parce que ce mot n'exprimait pas le fait que celui qui est *kephalè* est aussi en position d'autorité. Parmi les différents sens figurés possibles, ceux de "source" et "d'origine" ont été retenus, et des textes grecs du premier siècle (Philon) et du deuxième (Artemidore) ont servi à montrer que ce sens de *kephalè* était connu.

⁸⁶ Eusèbe, Preparation for the Gospel, traduit par Edwin Hamilton Gifford, 2 vols., Grand Rapids, Mich., Baker, 1.109, 1981. Voir aussi L. Alderink, Creation and Salvation in Ancient Orphism, Missoula, Montana, Scholars Press, p 28-31, 1981.

4.5. Kephalè dans la médecine contemporaine de Paul:

M. Barth fait une longue étude présentant la pensée médicale telle qu'elle existait avant Paul, et dont Paul était certainement tributaire.⁸⁷ D'après M. Barth, Galien⁸⁸ serait le plus proche de ce que Paul exprime sur le rôle de la tête. Ainsi "le cerveau est l'origine du pouvoir des nerfs."⁸⁹ Galien admet qu'il n'est pas encore clair 1. si le cerveau dépend d'une autre partie (jusque-là inconnue) du corps, autant que les nerfs dépendent du cerveau; ou si 2. le cerveau est l'initiateur, c'est-à-dire la "source" de toutes les autres parties. Dans un premier bilan M. Barth dit: "L'évidence qui nous est offerte par les parallèles médicaux est suffisamment forte pour que nous puissions conclure ainsi: ... Paul pouvait attribuer à la tête plus qu'une fonction représentative ou dominante. Il n'y a qu'une source, un trône et acropole de tous les membres, ... la tête." (p 190) Plus loin M. Barth établit un autre bilan. "Aucun parallèle n'a été trouvé entre ce qui d'un côté est dit dans les ouvrages des scientifiques et de l'autre dans Eph 5.23, 29; 4.15-16 et Col 2.19 au sujet de la capacité de la tête de "sauver", de "nourrir", ou de "pourvoir à la croissance" du corps; Mais une analogie pourrait être importante: une traduction littérale de Eph 4.16 et de Col 2.19 dirait "hors d'elle (la tête) le corps grandit". L'idée étonnante de la "croissance hors de la tête" peut éventuellement être réconciliée avec l'image de Galien de la source, de la terre fertile, du rejeton, du tronc,

⁸⁷ Ephesians, 1935, (p 186-192).

⁸⁸ Galien vivait environ de 131-201 après Jésus-Christ. M. Barth dit que "dans ses écrits, Galien a résumé le progrès accumulé des connaissances auxquelles on était arrivé entre 300 av. J.-C. et 100 ap. J.-C." (p 187, note 206).

⁸⁹ M. Barth ajoute ici dans une note (215) que pour Galien 'pouvoir' est "la faculté abstraite de fonctionner, non pas la capacité de donner des directives".

de l'arbre."⁹⁰ (p 191) Pour M. Barth *kephalé* a, dans la médecine contemporaine de Paul, le sens d'autorité et parfois aussi celui de source.

En conclusion M. Barth dit des rapprochements possibles avec la médecine, que la physiologie telle qu'elle était connue du temps de Paul n'est pas le passe-partout pour la compréhension de tous les mystères de l'image de la tête et du corps. Néanmoins les connaissances médicales de l'époque offrent un arrière-plan aux éléments de la pensée de Paul qui ne peuvent venir ni de l'Ancien Testament, ni du judaïsme (p 191).

4.6. Le sens de *kephalé* chez Paul:

Venons-en maintenant aux textes dans lesquels Paul utilise *kephalé* afin de voir si le sens de "source" ou "d'origine" peut raisonnablement être attribué à *kephalé*.

4.6.1. *Colossiens 1.18:*

- 15 "Il est l'image du Dieu invisible,
Premier-né de toute créature,
16 Car en lui tout a été créé,
Dans les cieux et sur la terre,
Les êtres visibles comme les invisibles,
Trônes et Souverainetés,
Autorités (*archai*) et Pouvoirs.
Tout est créé par lui et pour lui,
17 Et il est, lui, par devant tout;
Tout est maintenu en lui,

⁹⁰ Dans *Ephésiens 4.15s* et *Colossiens 2.19*, il est question du corps qui grandit vers la tête. Schlier dit qu'ici il ne s'agit pas d'un transfert des relations du corps humain naturel sur Christ et son Eglise, mais de l'image tirée du mythe gnostique du sauveur, "*Kephalé*", *TNTT*, 1938, (p 679,19ss). A la lumière de ce que M. Barth dit, il nous semble que ces deux passages de Paul présentent la tête dans un rôle qui était bel et bien celui de la tête physique: celui de contribuer à la vie et à la croissance du corps.

18 Et il est, lui, la tête (*kephalé*) du corps, qui est l'Eglise.
Il est le commencement (*arché*),
Premier-né d'entre les morts,
Afin de tenir en tout, lui, le premier rang."

Mickelsen affirme que nous sommes ici au v 18 en présence de la définition de *kephalé*.⁹¹ *Kephalé* est le commencement, c'est-à-dire le premier-né d'entre les morts. *Kephalé* a le sens de source, de commencement, d'origine. Payne souligne que tout le paragraphe met l'accent sur le fait que Christ est la source, l'origine.⁹² "Car en lui tout a été créé ... Tout est créé par lui et pour lui ... Tout est maintenu en lui ... Et il est, lui, la tête du corps ... Il est le commencement." Notons que le *kephalé* du verset 18 ne se réfère qu'à l'Eglise et pas à toute la création. Néanmoins il est vrai que les versets 15-17 nous dépeignent un Christ à la source ou à l'origine de toute créature et de toute création. Payne souligne encore que ce passage est précédé et suivi d'affirmations sur l'oeuvre de Christ par laquelle il a donné la vie à l'Eglise: la rédemption et le pardon des péchés (v 13) et la réconciliation (v 20).

Cette interprétation semble supposer qu'il n'y a pas d'interruption dans ce poème. Il est supposé que le verset 18 est étroitement lié à ce qui précède. H. Bietenhard dit que si tel était le cas, alors *arché* aurait le sens de "cause première" ce qui est proche de *kephalé* avec le sens de "source".⁹³ Par contre, si la pensée est interrompue par le point à la fin de la phrase du verset 18a, alors *arché* serait lié à "premier-né", et aurait le sens de préexistence (Jean 1.1) (p 166).

E. Schweizer divise le poème en deux strophes commençant respectivement aux versets 15 et 18b.⁹⁴ Les premières phrases de chaque strophe sont parallèles. Nous résumerons ainsi la pensée de Schweizer: la phrase "premier-né de toute créature" trouve son pendant dans "premier-né d'entre les morts", tout comme "il est l'image du Dieu invisible" correspond à "il

⁹¹ Mickelsen, "What Does Kephale Mean", *Women, Authority*, 1986, (p 108).

⁹² "Response", *Women, Authority*, 1986, (p 129).

⁹³ "Arché", *TNDNTT*, vol. 1, 165-169, 1975.

⁹⁴ *Kolosser*, 1976.

est le commencement". Pour Schweizer "image" et "commencement" sont chez Philon des attributs de la sagesse et peuvent être utilisés côte à côte (p 51). *Arché* est la présence agissante de Dieu. En ce qui concerne la résurrection, Christ est "le commencement, le premier-né d'entre les morts". C'est cette première résurrection qui est la cause première et qui met tout en route. Toutes les autres résurrections en découleront. Christ est le "premier-né de toute créature" puisque tout a été créé par lui et pour lui. Il est le "premier-né d'entre les morts" parce que par lui et pour lui la nouvelle création va se réaliser.

Pour Schweizer il n'y a pas de doute que ce poème de Colossiens 1 contient des éléments de la notion grecque selon laquelle l'univers est le corps de Dieu (p 53).⁹⁵ Mais l'épître aux Colossiens présente des différences d'avec la pensée grecque.⁹⁶ Ainsi Christ est le *kephalé* de l'univers. Mais son corps n'est pas le *kosmos*, son corps est l'Eglise (p 125).⁹⁷ Si les lecteurs de cette épître connaissaient la pensée païenne, ils comprendraient le mot *kephalé* dans le sens "d'origine", de "source", sens qui lui

⁹⁵ Schweizer parle des Fragments Orphiques et de Philon (p 53).

⁹⁶ Cf. H. Schlier sur les ressemblances et les dissemblances entre les Fragments Orphiques et Ephésiens / Colossiens. Il renvoie aux études de Reizenstein qui a analysé ces fragments ainsi que d'autres textes grecs et les textes irano-indiens sur l'*anthrôpos* universel. Epheserbrief, 1966, (p 45ss). M. Barth, après avoir noté les différences entre les Fragments Orphiques et Paul, conclut qu'il est peu probable que Paul avait l'intention d'utiliser les notions panthéistes et ésotériques des Grecs en utilisant l'image de la tête, ou d'y faire appel, Ephesians, 1935, (p 186). Si nous parlons des Fragments Orphiques ce n'est pas pour essayer de montrer l'origine de l'image de la tête que Paul emploie. Nous voulons uniquement montrer que *kephalé* avait un sens métaphorique de "source" et non d'autorité.

⁹⁷ Comme le remarque encore P.I. Malevez, "L'Eglise, Corps", Recherches, 1944, (p 90). Nous sommes d'accord avec Benoît qui dit que "les Puissances célestes ne font pas partie du Corps de Christ" bien que "soumises au Christ comme à leur Tête (Col 2.10)". "Corps", RB, 1956, (p 30). Par contre, nous différons de Benoît puisque nous donnons au mot "tête" le sens de "source de vie" et "d'origine", tandis que celui-ci, bien qu'ambivalent, dit qu'ici "tête" veut dire chef, souverain (p 26).

est donné dans les poèmes orphiques.⁹⁸

Si certains exégètes disent que *kephalè* a le sens de "source" et "d'origine", d'autres comprennent *kephalè* comme traduisant ici le sens "d'autorité".⁹⁹

4.6.2. Colossiens 2.9s:

"(v 9) Car en lui (Christ) habite toute la plénitude de la divinité, corporellement, (v 10) et vous vous trouvez pleinement comblés en celui qui est le chef de toute Autorité et de tout Pouvoir."

Le contexte immédiat ne nous permet pas de dire si *kephalè* a le sens de source, d'origine ou alors celui d'autorité.¹⁰⁰ Remarquons tout de même que le sens d'origine ou de source convient parfaitement. Ainsi il est dit aux chrétiens que la raison pour laquelle ils sont pleinement comblés est que Christ est à l'origine de toute autorité et de tout pouvoir.

Benoît ne serait pas d'accord avec cette affirmation. Il dit que "le Christ 'est la Tête de toute Principauté et de toute Puissance'. Il ne l'est certainement pas à titre de principe nourricier, mais à titre de

⁹⁸ Bien que pour Schweizer Colossiens soit influencé par la notion grecque de l'univers comme corps de Dieu, il n'attribue pas à *kephalè* le sens d'origine. Au sujet de Colossiens 1.18 il dit que comme chez Paul (il entend par là comme dans 1 Cor 11.3) *kephalè* "ne parle ni d'union organique, ni d'égalité de substance, mais de la supériorité du Seigneur" (p 62).

⁹⁹ Cf. J.-N. Aletti "Le terme *kephalè* signifie la domination", Colossiens 1, 1981, (p 112). Pour T. Ahrens *kephalè* parle de la position dominante de la tête par rapport au corps, Ökumenische Diskussion, 1969, (p 230). L'auteur n'exclut pas le fait que le sens soit ici affecté par une superposition du sens de *kephalè* de la Septante, c'est-à-dire de celui de meneur, chef de, maître sur (p 231). Nous rappelons ici que ce sens de *kephalè* ne se trouve pas dans la Septante.

¹⁰⁰ Il pourrait être dit qu'en tant que *kephalè* des puissances, Christ est celui qui les domine et leur impose une soumission. En tant que *kephalè* de l'Eglise, Christ est celui qui détermine la croissance de ce corps. Gabathuler donne à *kephalè* le sens de "Zwingherr", "Jesus Haupt", Abhandlungen, 1965, (p 173).

chef, de souverain".¹⁰¹ La raison que Benoît donne est qu'un peu plus loin dans Colossiens, Paul dit des autorités qu'elles ont été dépouillées. Nous ne disputons pas le fait que Christ est souverain et qu'il est vainqueur des autorités. Mais ne faut-il pas tenir compte du sens généralement accepté de *kephalè* qui n'est pas celui d'autorité ? Et pourquoi Christ ne peut-il pas être "principe nourricier" de toute puissance ? Paul ne dit-il pas de Christ: "car en lui tout à été créé" et "tout est maintenu par lui" (Col 1.16s) ?

4.6.3. Colossiens 2.19:

Paul avertit les chrétiens de ne pas se laisser influencer par l'enseignement de gens dont il dit qu' "ils ne tiennent pas à la tête, de qui le corps tout entier, pourvu et bien uni grâce aux articulations et ligaments, tire la croissance que Dieu lui donne."

Ce verset dit clairement que la tête est la source de la vie. *Kephalè* est "la tête de qui (*ex hou*) le corps tout entier ... tire la croissance ...". La vie procède de la tête.¹⁰²

4.6.4. Ephésiens 4.15s:

Dans ce verset nous retrouvons *kephalè* dans un contexte qui ressemble beaucoup à celui de Colossiens 2.19. Nous ne ferons pas de commentaire. "Mais, confessant la vérité dans l'amour, nous grandirons à tous égards vers celui qui est la tête, Christ. (v 16) Et c'est de lui (*ex hou*) que le corps tout entier ... réalise sa propre croissance pour se construire

¹⁰¹ "Corps", *RB*, 1956, (p 26).

¹⁰² Nous répétons la citation de M. Barth que nous avons faite plus haut au sujet de l'influence de la médecine contemporaine sur Paul: "L'idée étonnante de la "croissance hors de la tête" peut éventuellement être réconciliée avec l'image de Galien de la source, de la terre fertile, le rejeton, le tronc, l'arbre", *Ephesians*, 1935, (p 191). S. Bedale dit de Christ qu'il est la source du développement et de la croissance du corps, "Meaning", *JTS*, 1954, (p 212).

lui-même dans l'amour."

4.6.5. Ephésiens 1.20-23:

"Oui, il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné, au sommet de tout, pour tête à l'Eglise" (verset 22). Il nous semble que ce verset utilise deux images différentes. La première parle de pieds. Toutes choses ont été mises sous les pieds du Christ. Et la deuxième parle de tête. Christ a été donné comme tête à l'Eglise, et cela au-dessus de tout. La première image se réfère à ce qui est dit dans les versets précédents. Ainsi Christ est assis au-dessus de toute autorité, il domine, tout est sous ses pieds. Le texte ajoute qu'en plus de cela, lui,¹⁰³ il a été donné à l'Eglise comme tête au-dessus de toutes choses.¹⁰⁴ La métaphore de Christ comme celui qui a tout sous ses pieds parle d'une autre réalité que celle qui dit qu'il est la tête. Cette dernière image guide Paul dans ce qu'il dira par la suite au chapitre 2.¹⁰⁵ Cette tête pourvoit à tous les besoins de l'homme. C'est la tête qui sauve par grâce (2.1-10), qui des Juifs et des païens fait un seul corps, qui donne la paix, qui réconcilie (2.11-17). Christ fait une seule construction qui s'ajuste et s'élève en lui (2.18-22). Nous voyons donc qu'au chapitre 2, Paul ne développe pas l'image de l'autorité de Christ sur l'Eglise. Il y développe la deuxième image, celle de Christ qui est la tête de l'Eglise, sa source, son origine.

¹⁰³ Il nous semble que le pronom *auton* indique qu'à partir d'ici un autre aspect de l'oeuvre de Christ est traité. Le grec "*kai auton edôken kephalên huper panta tê ekklesiâ*" pourrait être traduit par "et lui, il a été donné au-dessus de toutes choses comme tête à l'Eglise".

¹⁰⁴ Ici le Christ n'est pas la tête de toutes choses, mais tête de l'Eglise au-dessus de toutes choses. En ce qui concerne le pouvoir, toutes choses sont sous ses pieds. Et en ce qui concerne la vie, Christ est la tête au-dessus de "toutes choses".

¹⁰⁵ Que le chapitre 2 est lié à ce qui vient d'être dit est indiqué en 2.1 par la conjonction *kai* (et).

4.6.6. Ephésiens 5.23:

"Car le mari est le chef de la femme, tout comme Christ est le chef de l'Eglise, lui le Sauveur de son corps." Payne fait remarquer dans son analyse que le mot *kephalé* est expliqué par la deuxième phrase qui est placée en apposition.¹⁰⁶ "Chef de l'Eglise" et "Sauveur de son corps" sont des structures grammaticales semblables. Ainsi la première et la deuxième phrase expriment que Christ est la source perpétuelle de vie pour l'Eglise. Cette notion du Sauveur qui donne la vie est encore une fois reprise au verset 25. Tout comme Christ est source de vie pour l'Eglise, le mari doit être source de vie pour sa femme. C'est-à-dire que c'est par son sacrifice pour sa femme qu'il prend soin de son épouse. Il est en tout cas évident que ce passage ne parle pas de la domination de la tête. Bilezikian note que dans ce passage, qui présente Christ comme modèle aux maris, Christ est présenté comme serviteur et Sauveur, et non comme Seigneur.¹⁰⁷ Christ est *kephalé* de l'Eglise, c'est-à-dire qu'il est son Sauveur (v 23) et qu'il la nourrit (v 29). "Ainsi le mari chrétien devra se sacrifier pour sa femme à l'exemple du Christ et la servir, car "si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur" (Mat 20.26)."¹⁰⁸

La soumission d'une seule personne à une autre introduit la notion d'autorité. Bilezikian rend attentif au fait que le verset 21 parle de soumission réciproque.¹⁰⁹ La notion de soumission réciproque ou mutuelle exclut celle de l'autorité mutuelle. Ceux qui sont soumis les uns aux autres n'exercent pas une autorité sur l'autre, mais sont au service de l'autre.

¹⁰⁶ "Response", *Women, Authority*, 1986, (p 129s).

¹⁰⁷ *Beyond Sex Roles*, 1985, (p 240).

¹⁰⁸ G. Deluz, *Sagesse de Dieu*, 1959, (p 160).

¹⁰⁹ *Beyond Sex Roles*, 1989, (p 244).

4.6.7. 1 Corinthiens 11.3:

"Le chef de tout homme, c'est le Christ; le chef de la femme, c'est l'homme; le chef du Christ, c'est Dieu." Quel est le sens de *kephalé* dans ce verset ? Se pourrait-il que *kephalé* ait ici aussi le sens de "source", "d'origine" et non "d'autorité" ? J. Weiss dit que *kephalé* ne devrait pas être compris ici dans le sens de Colossiens 1.18 et 2.10, 19, car dans ces passages "l'accent est mis sur le fait que tous les membres de toute l'*ekklésia* dépendent de manière organique et identique de leur "tête" céleste".¹¹⁰

Mickelsen attire notre attention sur le contexte.¹¹¹ Les versets 8, 9 et 12 parlent de l'origine de la femme. La femme a été tirée de l'homme. Ne serait-ce pas là ce qui a déjà été dit au verset 3 ?¹¹² Ne serait-il pas dit que l'homme est la tête, la source, l'origine de la femme ?

Ce verset 3 dirait donc que Christ est à la source de l'existence de l'homme. Il a été son Créateur.¹¹³ Ensuite cet homme a été à l'origine

¹¹⁰ J. Weiss, *1 Korintherbrief*, 1977, (p 269). Weiss serait-il déjà sur la piste de ceux qui diront que *kephalé* veut dire source de vie ? Non. Car il continue: "Il doit y avoir dans le grec *kephalé* une nuance (pour laquelle je [J. Weiss] ne trouve pas d'exemple) que ressent aussi Hofmann lorsqu'il dit que *kephalé* désigne "ce qui est immédiatement au-dessus de l'individu, ce qui dans l'ordre des choses inclut ce qui est sous lui"" (p 269s). En allemand Weiss cite Hofmann ainsi: "*Kephale ... bezeichne "das einem Einzelnen unmittelbar übergeordnete, ihn ordnungsgemäßig unter sich begreifende"*".

¹¹¹ "What Does Kephale Mean", *Women, Authority*, 1986, (p 107s).

¹¹² Murphy-O'Connor rapproche le verset 8 du verset 3 et dit que cela nous oblige à donner à *kephalé* le sens de source", "Sex and Logic", *CBQ*, 1980, (p 492).

¹¹³ Bien que Genèse 2 parle de Dieu comme étant le Créateur, Christ est aussi perçu comme agent de la création (cf. R. Scroggs, "Eschatological Woman", *JAAR*, 1972, (p 300)). Cf. 1 Corinthiens 8.6: "Il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, ..., et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes." Cf. aussi Jean 1.3 et Colossiens 1.16.

de la femme.¹¹⁴ Ceci est certainement un rappel de Genèse 2.21-23 où il est dit que la femme a été formée à partir de la côte de l'homme. La troisième paire parle de l'incarnation du Fils, et indique que le Christ a lui aussi trouvé son origine dans Dieu le Père.

E. Kähler dit que "le verset 3 n'autorise pas une spéculation sur "la détermination de l'être de l'autre"¹¹⁵ Kähler se démarque ainsi de la définition de *kephalé* de Schlier.¹¹⁶ Pour elle Christ n'a pas seulement déterminé l'être de l'homme mâle, mais aussi celui de l'homme femelle. C'est-à-dire que, si Schlier dit que l'homme en tant que *kephalé* détermine l'être de la femme, Kähler réplique avec raison que ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui a déterminé l'être de la femme. Kesich dit que "la création de l'homme comme de la femme appartient pleinement à Dieu".¹¹⁷

Pour ce qui est de la paire Christ-Dieu, Bilezikian dit que "en tant qu'auteur de l'incarnation, Dieu est la source de l'existence terrestre de Christ".¹¹⁸ Il mentionne des passages comme Galates 4.4. "Dieu a envoyé

¹¹⁴ E. Kähler dit que puisqu'un même mot, *kephalé*, est utilisé dans les trois paires, la notion que représente ce mot doit être la même pour chaque paire. *Die Frau*, 1960, (p 52). Mais il faut bien reconnaître que peu importe l'interprétation de *kephalé*, il y a toujours des différences dans la manière de laquelle un membre est *kephalé* de l'autre. Si *kephalé* parle d'autorité, celle de Christ sur l'homme n'est pas la même que celle de l'homme sur la femme. Et si nous disons que *kephalé* veut dire source ou origine, l'homme n'est pas de la même manière source de la femme que Christ est source de l'homme. Car le Créateur a agi selon son plan, tandis que l'homme dormait. Mais que l'homme se voyait être à l'origine de la femme ressort de Genèse 2.23: "Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci, on l'appellera femme car c'est de l'homme qu'elle a été prise". Pour Kähler *kephalé* n'exprime que la notions "d'être avant, le premier". Mais elle n'explique pas en quoi Dieu était avant le Christ (p 52s).

¹¹⁵ *Die Frau*, 1960, (p 52).

¹¹⁶ Schlier, "*Kephalé*", *TWNT*, 1938, (p 678,15-40).

¹¹⁷ "St Paul", *StVTQ*, 1977, (p 138).

¹¹⁸ *Beyond Sex Roles*, 1985, (p 240). Tel le voit aussi Barnett, "Wives", *EQ*, 1989, (p 234). F.F. Bruce ne parle pas de l'incarnation du Christ lorsqu'il dit: "C'est de Dieu le Père que Christ, le Fils, dérive son être éternel (cf. 3.23; 8.6)" (Ces références ne nous semblent pas utiles). *1 & 2 Corinthians*, 1982, (p 103).

son Fils" et Romains 1.3 "... son Fils, issu selon la chair de la lignée de David ...". Voir aussi Jean 5.26: "En effet, comme le Père possède la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils de posséder la vie en lui-même". Ajoutons Jean 8.42 "... c'est lui [le Père] qui m'a envoyé." Murphy-O'Connor ne veut pas lire Paul au travers de lunettes johannesques. Il interprète ce qui est dit de Christ et de Dieu ni comme parlant de la divinité de Christ qui viendrait du Père, ni comme parlant de la conception virgine, mais comme exprimant que celui qui est envoyé l'a été comme Sauveur.¹¹⁹ Murphy-O'Connor n'a pas vu l'interprétation toute simple qui dit qu'il est question de l'incarnation. Pour lui "3b évoque la première création, 3c fait allusion à la nouvelle création". Si tel était le cas, *kephalé* aurait au verset 3 deux sens métaphoriques différents. Cette explication est trop compliquée.

Nous concluons donc que *kephalé* peut avoir chez Paul¹²⁰ le sens de "source" ou "d'origine", et que ce sens de *kephalé* cadre parfois mieux avec le contexte que celui de "chef".

4.7. Les problèmes de la structure d'autorité:

Les exégètes qui voient dans ce verset 3 une structure d'autorité ou une structure de commandement (Dieu exerce une autorité sur le Christ, Christ sur l'homme, et celui-ci sur la femme) doivent faire face à des problèmes qui nous sont épargnés.

Une difficulté vient de ce que Paul semble avoir mélangé les différents

¹¹⁹ "Sex and Logic", *CBO*, 1980, (p 493).

¹²⁰ Nous admettons que Paul est l'auteur des épîtres aux Ephésiens et Colossiens. W.O. Walker, qui dit que Paul n'est pas l'auteur de ces lettres, peut donc affirmer que dans 1 Corinthiens 11.3 *kephalé* n'est pas employé de façon paulinienne, Paul n'employant jamais ce mot dans un sens métaphorique mais uniquement littéral, "Vocabulary", *JSNT*, 1989, (p 80). Nous ne pouvons pas entrer ici dans le débat qui est de savoir si Paul est l'auteur des épîtres incriminées. Par contre, ce qui peut être dit, même par celui qui affirme que ces épîtres sont pseudo-pauliniennes, c'est que le sens de "source" devait être connu à l'époque de la rédaction d'Ephésiens et de Colossiens.

membres de sa chaîne.¹²¹ Pourquoi n'a-t-il pas suivi un ordre croissant ou décroissant en établissant sa liste ? S'il y a ici une structure d'autorité, pourquoi Paul a-t-il présenté les trois paires dans le désordre ? Le verset 3 dit: "le chef de tout homme, c'est le Christ; le chef de la femme, c'est l'homme; le chef du Christ, c'est Dieu". Les paires sont présentées dans l'ordre 2, 3, 1. Il s'agit bien d'une présentation dans le désordre, puisque tous ceux qui voient ici une structure de commandement sont obligés de réarranger le verset. Ceux qui voient ici la mise en place de relations d'autorité n'ont pas encore donné de raison pour ce "désordre".

L'apôtre était bien en mesure de faire une liste décroissante pour un sujet moins important que ne l'aurait été celui des relations hiérarchiques entre Dieu et les hommes. En 12.28, Paul établit un ordre en disant premièrement, deuxièmement et troisièmement. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ici ? Si l'on voit dans ce verset la mise en place ou la description d'une structure d'autorité, alors le fait que cette liste soit donnée dans le désordre est une difficulté impossible à surmonter autrement qu'en réarrangeant le texte. Par contre, si nous admettons que *kephalé* veut dire "source" ou "origine", alors la liste des trois paires est bien donnée dans l'ordre, l'ordre chronologique.¹²²

Pour E. Kähler, *kephalé* communique avant tout l'idée de chronologie. Pour elle "être la tête" a le sens chronologique "d'être en premier" ou "d'être avant". Elle dit: "Que Dieu était le premier et que Christ était avant l'homme, et l'homme avant la femme va sans dire." (italiques de l'auteur).¹²³ Si, d'après nous, Kähler est sur la bonne voie en mettant la notion de tête en rapport avec le temps, son argumentation présente deux faiblesses. Premièrement elle aussi réarrange l'ordre des trois paires de personnes pour commencer avec Dieu et terminer avec la femme. Et deuxièmement elle n'explique pas en quoi Dieu était "avant" Christ. En disant simplement que "Dieu était le premier ..." Kähler passe un peu trop

¹²¹ Nous parlons de "chaîne" parce qu'en anglais on utilise la formule *chain of command*. Nous l'avons traduite par "structure d'autorité".

¹²² Bilezikian présente cette interprétation, *Beyond Sex Roles*, 1985, (p 138s).

¹²³ *Die Frau*, 1960, (p 53).

rapidement sur ce problème.¹²⁴

L'interprétation de la structure d'autorité présente un autre problème. Cette "échelle" laisse entendre qu'il y a une distance grandissante entre Dieu et la femme. C'est ce que dit par exemple Allo. En parlant de la femme, il dit: "Sous le rapport de la puissance et de l'autorité, (elle) ne reflète Dieu que par l'intermédiaire de l'homme; de ce chef, elle ne ressemble pas de si près à son créateur, quoique leurs âmes soient égales". J. Héring dit: "Seul l'homme mâle est créé directement par la divinité. On comprend alors pourquoi la femme est en quelque sorte plus éloignée du Créateur que l'homme".¹²⁵ Mais rien dans la Bible ne permet d'affirmer que la distance qui sépare le Christ de l'homme est comparable à celle qui sépare l'homme de la femme. Nous ne retenons pas l'interprétation de la structure d'autorité pour les mêmes raisons que Liefeld. Il rejette cette interprétation parce que les maillons de cette chaîne ne seraient pas dans le bon ordre, et encore parce que la suite de l'argument ne reprend pas la notion d'autorité.¹²⁶

4.8. Chronologie et ordre de création:

Le terme "ordre de création"¹²⁷ n'exprime pas la même chose que celui d'ordre chronologique. L'ordre de création ne se réfère qu'à l'ordre dans

¹²⁴ La même critique peut être faite à R. Scroggs qui pense que Paul parle de la priorité de Dieu par rapport au Christ, "peu importe le sens dans lequel est compris "priorité"". "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 300, note 50).

¹²⁵ Allo, 1 Corinthiens, 1934, (p 259). Héring, 1 Corinthiens, 1949, (p 91). Aussi Bauer, Wörterbuch, 1958, (col 851), et J. Weiss, 1 Korintherbrief, 1977, (p 270), A. Schweizer, Die Mystik des Apostels Paulus, p 9s, 1954, mentionné par Conzelmann, 1 Korinther, 1969, (p 216, note 31).

¹²⁶ Nous ne sommes pas d'accord avec la troisième raison qui dit que *kephalè* n'a ni le sens "d'autorité", ni de "source", mais de "éminent". "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 137-139).

¹²⁷ En allemand "Schöpfungsordnung". La formule "ordre créationnel" est aussi employée. R. Scroggs emploie la formule "order of creative events", "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 301).

lequel Adam puis Eve ont été créés, la paire Christ-Dieu ne traitant pas de création. Par "ordre de création" certains pensent au fait qu'Adam, créé en premier, possède à cause de cela une longueur d'avance sur Eve et lui est supérieur.¹²⁸ D'autres pensent que ce qui importe, ce n'est pas la chronologie, mais le fait que la femme a été tirée de l'homme. C'est cette dérivation qui lui donnerait un statut inférieur.

4.8.1. Chronologie:

Paul se réfère au deuxième récit de la création, celui de Genèse 2. Car en Genèse 1, l'homme et la femme sont créés ensemble, et c'est ensemble qu'ils reçoivent un mandat. Au premier chapitre il n'est pas question d'un laps de temps entre la création de l'homme mâle et femelle. Par contre, au deuxième chapitre Dieu créé tout d'abord le mâle, et la femelle n'est créée que plus tard.

Mais le fait que la femme a été créée après l'homme ne prouve rien quant à sa position d'infériorité ou de supériorité par rapport à l'homme. Dans l'Ancien Testament rien n'indique que la femme doit être soumise à l'homme parce qu'elle a été créée en second.¹²⁹ Certains ont déjà noté que dans l'ordre chronologique de la création le Créateur progresse au premier chapitre du simple au plus compliqué: corps célestes, plantes, animaux, mammifères et les deux êtres humains.¹³⁰ Et si dans le deuxième chapitre la mention des différentes étapes chronologiques voulait exprimer un ordre de valeur ou un ordre de positions hiérarchiques, alors la femme ne serait pas seulement sous l'homme (2.7). Car directement au-dessus d'elle il y aurait le bétail (2.19), puis les fleuves (2.10) et les plantes (2.9), et

¹²⁸ Parmi les tenants de cette théorie se trouve J. Weiss, *1 Korintherbrief*, 1977, (p 270).

¹²⁹ J. Jeremias dit au sujet de 1 Timothée 2.13 ("C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Eve ensuite.") qu'il y est question de la soumission de la femme. Paul "suit en cela la pensée du Moyen-Orient qui peut aussi être trouvée dans le Nouveau Testament: ce qui est plus vieux a plus de valeur". *Timotheus*, 1981, (p 22). Mais les exemples qu'il donne (Col 1.15; Ep 1.4; Je 1.1.) ne sont pas du tout convaincants. Cf. nos remarques sur 1 Timothée 2.13.

¹³⁰ Cf. Kesich, "St Paul", *StVTQ*, 1977, (p 138).

enfin l'homme. Personne n'admettrait aujourd'hui un tel ordre, fondé pourtant sur la chronologie.

4.8.2. Dérivation:

Notons quelques exemples. Pour Héring l'homme est au-dessus de la femme puisque "la femme n'est qu'une création indirecte de Dieu (ou du Christ); car elle est issue de l'homme.... Seul l'homme mâle est créé directement par la divinité. On comprend alors pourquoi la femme est en quelque sorte plus éloignée du Créateur que l'homme".¹³¹ Nous répondons que l'homme a été créé ni plus ni moins "directement" que ne l'a été la femme. Si la femme est soumise à l'homme parce qu'elle a été dérivée de l'homme, et qu'elle lui devrait ainsi son existence, que faut-il alors déduire du fait que l'homme a été dérivé de la poussière (Genèse 2.7; 3.19) ? Bilezikian aurait-il oublié que l'homme est tiré de la poussière lorsqu'il affirme que celui-ci a une "origine non médiatisée", tandis que la femme est "à partir de l'homme" ?¹³² En ce qui concerne le verset 3 et la création, Schlier préfère l'idée de la dérivation à celle de l'ordre chronologique. Il dit du rapport entre le premier homme et la femme qu'il est question de "la détermination de l'être et non pas de la façon de leur apparition dans l'histoire". "Képhalé signifie celui qui est au-dessus de l'autre dans le sens qu'il fonde l'être de l'autre".¹³³ Bedale parle de chronologie et de dérivation lorsqu'il dit que "l'autorité dans les rapports sociaux provient de la priorité toute relative (causale plutôt que seulement temporelle) dans l'ordre de l'existence".¹³⁴

En conclusion, peu importe que l'on mette l'accent sur la chronologie ou sur la dérivation, nous voulons noter qu'Eve souffre toujours d'une certaine infériorité par rapport à Adam. Cette interprétation fait appel à Genèse 2. Genèse 1, par contre, semble être en opposition avec Genèse

¹³¹ Héring, 1 Corinthiens, 1949, (p 91).

¹³² Beyond Sex Roles, 1985, (p 141).

¹³³ "Képhalé", TWNT, 1938, (p 678,18s et p 678,33s). E. Kähler dit que cette définition de kephalé n'est plus applicable à la paire Christ-Dieu, Die Frau, 1960, (p 52).

¹³⁴ "Meaning", JTS, 1954, (p 215).

2, en présentant l'homme et la femme dans une égalité. Il a été supposé que Genèse 1 et 2 contiennent 2 ordres de création différents, et que Paul ne se référerait en 1 Corinthiens 11 qu'au deuxième. Puisque la femme a été créée après l'homme, Genèse 2 présenterait la femme comme inférieure. La question qui se pose ici est de savoir si la présentation de la femme dans Genèse 2 est vraiment celle d'un être inférieur à l'homme. Pour y répondre nous examinerons deux points. Quelles conclusions tirer de la phrase qui qualifie la femme d'aide, et de celle qui dit que l'homme doit quitter son père et sa mère pour s'attacher à sa femme ?

4.9. La femme, une "aide", (ezer):

L'égalité des sexes du chapitre 1 est-elle mise en question par le terme "aide" de Genèse 2.18,20 ? En donnant des noms aux animaux, l'homme ne trouvait pas l'aide (ezer) qui lui soit accordée. Ce terme "aide" est utilisé 21 fois dans l'Ancien Testament. A. Dumas en dit ceci: "Il est utilisé pour désigner Yahvé dans Exode 18.4; Deutéronome 33.7; Psaume 27.9;¹³⁵ 33.20; 94.17; 115.9,10,11; 146.5."¹³⁶ Aux 9 références de Dumas, ajoutons-en 8 autres qui parlent de Dieu comme aide: Deutéronome 33.26; 33.29; Psaume 20.3; 70.6, 121.1,2; 124.8. Nous arrivons à un total de 17 références, Dumas à 16. Dumas continue: "Dans seize cas, le mot s'applique à un supérieur qui nous "aide". Dans les cinq autres versets, il ne comporte aucun sens hiérarchique." Ces autres références sont Esaïe 30.5 où il est dit que les Egyptiens ne seront d'aucune aide, Ezéchiel 12.14 où ezer est un Qéré et n'est pas traduit. Dans Daniel 11.34 un peu d'aide est promise, mais on ne dit pas de la part de qui elle viendra. Il reste

¹³⁵ D'après Lisowsky cette référence emploie *ezrah*, Konkordanz, (p 1044). Nous n'avons pas tenu compte des 27 références d'*ezrah*, bien qu'il s'agisse d'équivalents à *ezer*, d'après Fabry, TWAT, vol. 6, col. 17, 1989.

¹³⁶ "L'Anthropologie", De l'Ordination, 1964, (p 33).

Genèse 2.18,20.¹³⁷ Ajoutons les remarques de C. Marquet qui, après avoir parlé des 21 références à *ezer*, dit: "Sur les 127 emplois de la racine de ce mot, 3 seulement qualifient des inférieurs. Pour le reste il s'agit d'égaux (d'alliés) ou de supérieurs (Dieu)."¹³⁸ Cette étude de *ezer* pourrait justifier la conclusion que l'homme est inférieur à (plus faible que) la femme, puisque ce terme est utilisé plus de 3 fois sur 4 pour une personne de force et de capacité supérieure à celle de la personne aidée. Hayter dit que cette supposition est illégitime à cause de l'adjonction du terme "semblable" ou "à sa ressemblance".¹³⁹ En examinant les mentions d'*ezer*, M.F. Stitzinger argumente en faveur de l'infériorité de la femme. Lorsque dans l'Ancien Testament *ezer* est appliqué à un être humain, cette aide n'est d'aucun secours. "Le genre d'aide proposé dans Genèse 2 n'est pas une aide divine, mais une aide humaine".¹⁴⁰ Stitzinger laisse au lecteur le soin de continuer le raisonnement, car il n'ose quand même pas dire que Dieu a mis à côté d'Adam une aide dont il a prévu qu'elle ne sera d'aucune utilité. Alors, le mot "*ezer*" parle-t-il de supériorité de l'*ezer* ou de son infériorité par rapport à celui qui est aidé ?

Pour P. Tribble, *ezer* parle de relation et non de positions hiérarchiques dans le cadre de ces relations.¹⁴¹ Puisque l'homme n'avait pas trouvé parmi les animaux une aide qui lui soit accordée, le texte introduit la femme. Dieu est un *ezer* supérieur à l'homme, et chaque animal est un *ezer*

¹³⁷ Il resterait encore Osée 13.9 qui est un passage difficile. Lisowsky dit que des corruptions du texte ont rendu le passage incompréhensible du point de vue grammatical, *Konkordanz*, (p 1043). D'après Fabry ce verset dit qu'il n'y aura personne qui viendra en aide lorsque Yahvé détruira Israël. Yahvé est le seul qui peut ou qui aurait pu aider. *TWAT*, vol. 6, col. 17, 1989.

¹³⁸ Marquet, *Femme et Homme*, 1984, (p 144).

¹³⁹ *The New Eve*, 1987, (p 102).

¹⁴⁰ Stitzinger, "Genesis 1-3", *GTJ*, 1981, (p 31). A.C. Kroeger ne fait pas d'étude de mot, mais voit, entre autre, dans le simple fait de l'utilisation du mot aide une preuve de l'infériorité de la femme. "Stellung", *Concordia*, 1933, (p 86).

¹⁴¹ "Eve", *ANQ*, 1973, (p 252). Stitzinger, par contre, dit qu'il est généralement admis que *ezer* désigne une position, "Genesis 1-3", *GTJ*, 1981, (p 31).

inférieur à l'homme. La femme est une aide égale à l'homme.¹⁴² La position qui dit que par définition un ezer est un(e) aide inférieur(e) ou subordonné(e) à celui qui est aidé nous semble intenable.¹⁴³ A. Greiner voudrait savoir si les faits (1.) que l'homme a été créé avant la femme et (2.) que la femme a été appelée "aide", "n'indiquent pas clairement que le Créateur a eu l'intention d'établir l'homme comme "chef" du couple qu'il a formé ?"¹⁴⁴ Il nous faut répondre à Greiner par "non".

4.10. L'homme quittera:

Genèse 2.24 pourrait aussi indiquer une supériorité de la femme à l'homme: "Aussi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une seule chair". E. Otto dit qu'il y a une inégalité des sexes inhérente au fait que l'homme quitte sa famille pour se joindre à celle de la femme, ou inversement. Otto ne parle pas de Genèse 2.24,

¹⁴² R.D. Freedman examine les deux mots "aide semblable" (*ezer kenegdo*) qu'il traduit par "une puissance égale à lui", "Woman, a Power", *BAR*, 1983, (p 58). Cf. aussi I.W. Foulkes qui dit qu'*ezer* "n'est jamais employé pour désigner quelqu'un d'inférieur, une personne dominée", "Bible", *Mid-Stream*, 1982, (p 340). Idem pour R. et J. Boldrey, *Chauvinist*, 1976, (p 35).

¹⁴³ Behr-Siegel, *Ministère*, 1987, (p 59). Moo surprend lorsqu'il dit qu'en ce qui concerne l'essence, Dieu n'est pas inférieur à l'homme, mais qu'il peut l'être dans la sphère des relations comme c'est le cas lorsqu'il aide et soutient, "1 Timothy 2", *TJ*, 1980, (p 79). Hayter dit, en se référant aux mentions de Dieu comme *ezer*, que "tout comme l'humain a besoin du divin, ainsi le mâle ne peut exister sans la femelle. *The New Eve*, 1987, (p 102).

¹⁴⁴ "La Place", *PL*, 1954, (p 6). C'est ce que dit aussi Packer, "I Believe in Women's Ministry", (p 170), cité par Hayter, *The New Eve*, 1987, (p 101). Packer dit "dans l'idéal l'homme sera toujours celui qui est l'initiateur et le leader, et la femme celle qui aide, encourage et soutient ..." Selon l'idéal de qui ? G.W. Knight affirme avec une facilité déconcertante que "si un être humain a été créé afin d'être l'aide d'un autre, celui qui reçoit une telle aide a une certaine autorité sur cette aide". Il continue par dire que ce n'est pas parce que *ezer* est quelque fois appliqué à Dieu que ce mot ne peut pas avoir une autre nuance lorsqu'il est appliqué aux hommes, *The New Testament Teaching*, 1977, (p 43).

mais plutôt de la situation qui prévalait dans l'Ancien Testament, où la femme était toujours amenée à rejoindre la famille du mari. De cette situation Otto dit: "Celui qui doit toujours quitter sa famille est, de naissance, un sous-privilégié dans sa famille ou dans celle qu'il va rejoindre, car il n'est membre dans sa famille de naissance que pour un temps et est ainsi exclu du droit à l'héritage, tout comme il ne fait finalement pas partie de la nouvelle famille, car il est un nouvel arrivant".¹⁴⁵ Genèse 2.24 placerait en fait l'homme dans cette situation d'inférieur ou de sous-privilégié. Pour M.F. Stitzinger ce n'est pas le cas. Il dit que l'homme démontre sa capacité de chef par le fait que c'est lui qui quitte et qui s'attache. C'est lui qui prend l'initiative.¹⁴⁶ Mais nous répondons qu'en Genèse 2.24 l'homme ne doit nullement prendre l'initiative, mais qu'il est appelé à être obéissant. En parlant de ce passage K. Barth dit que "dans la relation du mariage l'homme devient celui qui cherche, qui désire, qui se sacrifie; celui qui est le plus faible, si vous voulez..."¹⁴⁷ Genèse 1 et 2 contiennent-ils deux ordres de création différents? Nous sommes d'accord avec A. Dumas qui conclut: "Il n'y a donc nullement dans l'Ancien Testament deux ordres de créations, mais bien un seul ordre, identiquement formulé dans les deux récits aux intentions différentes" (p 33).¹⁴⁸

Lorsque nous parlons d'ordre chronologique pour le verset de 1 Corinthiens 11.3, nous ajoutons non seulement Jésus dans la liste des personnes "créées"¹⁴⁹, mais refusons de donner une infériorité quelconque à la

¹⁴⁵ Otto, "Zur Stellung", ZEE, 1982, (p 292).

¹⁴⁶ "Genesis 1-3", GTJ, 1981, (p 32).

¹⁴⁷ Jewett, Man as Male, 1975, (p 73), cite Barth, Kirchliche Dogmatik, III/I.

¹⁴⁸ "L'Anthropologie", De l'Ordination, 1964, (p 33). Feuillet dit qu'on ne peut pas parler d'une opposition entre Genèse 1 et 2, et que dans le deuxième passage la femme serait présentée comme inférieure: "à sa façon le yahviste souligne l'identité foncière de nature: "os de mes os et chair de ma chair", expression biblique de la plus étroite parenté". "Le Signe", NRT, 1973, (p 954). Idem le rapport de la 6^e section de l'Assemblée de Hanovre (luthérienne) qui a voulu confirmer que le chapitre 2 confirme le chapitre 1 "en mettant l'accent sur l'unité fondamentale du couple et, par conséquent, sur l'égalité de l'homme et de la femme". Cité par A. Greiner, "La Place", PL, 1954, (p 5).

¹⁴⁹ Cette "création" étant l'incarnation de Jésus.

femme, infériorité qui proviendrait du fait qu'elle a été créée après ou à partir de l'homme.

4.11. L'interprétation de la parenthèse christologique:

K. Barth donne une explication qui ne parle ni d'ordre chronologique ni d'une échelle.¹⁵⁰ Précisément à cause de l'ordre de ces trois paires, K. Barth souligne qu'il ne peut pas s'agir d'un ordre croissant ou décroissant ou d'une gamme. C. von Kirschbaum, disciple de K. Barth, dit qu'il ne s'agit pas d'une échelle selon laquelle "l'homme aurait un accès direct au Christ tandis que la femme n'aurait qu'un accès au Christ par la médiation du mari". Mais la phrase traitant de l'homme est enfermée entre deux phrases parlant de Christ. Ainsi Christ est supérieur et soumis, maître et serviteur (p 17).

L'argument de cette parenthèse christologique règle le problème de la distance qui séparerait la femme de Christ. Néanmoins elle ne tient pas compte du sens de *kephalè* qui est celui "d'origine" et de "source". *Kephalè* possède encore le sens d'autorité.¹⁵¹ Et bien qu'il soit dit qu'il ne s'agit pas de voir dans ce verset une "échelle" selon laquelle "l'homme aurait un accès direct au Christ tandis que la femme n'aurait qu'un accès au Christ par la médiation du mari", nous avons quand même une échelle puisque von Kirschbaum ajoute immédiatement: "Bien plus il (Paul) veut justement démontrer ainsi la relation indépendante et immédiate de chacun qui est précisément à sa place et à sa position."¹⁵² Ce que von Kirschbaum entend par "place" et "position" et par "relation indépendante" apparaît à la page suivante (p 18). Elle explique la fonction de la tête en disant de l'homme: "il marche devant, mais la femme suit, il appelle,

¹⁵⁰ Kirchliche Dogmatik, III/2 p 374s, cité par Lietzmann, Einführung Paulusbriefe, (p 223, note 193).

¹⁵¹ Von Kirschbaum dit "Etre la tête, c'est occuper une position dominante." Découvertes, 1951, (p 21). Et "L'homme ... est le 'chef' (la tête) et, comme nous l'avons vu, dans le Nouveau Testament cela signifie: celui qui, au sein d'un ordre donné, joue le rôle du supérieur, commande et comme tel *représente* cet ordre" (italiques de l'auteur) (p 63).

¹⁵² Dienst der Frau, 1951, (p 17).

mais la femme répond".

D'autres auteurs parlent aussi de parenthèses. Il est vrai que les deux phrases de cette soi-disant parenthèse parlent de Christ. Mais notons l'ordre dans lequel les personnes sont mentionnées: homme - Christ / femme - homme / Christ - Dieu. Il nous semble que cette parenthèse n'est pas bien fermée, à moins de dire que la parenthèse est formée par la paire de mots qui utilise Christ + un autre mot au début et à la fin. Si Paul avait inversé l'ordre (3,2,1 au lieu de 1,2,3), la parenthèse aurait été plus évidente, puisque "Christ" serait alors à l'extérieur. M.J. Evans dit aussi que Paul a placé fermement la relation homme-femme dans une parenthèse christologique.¹⁵³ Murphy-O'Connor parle de parenthèse mais ne peut pas être mis avec les auteurs que nous venons de mentionner parce qu'il dit que *kephalè* n'a pas le sens d'autorité, mais celui de "source". Murphy-O'Connor dit que "Christ" forme une "parenthèse intérieure". Ainsi la "structure du verset 3 a été voulue par Paul pour indiquer que la vision de la relation homme-femme basée sur la première création a été modifiée dans la nouvelle création inaugurée par Christ".¹⁵⁴ Quelques années plus tôt Murphy-O'Connor écrivait: "La relation homme-femme est basée sur la première création (v 3b) et se trouve être mise entre parenthèses par deux allusions à la nouvelle création, l'une mettant en valeur la source de la puissance de Christ (3c), et l'autre son importance pour les croyants (v3z) [sic]".¹⁵⁵ Tout cela nous semble être une construction non seulement "soignée" comme le voit Murphy-O'Connor,¹⁵⁶ mais bien trop compliquée. Même avec l'explication donnée par Murphy-

¹⁵³ Women in the Bible, 1983, (p 85). E. Käbler est aussi attachée à cette interprétation, Die Frau, 1960, (p 53). M. Bührig se dit convaincue par l'argumentation, "Réflexions", De l'Ordination, 1964, (p 51). A. Dumas dit que Paul "encadre l'argument qu'il veut rendre convaincant, à savoir "l'homme chef de la femme" par deux déclarations, l'une sotériologique, l'autre trinitaire". "L'Anthropologie", De l'Ordination, 1964, (p 37). *Kephalè* exprimerait donc trois choses dans ce verset, soit 1. Sauveur, 2. chef ou 3. relation trinitaire. Cela ferait un jeu de mots bien compliqué, surtout qu'au verset suivant *kephalè* va encore signifier "tête physique".

¹⁵⁴ Murphy-O'Connor, "1 Corinthians Once Again", CBQ, 1988, (p 270).

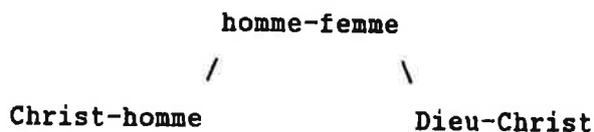
¹⁵⁵ "Sex and Logic", CBQ, 1980, (p 494).

¹⁵⁶ "1 Corinthians Once Again", CBQ, 1988, (p 270).

O'Connor il nous est difficile de comprendre ce que Paul voulait dire au travers de cette parenthèse. L'explication de l'ordre chronologique nous semble être la plus simple.

La trouvaille de la parenthèse christologique ne fait que déplacer légèrement le problème de la distance entre Dieu et la femme. Cette explication dit que l'ordre des trois paires est le bon, et qu'il n'y a pas d'échelle puisque dans ce verset l'être humain est placé dans une parenthèse. Le couple humain est à sa place, et *kephalé* veut dire autorité. Mais si ce verset parle de relations d'autorité, la femme n'est-elle pas malgré tout le dernier maillon d'une chaîne ? Car par rapport à l'homme, elle est en deuxième position. Et de l'homme il est dit qu'il est soumis à Christ. Si *kephalé* signifie quelque chose dans la relation du Christ et de Dieu, cela signifie qu'ils ne sont pas égaux. L'homme et la femme sont les deux les derniers, la femme étant la dernière parmi les derniers. G.W. Knight utilise une autre image que celle de la parenthèse, celle du sandwich. Paul "prend la relation controversée (celle de l'homme et de la femme) en sandwich entre les relations qui ne le sont pas afin de la placer dans un cadre approprié".¹⁵⁷

Notons encore une dernière interprétation qui ressemble à celle de la parenthèse. Pour H. Wayne House Paul parle d'autorité.¹⁵⁸ Ici Paul utiliserait une pratique courante en grec, qui est de faire paraître une deuxième fois un mot clé (ici "homme") dans deux commentaires qui se suivent. Ainsi l'argument se focalise sur la relation homme-femme. Paul utiliserait la structure suivante:



Ainsi le point culminant de l'argumentation serait tenu par les rapports homme-femme, rapports sur lesquels Paul donnerait un enseignement dans ce paragraphe. Mais Wayne House n'indique pas d'autres exemples pour démon-

¹⁵⁷ Knight, The New Testament Teaching, 1977, (p 33).

¹⁵⁸ "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 145 notes 11,12).

trer qu'il s'agit d'une structure paulinienne ou néotestamentaire.

Nous concluons sur ce point. En disant que Dieu est à l'origine de l'incarnation du Christ nous n'avons pas à chercher à expliquer en quoi la distance qui sépare Dieu de Christ n'est pas la même que celle qui sépare le Christ de l'homme, et est aussi différente de celle qui sépare l'homme de la femme.

4.12. Le verset 3 parle-t-il de l'Eglise ?

Murphy-O'Connor dit que le problème de l'interprétation du verset 3 se résout "lorsqu'il est reconnu que "Christ" désigne, comme cela est souvent le cas chez Paul, la communauté des croyants".¹⁵⁹ Allo dit la même chose au sujet de la première paire homme-Christ: "C'est ici comme tête de l'Eglise que le Christ est considéré" (p 256).¹⁶⁰ Cette interprétation permet d'éviter l'erreur théologique qui met une distance trop grande entre Dieu et Christ. Et dans 1 Corinthiens 12.12 "Christ" semble effectivement faire référence à la communauté des croyants. Néanmoins il nous semble que l'argument de Murphy-O'Connor ne peut pas être retenu pour 1 Corinthiens 11.3. L'auteur dit: "Tout comme Dieu a de l'autorité sur la communauté, ainsi la communauté a de l'autorité sur le membre individuel." Puis il parle aussi de chronologie. "Cette autorité est fondée dans les deux cas sur la priorité causale de l'ordre de l'existence." Et maintenant apparaît la faiblesse de sa position lorsqu'il dit: "La communauté doit son existence à Dieu, et le croyant doit son existence *chrétienne* à la communauté" (italique chez l'auteur). Cette faiblesse est double. D'abord il est question dans ce verset de l'homme et de la femme en général, et non seulement d'hommes et de femmes chrétiens. Et ensuite Murphy-O'Connor n'explique pas pourquoi Paul dirait que la femme doit son existence *chrétienne* à l'homme. Ce serait non seulement l'unique fois où Paul dirait cela, mais rien dans la suite du texte ne serait introduit par cette affirmation. Pour finir, signalons que si, dans cet article,

¹⁵⁹ "Non-Pauline Character", JBL, 1976, (p 617). Murphy-O'Connor renvoie à 1 Corinthiens 12.12 et à son livre L'existence Chrétienne selon saint Paul, pp 79-86.

¹⁶⁰ 1 Corinthiens, 1934, (p 256).

Murphy-O'Connor donne à *kephalé* le double sens d'autorité et de priorité causale, il se rattachera ensuite totalement à l'interprétation de *kephalé* dans le sens de source.¹⁶¹

L'interprétation chronologique que nous retenons résout le problème qui est de savoir si *anér* parle de l'homme en général ou du mari, et si la *guné* est une femme ou une épouse.¹⁶² De même il ne nous faut pas chercher à savoir qui est en autorité sur les femmes célibataires ou veuves.

Si nous comprenons le verset 3 comme se référant à un ordre chronologique, beaucoup de problèmes qui viennent de la compréhension hiérarchique disparaissent.

5. Questions difficiles qui se posent à ceux qui voient en *kephalé* l'expression de l'autorité:

Ces questions ne trouvent de réponses claires et faciles que si *kephalé* a le sens de "source".

5.1. D'où Paul tire-t-il cette image de la tête ?

Cette question trouble les exégètes puisqu'ils distinguent chez Paul au moins trois utilisations différentes de l'image de la tête. Dans 1 Corinthiens 11.3 la tête n'est pas associée à un corps. Au chapitre 12 la tête ne tient pas de place particulière dans le corps. Dans Colossiens cette tête est mise en rapport avec un corps qui est l'Eglise ou, pour certains, l'univers.

¹⁶¹ Cf. "Sex and Logic", *CBO*, 1980, (p 492s).

¹⁶² Ces deux termes grecs peuvent être traduits de ces différentes manières. Kuhns dit qu'il doit s'agir de personnes mariées, *Frauen in der Gemeinde*, 1978, (p 63). Car si Paul avait voulu parler de l'homme en général (marié et non marié) il aurait utilisé *anthrôpos*. S'il voulait parler de l'homme marié il n'avait que ce terme ambigu de *anér*. Par contre, Kuhns se trompe lorsqu'il dit que *anthrôpos* n'est jamais utilisé dans le Nouveau Testament pour parler du mari. L'exception à sa règle se trouve en Matthieu 19.10.

Nous disons que Paul utilise l'image de la tête pour souligner la notion d'origine. Puisque cette notion cadre avec l'usage du mot en grec classique et dans la *koinè*, nous n'avons pas à chercher à savoir si Paul a tiré l'image du judaïsme, du gnosticisme, de la religion grecque ancienne, de la théologie irano-indienne ou encore d'une autre source. Voyons quelques auteurs sur ces différentes théories de l'origine de l'image de *kephalè*:

5.1.1. Le judaïsme:

L. Cerfaux dit que la pensée de Paul "se meut dans l'orbe du judaïsme" lorsqu'elle n'est pas totalement indépendante.¹⁶³ Cerfaux arrive à cette conclusion après avoir dit: "A la base du mystère de l'Eglise des épîtres de la captivité, nous placerons donc la Jérusalem céleste du judaïsme et sa personnification de la vierge épouse. A ce thème fondamental sont venus s'amalgamer ceux de la Sagesse et du plérôme, puis celui du corps de Christ." Cette analyse nous semble être difficile à prouver. Ridderbos évalue diverses interprétations dont celle qui attribue un arrière-plan juif aux développements de Paul.¹⁶⁴ Il voit une faiblesse de cette interprétation dans la terminologie utilisée respectivement par Paul et le judaïsme. Pour Paul le corps (*sôma*) parle de "beaucoup", tandis que dans le judaïsme il ne dénote que le corps d'Adam. Et il n'est jamais parlé d'Adam comme de la "tête" (p 386). P.I. Malevez préfère le judaïsme au gnosticisme comme source de la théologie de Paul sur le corps (*sôma*).¹⁶⁵ Mais il lui est difficile d'expliquer pourquoi Paul utilise le terme *sôma* lorsqu'en fait la Septante traduit le plus souvent *basar* (lorsque parlant de la personne) par *sarx*. Malevez parle aussi du sens de *kephalè* dans la Septante pour dire que "*kephalè* reçoit la signification figurée de chef, maître, et non pas seulement maître d'un individu, mais d'un groupement" (p 89). Puis il cite Juges 11.11. Mais s'il dit de Jephté qu'il est à la tête d'un "groupement", il reconnaît que ce groupement n'est pas appelé "corps de son chef" (p 90). En fait l'Ancien Testament ne parle jamais de

¹⁶³ Théologie de l'Eglise, 1965, (p 318s).

¹⁶⁴ Paul, an Outline, 1975, (p 384-386).

¹⁶⁵ "L'Eglise, Corps", Recherches, 1944, (p 84-87).

quelqu'un qui serait la tête d'un corps. W.L. Knox suppose qu'à la base de ce que dit Philon du souverain sacrificateur se trouve une référence cosmique.¹⁶⁶ Ainsi le vêtement du grand prêtre représentait le cosmos (Moïse, 12ss et 117ss). Mais là il n'est pas fait référence au symbolisme de la tête. Un argument qui affaiblit l'idée d'une origine hébraïque du sens d'autorité pour *kephalé* est que lorsque *rosh* parle d'une personne ayant autorité, la notion du corps n'apparaît pas.¹⁶⁷

5.1.2. Le gnosticisme:

H. Schlier parle d'une influence gnostique.¹⁶⁸ Le gnosticisme étant apparu au 2^e siècle, il est bien sûr impossible que Paul l'ait connu sous cette forme. Par contre, Paul aurait pu connaître quelques éléments qui contribueraient plus tard à la formation de la gnose.¹⁶⁹ Pour Meuzelaar la difficulté la plus grande pour accepter une influence du gnosticisme sur Paul est la différence chronologique. Les textes de la gnose sont plus récents que les lettres de Paul.¹⁷⁰ Meuzelaar réfute l'influence gnostique par les arguments suivants (p 9): "Chez Paul les expressions corps et âme ne sont pas aussi fortement opposées l'une à l'autre que dans le dualisme de la gnose, et Paul ne se soucie pas de la libération de la matière, mais d'une libération du péché. Aussi la communion des croyants et de Christ dans un corps inclut une décision personnelle telle que la gnose ne la connaît pas, là où le premier *anthrôpos* (*Urmensch*) unit non seulement les croyants dans son corps, mais où il les porte aussi comme un vêtement." (cf. aussi p 172). L. Cerfaux se dit sceptique au sujet de la thèse qui voit la gnose à la base de l'image du corps telle que Paul la présente.¹⁷¹ W. Goossens la rejette aussi.¹⁷² P.I. Malevez présente les vues de Winkenhäuser, Schlier et Käsemann et accepte les objections de

¹⁶⁶ "Parallels", JTS, 1938, (p 244).

¹⁶⁷ C'est ce qui a été noté par Ernst, Philipper, Kolosser, 1974, (p 169).

¹⁶⁸ Epheserbrief, 1966, (p 48) et "*Kephale*", TWNT, 1938, (p 679s).

¹⁶⁹ Cf. aussi M. Barth, Ephesians, 1935, (p 185).

¹⁷⁰ Meuzelaar, Leib des Messias, 1961, (p 10, note 2).

¹⁷¹ Théologie de l'Eglise, 1965, (p 318).

¹⁷² L'Eglise Corps, 1949, (p 94-98).

Benoît.¹⁷³ On ne serait d'ailleurs même pas certain que le gnosticisme, "du moins, en ce qui concernait sa théologie de rédemption (tête et membres), n'était nullement tributaire du christianisme" (p 80 et 88s). Ridderbos examine le gnosticisme comme source possible, et cite H.M. Schenke qui conclut: "Il est nécessaire de quitter la théorie très intéressante de Schlier et de Käsemann" (Leib und Leib Christi, 1933).¹⁷⁴ L'interprétation qui veut que le gnosticisme ait orienté la pensée de Paul trouverait de moins en moins d'adhérents.¹⁷⁵

5.1.3. La religion grecque ancienne:

L. Cerfaux en dit: "On ne peut nier les coïncidences" entre Paul et les théories cosmiques de l'hellénisme. "Parler d'influence concrète est forcer la note. Rejeter tout contact même indirect, vu la diffusion de ces thèmes dans la philosophie populaire, est peut-être imprudent."¹⁷⁶

5.1.4. La théologie irano-indienne:

H. Schlier renvoie aux études de Reizenstein "Altgriechische Theologie und ihre Quellen", qui a analysé des textes grecs et des textes irano-indiens sur l'*anthrôpos* universel.¹⁷⁷ Par contre, T. Ahrens ne voit pas que ce mythe ait été à l'origine de l'hymne de Colossiens 1.15-20.¹⁷⁸

¹⁷³ "L'Eglise, Corps", Recherches, 1944, (p 77) et (p 81).

¹⁷⁴ Ridderbos, Paul, an Outline, 1975, (p 383s note 73). H.M. Schenke, Der Gott 'Mens' in der Gnosis, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, 1962.

¹⁷⁵ Ridderbos, p 384, note 75.

¹⁷⁶ Théologie de l'Eglise, 1965, (p 314).

¹⁷⁷ Epheserbrief, 1966, (p 45ss).

¹⁷⁸ Ökumenische Diskussion, 1969, (p 222s et 243).

5.1.5. Une autre source:

H. Conzelmann, pour qui *kephalè* a le sens d'autorité, dit que le sens de *kephalè* ne correspond ni au sens de l'Ancien Testament, ni à celui du grec classique, mais qu'il s'est développé en dehors du christianisme, puisqu'au verset 3 il n'est pas question de l'Eglise.¹⁷⁹ La chose aurait pu se faire, car l'expression "corps" de Christ était déjà donnée et se prêtait à la notion du Christ-tête. Nous répondons que le sens de *kephalè* correspond à celui en usage dans le grec classique, puisqu'il peut avoir le sens de "source", et que l'image de l'Eglise qui est le corps de Christ ne se prête pas ici à l'argument de Paul. Car Paul parle du comportement de l'homme et de la femme, et non de l'Eglise face au Christ. Meuzelaar pense que l'image du corps de Christ a été formée de plusieurs composantes, et que l'influence grecque n'en serait qu'une.¹⁸⁰ Mais Meuzelaar ne retrace pas les sources de l'image du corps. P.I. Malevez dit que "Paul aurait formé la notion de l'Eglise, corps du Christ, à partir de son intuition, strictement personnelle et originale, de notre identité (relative) avec le Christ-Jésus" (p 90s), et "l'image de la tête s'était tout naturellement présentée à son esprit".¹⁸¹ W.L. Knox pense que la métaphore "tête du corps" vient de l'usage que Sénèque en fait au sujet de Néron. Sénèque parle non seulement de l'univers comme d'un corps, mais aussi de "Néron qui est la tête de laquelle la santé du corps, de l'Empire, dépend" (De Clem. ii 2.1).¹⁸² Nous retrouvons ici un sens de *kephalè* que nous avons déjà rencontré, la tête source de vie.

¹⁷⁹ 1 Korinther, 1969, (p 215, note 23).

¹⁸⁰ Leib des Messias, 1961, (p 3s).

¹⁸¹ "L'Eglise, Corps", Recherches, 1944, (p 92). J. Dupont critique Malevez qui dit qu'il n'existe aucun exemple associant les deux images de la tête et du corps. Gnosis, 1949, (p 444, note 2). Dupont trouve un exemple chez Plutarque. Mais Bilezikian montre qu'il s'agit aussi dans ce texte de *kephalè* dans le sens de "source", Beyond Sex Roles, 1989, (p 228s).

¹⁸² Knox, "Parallels", JTS, 1938, (p 245s). Cf. J. Dupont qui cite le texte, Gnosis, 1949, (p 444).

5.2. Voyons une autre question difficile:

Voyons une autre question difficile qui se pose à ceux qui voient en *kephalè* l'expression de l'autorité:

2. L'homme est en autorité: une constatation ou un principe théologique ?

Pour nous, l'expression que l'homme est le chef de la femme n'est pas un principe théologique, mais une affirmation sur la genèse de l'être de la femme. La femme a été tirée de l'homme. C'est ainsi que l'homme est *kephalè*, c'est-à-dire source de la femme. Mais pour tous les théologiens qui admettent que *kephalè* communique le sens d'autorité, une autre question importante se pose: l'affirmation que l'homme est le chef (dans le sens d'autorité) de la femme est-elle une simple constatation (c'est-à-dire une description de la relation qui existait à l'époque, et que Paul utilise pour illustrer la relation qui devrait exister entre Christ et l'homme) ? Ou Paul énonce-t-il un principe théologique normatif et valable pour tous les temps et pour toutes les relations homme-femme ? Cette question crée des problèmes pour ainsi dire insolubles.¹⁸³

Que Dieu soit le commandant ou le chef de l'homme est une réalité contre laquelle aucun chrétien (et non chrétien) ne peut s'opposer avec succès. Par contre, cette idée du mari (ou de l'homme en général) qui serait le "commandant" de l'épouse (ou de la femme en général) semble être pour beaucoup une notion dépassée. Si pour les uns cette phrase est descriptive et non normative, pour les autres elle renferme une vérité toujours valable et contre laquelle il est inutile de se rebeller.¹⁸⁴ Mais ceux qui traduisent *kephalè* par "chef" dans le sens de "commandant" ont beaucoup de mal à appliquer cette "vérité" à leurs situations concrètes de

¹⁸³ Cf. en Annexe A l'approche de trois théologiens: M.J. Evans, K. Barth et Murphy-O'Connor.

¹⁸⁴ Comme le dit K. Barth, Auferstehung, 1924, (p 30).

la vie conjugale.¹⁸⁵ Ces difficultés d'interprétation¹⁸⁶ et d'application ne sont pas déterminantes pour donner à *kephalè* une interprétation et un sens qui nous arrange mieux. Ce n'est pas à cause de ces difficultés que nous disons que *kephalè* a le sens de "source". Mais ces difficultés sont autant de signes nous disant que la solution de ces problèmes pourrait être trouvée dans le sens de "source" et "origine" du mot *kephalè*.

5.3. Posons quelques autres questions difficiles:

3. Dans quel sens précis Christ exercerait-il sur l'homme une autorité différente de celle qu'il exerce sur la femme ? Christ serait-il la tête des mâles et non des femelles ?
4. Les trois paires: Christ-homme, homme-femme, et Dieu-Christ, sont-elles à lire en série ou en parallèle ? C'est-à-dire, s'agit-il d'une hiérarchie entre ces quatre personnes, ou s'agit-il de trois paires de relations analogues ?
5. Christ est-il le chef de tous les hommes ou seulement des hommes chrétiens ?

Pour P. Tischleder, Barrett et Héring ces hommes sont tous les hommes,

¹⁸⁵ C'est-à-dire, il est vraiment difficile de définir ce qu'est le rôle de la femme soumise à l'homme lorsque les deux se trouvent dans une société qui voit la femme comme l'égal de l'homme. Quelques-uns diront que cela n'est pas leur problème, puisque le chrétien n'est pas sensé imiter le monde, ou se laisser influencer par le monde. Néanmoins nous devons dire qu'il n'est pas rare que, dans des couples qui affirment vivre selon la devise "l'homme est le chef", la femme exerce une souveraineté particulière dans bien des domaines. Et la boutade qui dit que "l'homme est le chef, et la femme le cou qui fait tourner la tête" est bien vraie. Parfois un mari qui dira être un "commandant" au foyer ne cherchera même pas à outre passer un "non" venant de celle dont il dit être le chef par vocation divine.

¹⁸⁶ Ici nous ne parlons pas encore de toutes les difficultés mentionnées par les exégètes qui disent que dans les versets 2 à 16 Paul possède une argumentation difficile, opaque (R. Scroggs, "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 534)), ou incompréhensible.

chrétiens et non chrétiens.¹⁸⁷ H. Wayne House se contredit dans la même phrase lorsqu'il dit de l'expression "tout homme" qu'elle "'n'a pas de limites; elle inclut tous les hommes (probablement les croyants sont en vue)".¹⁸⁸

6. Quel homme est le chef de quelle femme ? C'est-à-dire, s'agit-il ici d'une relation conjugale mari-femme ou de la relation qui existe entre tout homme et toute femme ?

Les différentes explications des exégètes montrent que la réponse à cette question n'est pas facile. Murphy-O'Connor applique la formule *pás anér* à tous les croyants.¹⁸⁹ Pour ce faire il donne d'abord à *anér* le sens "d'être humain". Ensuite, puisque les incroyants sont "morts" à l'action divine, tandis que les actions de Dieu sont "vie", la relation dont il est question ici (Christ, la source de vie) ne peut s'appliquer en fait qu'aux êtres humains chrétiens. Héring dit: "Comme *anér* a l'article, il doit s'agir avant tout non pas d'une relation abstraite entre l'homme et la femme, mais de la soumission de la femme à son mari".¹⁹⁰ H. Wayne House présente les raisons en faveur des deux interprétations: il serait question de conjoints ou de personnes non mariées. Sa position est un mélange des deux.¹⁹¹

Paul parle-t-il du couple ou des relations homme-femme en général ? Il nous semble qu'il est sans intérêt pour notre étude de présenter les différents arguments qui ont été apportés par les commentateurs en réponse à cette question. Si nous avons posé ces questions, c'est pour souligner les difficultés que rencontre toute personne qui voit en *kephalè* l'expression d'une relation d'autorité.

¹⁸⁷ Tischleder développe sa position de façon bien détaillée, Wesen und Stellung, 1923, (p 143-145). Barrett, 1 Corinthians, 1968, (p 249). Héring, 1 Corinthiens, 1949, (p 91).

¹⁸⁸ "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 145).

¹⁸⁹ "Sex and Logic", CBO, 1980, (p 494).

¹⁹⁰ 1 Corinthiens, 1949, (p 91).

¹⁹¹ "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 152 note 42). De même S.T. Foh, Women and the Word, 1979, (p 102s).

6. En quoi Christ est-il source de "tout homme" ?

La traduction de *kephalé* par "source" crée un problème auquel il faut encore répondre avant de conclure. Comment faut-il comprendre cette phrase qui fait de Christ la source de tout homme ? Puisque, selon notre interprétation, ce verset 3 fait référence à la création d'Adam, pourquoi Paul dirait-il que Christ est le créateur de tout homme ? Si *kephalé* exprimait la notion d'autorité, ne serait-ce pas plus simple de dire que Christ est en autorité sur tous les hommes, chrétiens ou non ?

Adam est pour Paul un personnage qui est le représentant de toute l'humanité. A cause d'un homme la mort a atteint tous les êtres humains. "Tous meurent en Adam", dit Paul en 1 Corinthiens 15.22. Les conséquences d'un seul acte d'Adam sont portées par tous les hommes, c'est-à-dire par tous les humains. Ce qui s'est passé avec Adam est valable pour tous. Si donc un homme masculin a été créé par Dieu, alors tous les hommes l'ont été en lui. Et si une femme a été tirée de cet homme, alors toutes les femmes l'ont été. C'est pourquoi la femme est la gloire de l'homme (11.7s). Si Paul dit de Christ qu'il est la source de "tout homme", cela n'a rien d'étonnant. Car la création d'Adam est représentative de la création de tous les hommes.

Cette vérité ne comporte pas pour Paul de notion d'autorité. Et ce n'est pas parce que Christ est la source de "tout homme" que tous les hommes ont une longueur d'avance sur les femmes. Car, en fait, quelle est la source biologique de tout homme qui vit aujourd'hui ? Tout homme est né d'une femme. Paul le dit en 11.12 afin d'équilibrer cette autre vérité qui est que la femme a été tirée de l'homme. Paul parle d'origines différentes pour l'homme et pour la femme. Nous verrons que, sur la base de cette différence, Paul exige un comportement différent. Mais cette origine différente n'est pas un fondement de l'autorité du premier sur le deuxième. Le verset 12 le souligne. Et, comme nous le verrons, il n'est pas le seul à le faire.

6.1. Pourquoi parler de l'incarnation de Jésus ?

Nous voulons encore émettre brièvement quelques suppositions quant à la raison pour laquelle Paul parle de la notion de *kephalè* dans l'ordre dans lequel il le fait.

Nous avons dit que Paul suit un ordre chronologique. D'abord il est question de la création de l'homme, puis de celle de la femme, puis de l'incarnation de Jésus-Christ. Mais pour quelle raison Paul parle-t-il de cette incarnation ? Dans tout ce paragraphe Paul ne parle de Christ que dans ce verset. Pourquoi ?

A notre avis tout ce paragraphe (vs 3-16) oscille entre les deux notions que nous voulons exprimer de façon peu élégante par: "la femme est différente de l'homme et lui est égale". Le verset 3 exprime aussi ces deux pensées. La femme est différente de l'homme puisqu'elle a été créée après l'homme.¹⁹² Le fait qu'elle ait été créée après l'homme signifie-t-il qu'elle est inférieure à l'homme ? C'est ici qu'il devient nécessaire de parler du Christ. Celui qui est Fils de Dieu a été "créé" encore plus tard, c'est-à-dire son incarnation était postérieure à la création de la femme. L'ancienneté n'est donc en aucun cas source d'une autorité sur celui qui vient plus tard. S'il est vrai que l'homme et la femme ont été créés à des moments différents de l'histoire, Paul ne le mentionne que pour souligner que les deux sont différents, et non pas pour parler d'une hiérarchie d'autorité.

Nous sommes d'accord avec E. Kähler qui dit que le but de Paul dans ce verset 3 serait de montrer que les sexes sont différents, qu'ils doivent le rester, mais qu'ils sont néanmoins égaux. "Le Christ n'est pas Dieu

¹⁹² Paul ne tire aucun argument du fait que la femme a été formée à partir de l'homme, bien que nous ayons vu que des commentateurs ne se soient pas privés de le faire. La femme est différente de l'homme parce qu'elle a été créée "après", et non pas parce qu'elle a été tirée de l'homme. Le fait que la femme a été tirée de l'homme parle en faveur de l'égalité des deux êtres. C'est ce que l'homme a tout de suite exprimé en voyant la femme (Genèse 2.23): "Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci, on l'appellera femme car c'est de l'homme qu'elle a été prise".

(dans le sens de Créateur et Père), mais il peut être comme Dieu en tant que *Fils* et est ainsi vrai Dieu. La femme n'est pas l'homme, elle n'est pas comme l'homme, mais elle peut être avec lui être *humain* et est ainsi son égal. D'après les versets 11 et 12 l'intention secrète de 11.3 est Genèse 1.26."¹⁹³

7. Pourquoi parle-t-on encore de kephalè-autorité ?

Pourquoi *kephalè* a-t-il pour ainsi dire toujours été interprété comme signifiant une personne ayant une position d'autorité ? Et comment se fait-il que cette "erreur" n'a pas encore été abandonnée ?

Il nous semble que les raisons suivantes ont été déterminantes dans la genèse du sens de *kephalè* - autorité:

1. le sens de *rosh*:

Nous rappelons que l'hébreu *rosh* pouvait communiquer le sens d'autorité. Des interprètes ont été influencés par ce sens de *rosh*.

2. L'interprétation de la Septante:

Il y a deux manières d'étudier le texte grec de l'Ancien Testament. La première, souvent employée, est de chercher les passages dans lesquels *kephalè* a le sens d'autorité. Ces passages servent ensuite de preuve pour dire que dans la Septante *kephalè* a (toujours) ce sens. Cette manière de faire semble être tout à fait correcte. La deuxième façon d'analyser le grec, et que nous avons longuement présentée, consiste à vérifier combien de fois l'hébreu *rosh*, lorsqu'il possède le sens d'autorité, a été traduit par *kephalè*. Le résultat de cette enquête montre que sur 180 mentions de *rosh*, *kephalè* n'est utilisé que 13 fois, et cela dans seulement trois contextes différents. Ce refus d'employer *kephalè* ne peut s'expliquer que

¹⁹³ Kähler, Die Frau, 1960, (p 53).

par le fait que ce mot ne se prêtait pas pour communiquer la notion d'autorité. Ceux qui citent la Septante pour prouver que *kephalè* communique la notion d'autorité, ne citent en fait que les exceptions, ou, si l'on veut, "les erreurs de traduction".¹⁹⁴

3. Le fait que *kephalè* soit appliqué à Christ et que celui-ci a aussi toute autorité a probablement contribué à cette confusion qui veut que *kephalè* véhicule le sens d'autorité.

4. L'interprétation de l'homme ayant de l'autorité sur la femme a fait son apparition très tôt dans l'histoire. Ainsi cette interprétation fait partie de la tradition et est une expression d'une perception du monde marquée par la domination du masculin.¹⁹⁵

Tertullien (environ 169-215) parle de source et d'autorité. Christ est la tête de l'homme. Tête veut dire autorité. Et cette autorité n'appartient qu'au Créateur parce qu'il est Créateur. Pour Tertullien, Dieu *kephalè* a de l'autorité parce qu'il est Auteur, qu'il est à la source de l'homme, son Créateur.¹⁹⁶ S. Heine souligne que l'attitude de Tertullien face aux femmes pieuses était très positive.¹⁹⁷ Il adresse des paroles dures seulement aux femmes qui ne pensaient qu'à leur coiffure et à leurs bijoux. R. Gryson, de son côté, montre l'attitude très restrictive de Tertullien.¹⁹⁸ Même devenu adepte du montanisme il ne permet pas à la

¹⁹⁴ Par exemple Bachmann, 1 Korinther, 1905, (p 356), A. Isaksson, Marriage and Ministry, 1965, (p 165 note 2), A. Barnes, 1 Corinthians, 1973, (p 201), H. Wayne House, "Should a Woman Prophecy", BS, 1988, (p 146). Ces passages de la Septante que nous qualifions d'exception sont Juges 11.11, 2 Samuel 22.44 qui est le même verset que Psaume 18.44, et Esaïe 7.8-9.

¹⁹⁵ Tel le voit R.S Cervin, "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 87).

¹⁹⁶ R.A. Tucker examine le texte Contre Marcion 5,8 en détail, "Response", Women, Authority, 1986, (p 113). Il est intéressant de noter que, pour Tertullien, le Créateur est tête, c'est-à-dire qu'il possède de l'autorité, et cela parce qu'il est source de l'homme.

¹⁹⁷ Frauen der frühen Christenheit, 1986, (p 35-40).

¹⁹⁸ Ministère des femmes, 1972, (p 41-49, en particulier p 44).

femme de parler librement, bien qu'il réserve un droit de parole à la femme prophétesse.¹⁹⁹

Clément d'Alexandrie (environ 155-220) associe de façon surprenante la notion de tête à celle de l'enfantement. Puisque l'homme est tête de la femme, celle-ci est destinée à l'enfantement et aux travaux domestiques.²⁰⁰

Chez Ambroise *kephalé* était associé à la notion de protection. La femme a besoin de la protection du mari puisque celui-ci est la tête de la femme.²⁰¹

L'Ambrosiaste (4^e siècle) défend à la femme de se remarier après un divorce sous prétexte que l'homme est la tête.²⁰²

Augustin (mort en 430) voulait que les femmes soient soumises à leurs maris.²⁰³ Par contre, Cyrille d'Alexandrie (mort en 444), donc un contemporain d'Augustin, donne une autre interprétation et lie *kephalé* à la création. "Ainsi nous disons que la tête de tout homme est Christ, car il a été fait de manière excellente par lui. Et la tête de la femme est l'homme, parce qu'elle a été tirée de sa chair. De même, la tête de

¹⁹⁹ J. Daniélou dit sur ce point: "On voit toutefois comment Tertullien tire les textes à lui: il leur fait dire que, bien que la femme ait en droit la possibilité de prophétiser à l'assemblée, Paul la condamne au silence, de peur qu'elle ne veuille aussi enseigner", "Ministère de la femme", La Maison-Dieu, 1960, (p 75).

²⁰⁰ R.A. Tucker, "Response", Women, Authority, 1986, (p 113). S. Heine souligne que les écrits de Clément ont servi aux féministes comme aux anti-féministes, (p 40). En ce qui concerne la vertu, Clément dit qu'il y a égalité entre l'homme et la femme (p 41). Par contre, ils sont différents en ce qui concerne leur nature: "les femmes doivent s'exercer à la philosophie, même si les hommes leur sont supérieurs et qu'ils ont la première place en toute chose, sauf s'ils sont ramolis" (p 42). Frauen der frühen Christenheit, 1986.

²⁰¹ R.A. Tucker "Response", Women, Authority, 1986, (p 115).

²⁰² R.A. Tucker "Response", Women, Authority, 1986, (p 115).

²⁰³ R.A. Tucker "Response", Women, Authority, 1986, (p 116).

Christ est Dieu, car il est de lui selon la nature."²⁰⁴ Parce que Cyrille d'Alexandrie parle ainsi, S.S. Bartchy dit qu'il comprenait *kephalè* dans le sens de "source".²⁰⁵ Il nous semble bien que dans cette phrase Cyrille lie les notions d'origine et de "tête", mais il ne dit pas qu'elles sont identiques.

Puisque nous ne voulons pas étudier la place de la femme dans l'Eglise des premiers siècles nous nous arrêterons après ces quelques indications.²⁰⁶ S'il est vrai que l'Eglise des premiers siècles a toujours refusé aux femmes d'accéder au sacerdoce, ces raisons sont variées et nombreuses. Nous citons R. Gryson qui écrit: "Personne ne peut dire aujourd'hui avec une précision et une sécurité suffisante quelle conception l'Eglise ancienne s'est faite de la femme, car cette conception est multiple, L'Eglise ancienne s'étend du I^{er} au VI^e siècle, ..., de l'Irlande à l'Egypte et de l'Afrique du Nord aux rives de la Mer Noire. On devrait se douter que d'une époque à l'autre et d'un endroit à l'autre, la conception de la femme ait pu varier."²⁰⁷

5. Les spécialistes qui étudient le Nouveau Testament n'ont souvent pas une formation dans le Grec classique. C'est pourquoi il est facile d'importer dans cette étude un sens particulier de *kephalè* qui n'existe en fait pas dans le Grec classique.²⁰⁸

6. Cervin dit qu'une autre raison vient du latin. Cette langue était très utilisée dans le monde théologique. Ici *caput*, le mot pour tête, a le sens de chef. Il est possible que ce sens métaphorique ait affecté la

²⁰⁴ Scroggs cite ce texte de l'article de W. Lampe "*Kephale*", A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968, p 749. Scroggs, "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 535, note 8).

²⁰⁵ "Power, Submission", Essays, 1978, (p 79).

²⁰⁶ Voir R. Gryson pour une étude détaillée sur la question, Ministère des femmes, 1972.

²⁰⁷ Ministère des femmes, 1972, (p 16).

²⁰⁸ C'est ce que dit Cervin, "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", TJ, 1989, (p 87). Cervin a examiné plus de 12 dictionnaires étudiant le grec en dehors du Nouveau Testament et n'a trouvé nulle part le sens de "leader", "avoir autorité sur" pour *kephalè* (p 86s).

compréhension de *kephalè*.²⁰⁹

7. Nous mentionnons une dernière raison pour laquelle *kephalè* a souvent été compris dans le sens d'autorité dans les divers textes: il est difficile de voir autre chose dans un texte que ce qu'on veut bien y voir.

Nous ne disons pas que les interprètes ont été de mauvaise foi. Il est tout simplement un fait de la vie que l'on ne voit que ce que l'on a appris à voir ou ce que l'on cherche. Cela est vrai pour le médecin qui examine un malade comme pour l'exégète qui examine un texte biblique.

8. Pourquoi le vrai sens du mot *kephalè* n'a-t-il été découvert que ces dernières années ?

Il nous semble encore utile de faire une dernière remarque. Le lecteur de l'interprétation que nous avons retenue pour ce verset pourrait se demander pourquoi le vrai sens du mot *kephalè* n'a été découvert que ces dernières années. N'est-ce pas suspect de trouver une interprétation qui est non seulement nouvelle, mais qui arrange en même temps tous ceux qui ont une conception moderne du rôle de la femme ? Ne sommes-nous pas en face d'un effort d'adaptation de l'enseignement biblique à l'air du temps ?

En réponse nous dirons que l'idée de comprendre *kephalè* dans le sens de "source" et "d'origine" n'est pas récente.²¹⁰ Ce qui est nouveau est le sérieux avec lequel cette nouvelle interprétation a été examinée. En ce qui concerne l'air du temps il est vrai qu'il exerce une grande influence sur l'interprétation de la Bible. Mais cela a toujours été ainsi. Les exégètes qui avaient retenu le sens d'autorité pour *kephalè* étaient eux aussi tributaires de l'esprit de leur temps (ainsi que de leur formation

²⁰⁹ "Does Kephale mean 'Source'? A Rebuttal", *TJ*, 1989, (p 87).

²¹⁰ Le lecteur peut le constater grâce à la liste chronologique des différents auteurs donnée en Annexe B et de la citation de Cyrille d'Alexandrie faite plus haut.

théologique, de leurs préjugés, du temps qu'ils pouvaient consacrer à l'étude de cette question particulière et des outils de travail disponibles). Ce n'est pas pour autant que leurs interprétations doivent être rejetées. Mais nous voulons appliquer la parole de Paul de 1 Thessaloniens 5.21: "Examinez tout avec discernement: retenez ce qui est bon".

Chapitre 3

Examen des versets 4 et 5

- 4 "Tout homme qui prie ou prophétise ayant la tête couverte fait affront à sa source.
- 5 Mais toute femme qui prie ou prophétise la tête non couverte fait affront à sa source; car c'est exactement comme si elle était rasée."

A quelle coutume Paul se réfère-t-il ? Murphy-O'Connor étudie le verset 4 avec un regard vers le verset 14 et pose la question: "Paul décrit-il deux situations différentes, ou utilise-t-il seulement deux mots différents pour décrire la même situation ?".¹ Les deux expressions clés de ces versets sont habituellement traduites par "tête couverte" (v 4) et par "cheveux longs" (v 14).² D'après la traduction que nous avons reprise de la TOB, il semblerait que Paul traite de deux situations différentes. Mais rien n'est moins sûr. Le verset 4 parle-t-il d'un voile ou parle-t-

¹ "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988, (p 266).

² Voici le texte de la TOB:

4 "Tout homme qui prie ou prophétise la tête couverte fait affront à son chef."

14 "La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ?"

il lui aussi de cheveux longs ?

Pour essayer de lever le mystère du voile, bien des exégètes se sont tournés vers les pratiques des religions et cultures ambiantes. Oepke suppose que Paul a été sous l'influence de pratiques orientales pour le port du voile.³ R. de Vaux parle du voile en Arabie avant l'islam et dans le Coran, ainsi qu'en Assyrie.⁴ Jirku parle d'une pratique assyrienne du 16^e siècle avant J.-C.. Il s'agit d'une loi sur le cérémoniel qui faisait d'une femme une épouse. Il fallait voiler la femme et dire devant des amis: "Elle est ma femme". Jirku suppose que l'origine du voile de la femme se trouve en Assyrie, origine oubliée par les contemporains de Paul.⁵ Mentionnons encore E. Lerle qui dit qu'en Assyrie le voile était le seul privilège des femmes de la classe dominante. La femme d'une classe inférieure qui se voilait était punie, ainsi que toute personne qui, ayant vu une telle femme, ne l'aurait pas dénoncée au pouvoir.⁶ Venons-en aux Grecs et aux Romains. Se voilaient-ils lorsqu'ils célébraient leurs cultes ? Et quelles étaient les pratiques juives ?

1. La tête couverte chez les Romains et les Grecs:

Murphy-O'Connor fait remarquer que les Romains se couvraient la tête. Et O'Connor dit que puisque c'est un Grec (Plutarque) qui s'en étonne, il est à supposer que cette coutume était étrangère à la culture de ce dernier.⁷

³ Oepke, "Kaluptō", TWNT, 555-556.

⁴ "Sur le voile des femmes dans l'orient ancien", RB, 44, 394-412, 1935, (p 401ss) et (p 411).

⁵ "Macht", NKZ, 1921, (p 710s). J.D.M. Derrett place cette loi au 12^e siècle, "Religious Hair", SNT, 1977 (p 173 note 10).

⁶ Eine Macht, 1956, (p 7ss).

⁷ Murphy-O'Connor, "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988, (p 267). Il est question d'une citation de Plutarque (né en 46 ou 47 de notre ère) tirée de The Roman Questions 266C; Plutarch's Moralia, 4.21.

Mais C.L. Thompson corrige cette interprétation de Plutarque.⁸ Thompson précise que Plutarque n'a en fait observé que le comportement des Romains et des Grecs lors du deuil porté à la suite du décès du père. Chez les Grecs, lors d'un deuil, les hommes laissaient pousser leurs cheveux, et les femmes les coupaient à ras. Chez les Romains en deuil, les hommes se couvraient la tête, et les femmes défaisaient leurs cheveux, les laissaient pendre, et ne se couvraient pas. Plutarque, ayant constaté que lors du deuil les Romains faisaient le contraire des Grecs, en a déduit que le comportement public des femmes romaines devait aussi être contraire à celui des femmes grecques. Puisque ces dernières n'étaient pas voilées, les femmes romaines devaient probablement l'être.⁹

Il a souvent été affirmé que les pratiques des habitants de Corinthe, ville romaine sur sol grec, nous sont inconnues.¹⁰ R. Oster démontre de façon bien documentée que Corinthe était une ville marquée presque exclusivement par la culture romaine, et que la pratique religieuse des Romains à Corinthe, comme ailleurs, était pour les hommes et les femmes de se couvrir la tête¹¹ lors des actes religieux. R. Oster suppose que, dans l'église chrétienne, quelques hommes se couvraient la tête lors de la prière et de la prophétie. Paul parlerait bien de voile, et non d'un style de coiffure.¹² Pour les raisons suivantes nous ne pouvons pas retenir cette interprétation: (1.) Oster ne démontre pas pourquoi il était honteux pour un homme chrétien de se couvrir la tête. Il est bien trop vague lorsqu'il donne pour seule explication que "la relation entre homme et femme telle qu'elle est indiquée par le mot *kephalé* est rendue floue, même viciée par certaines pratiques concernant le couvre-chef" (p 504).

⁸ "Hairstyles", BA, 1988, (p 104). C.L. Thompson dit que cette idée que les femmes de Corinthe étaient voilées provient d'une mauvaise interprétation de Plutarque, The Roman Questions 266C.

⁹ Thompson, "Hairstyles", BA, 1988, (p 104). Au sujet de ce texte de Plutarque et des pratiques des femmes grecques cf. Oepke, "*Kaluptē*", TWNT, 1938, (p 564,1ss).

¹⁰ R. Oster cite 4 auteurs qui l'affirment, "When Men Wore Weils", NTS, 1988, (p 482s et 505).

¹¹ Cf. la statue d'Auguste offrant un sacrifice, statue trouvée à Corinthe, dont il y a une photo dans Thompson, "Hairstyles", BA, 1988, (p 104).

¹² "When Men Wore Weils", NTS, 1988, (p 504).

(2.) Sa réfutation de l'objection de Lietzmann n'est pas concluante. Lietzmann dit que le fait que les Romains se couvraient la tête lors du culte ne nous aide pas ici, puisque dans ce domaine ils ne faisaient pas de différence entre les sexes.¹³ Oster répond que cette objection n'est valable que si l'on cherche à comprendre l'origine des avis nuancés selon le sexe. Par contre, l'objection n'est pas valable si on cherche un modèle où les hommes se couvraient la tête lors de l'adoration (p 502). Il nous semble que l'objection de Lietzmann est néanmoins valable. Car tout le paragraphe (2-16) parle de comportements spécifiques à chaque sexe. Il ne nous faut pas seulement trouver des exemples où les hommes se couvraient la tête, comme le fait Oster, mais il faut aussi trouver la raison pour laquelle cette différence de comportement selon les sexes s'imposait à Paul. Chez les Romains cette couverture de la tête se faisait "en tirant une partie de son vêtement ou de sa toge par dessus l'arrière de la tête jusqu'à ce qu'elle approche des oreilles ou qu'elle les couvre".¹⁴ Il est peu probable que les Corinthiens aient considéré la tête couverte de l'homme comme une chose honteuse. Cela est aussi vrai pour Paul qui, marqué par la culture juive, ne devait pas ressentir comme honteux que la tête du prêtre et du grand prêtre était couverte d'un turban.

Murphy-O'Connor pense que Paul aurait dû s'identifier davantage aux Romains, qui se couvraient la tête lors de la prière, qu'aux Grecs qui ne le faisaient pas, "puisque la législation du Mishna incorpore une tradition se fondant sur Exode 28:4,37-38 et Ezéchiel 44.18: "Le grand prêtre sert avec huit pièces de vêtement, le prêtre commun avec quatre - une tunique, un caleçon, un turban et une ceinture"".¹⁵ Cette remarque de Murphy-O'Connor est intéressante, puisqu'il ne cherche pas à savoir si les Juifs du temps de Paul se couvraient déjà la tête lors de leur culte. Murphy-O'Connor ne fait que parler du sentiment général que les Juifs auraient pu avoir face à un couvre-chef. A la suite de la citation que nous venons de faire, Murphy-O'Connor rajoute: "En conséquence aucun Juif de ce temps-là n'aurait eu l'idée que prier la tête couverte allait

¹³ Korinther, 1969, (p 53).

¹⁴ R. Oster, "When Men Wore Weils", NTS, 1988, (p 496).

¹⁵ "1 Corinthians Once Again", CBQ, 1988, (p 267s).

obscurcir l'image de Dieu, ou que cela était honteux" (p 268).

En fait il ne peut pas être parlé d'une pratique homogène ni pour les femmes grecques, ni pour les femmes romaines. Les représentations de femmes les montrent couvertes et non couvertes, sans qu'il puisse être dit que ces différences de pratiques soient caractéristiques pour la femme mariée ou célibataire.¹⁶ Il est à supposer que les femmes de Corinthe n'avaient pas de pratique ou de coutume uniformisées.

2. La tête couverte chez les Juifs:

A. Strobel décrit ainsi la coiffure de la femme juive.¹⁷ La femme portait un petit foulard qui descendait jusqu'aux yeux sur lequel les cheveux tressés étaient ordonnés artistiquement. Le tout était recouvert d'une petite couverture qui maintenait la coiffure en place. Un ruban entourait le front. Ce ruban et le filet pouvaient être décorés et enjolivés par d'autres rubans.¹⁸ L. Swidler montre que ce genre de coiffure cachait bien une personne, puisqu'un homme pouvait ne pas reconnaître sa propre mère.¹⁹ Mais il semblerait que dans le Judaïsme le port du voile variait

¹⁶ Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 117 et la note 80). P. Gundry, par contre, est très affirmative. Chez les Grecs la femme non couverte était appelée adultère, et chez les Juifs cela était honteux. Les *hétairai* (courtisanes) et les *hiérodules* (prostituées sacrées) ne se voilaient pas. Et les gnostiques avaient une aversion contre le voile de la femme. Gundry comprend pourquoi Paul insiste pour le voile. Nous pensons que les affirmations de Gundry sont trop superficielles, Woman, Be Free !, 1977, (p 65-67).

¹⁷ 1 Korinther, 1989, (p 167). Tertullien note que les femmes juives se faisaient remarquer dans la société parce qu'elles se voilaient, De Corona 4, De Oratone 22, cité chez K. Howard, "Neither Male", EQ, 1980, (p 34 note 4). Cela implique que les autres femmes ne se voilaient pas.

¹⁸ Cf. une description semblable chez L. Swidler, Women in Judaism, 1976, (p 122).

¹⁹ Women in Judaism, 1976, (p 122s).

de lieux en lieux.²⁰

E.B. Allo suggère que du temps de Paul les femmes "se contentaient en pratique de l'arrangement ordinaire et décent des cheveux, avec tresses, bandeaux, frisures, résilles, etc.,²¹ en évitant de laisser étaler en public une chevelure libre et dénouée".²² Puis Allo affirme que Paul ne voulait ni imposer cette pratique juive (qui ne faisait pas usage du voile), ni la pratique romaine (Allo ne dit pas ce qu'elle était), mais la pratique des femmes grecques. Celles-ci "ne paraissaient en public que voilées" (p 254 et 263s).²³ Et c'est ici la faiblesse de cet argument. Car (1.) il n'y avait pas de pratique uniforme chez les femmes grecques au sujet du port du voile. Et (2.) Paul ne parle ici ni d'un comportement public, ni d'un comportement privé, mais d'un comportement spécifique accompagnant la prière et la prophétie.²⁴ Il est aussi impossible de

²⁰ E. Lerle, Eine Macht, 1956, (p 5ss). Schottroff dit que le port du voile chez les femmes juives est une question discutée, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 131, note 81).

²¹ Padgett dit que la coiffure qui consiste en de longs cheveux tressés et enroulés autour de la tête est attestée entre autres par les illustrations de Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities, New York, Harper Bros., 398, 1897, et par W. Smith, et al., A Dictionary of Greek and Roman Antiquities, Londres, J. Murray, I, 499, 1901. Padgett, "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 84 note 8).

²² Allo, 1 Corinthiens, 1934, (p 254). Il est intéressant que, dans ce contexte, Allo mentionne que la coiffure défaite de la femme était une chose à éviter. En disant cela il n'est pas loin de l'interprétation que nous allons retenir.

²³ P. Tischleder avait déjà dit la même chose, Wesen und Stellung, 1923, (p 140).

²⁴ Certains interprètes pensent que les réunions d'église avaient perdu leur caractère privé, et étaient de plus en plus des rencontres à caractère public. Cf. Schottroff, qui dit que 11.10 et 14.33b-36 s'expliquent à cause de ce phénomène, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 118). Cette explication est aussi apportée pour l'interprétation de 1 Timothée 2. Cf. Roloff, 1 Timotheus, 1988, (p 135s). Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 114). Allo parle du culte comme d'une "fonction sociale et extérieure", où doit se refléter la subordination naturelle et sociale d'un sexe à l'autre, 1 Corinthiens, 1934, (p 254).

parler du voile comme signe de liberté ou d'appartenance.²⁵

3. La tête couverte ou *kata kephalès echôn*:

Quelle est la chose que l'homme ne doit pas faire de sa tête ? Que veut dire *kata kephalès echôn* ?

La grande majorité des traducteurs disent que *kata kephalès echôn* signifie "ayant la tête couverte". Ainsi, par exemple, la TOB dit: "Tout homme qui prie ou prophétise la tête couverte fait affront à son chef."

La question est de savoir de quoi la tête de l'homme ne devrait pas être couverte. Les uns disent que cette couverture est un voile ou tout autre couvre-chef.²⁶ Les autres affirment qu'il n'est question que de longs cheveux que l'homme ne devrait pas avoir.

²⁵ Hurley écrit qu' "il est juste de dire comme le fait Paul au verset 7 que l'homme ne devrait pas avoir de signe qui indique la domination d'un autre homme sur lui, tandis que la femme doit en porter." "Did Paul Require Veils", *WTJ*, 1973, (p 206). Cette affirmation ne tient pas compte des structures de domination. L'esclave chrétien mâle était dominé par son maître, le citoyen par son gouverneur ou roi. F. Zerbst parle de l'esclave qui, lors de la prononciation de son jugement de libération, devait porter un chapeau comme signe de cette libération. D'après Zerbst, un homme qui portait un couvre-chef lors du culte reniait ainsi son maître et se proclamait libre du Christ, *Amt der Frau*, 1950, (p 28). Mais pour ce qui est de l'exemple de Zerbst, nous ne voyons pas en quoi la réunion chrétienne exigeait le contraire du comportement requis de la part d'un esclave lors de la séance de tribunal romain statuant précisément sur la liberté de cet esclave.

²⁶ Il y a une différence entre un voile, qui couvre le visage, et un couvre-chef, qui ne fait que recouvrir la tête. Schottroff dit que tout dans le texte indique que Paul parle de quelque chose à mettre sur la tête, et non pas d'un voile, "Frauen in Nachfolge", *Traditionen*, 1980, (p 117).

3.1. Paul ne veut pas de couvre-chef pour les hommes:

Voyons quelques arguments en faveur de cette affirmation. Héring fait le commentaire suivant au sujet de la préposition *kata*: "*kata* avec le génitif signifie en général "en descendant de". Mais les exemples ne manquent pas pour le sens "sur".²⁷

Murphy-O'Connor pense qu'il est possible que la citation faite par Plutarque de *kata kephalès echôn* peut vouloir dire "porter quelque chose sur la tête".²⁸ Ainsi Plutarque écrit: "*ebadize kata kephalès echôn to himation* ("il marchait sa toge recouvrant sa tête)".²⁹

G.D. Fee mentionne Esther 6.12.³⁰ Il y est dit que Haman retournait chez lui abattu et la tête couverte. Il nous semble que la TOB prend des libertés en traduisant par "la tête basse" au lieu de "la tête couverte". La Septante traduit "la tête couverte" par *kata kephalès*. *Kata kephalès* peut donc désigner une tête couverte.

Pour R. Oster la littérature contemporaine du Nouveau Testament démontre que la formule *kata kephalès* peut clairement signifier "sur la tête".³¹ Il dit que Paul ne veut pas que les hommes gardent la coutume romaine de se couvrir la tête. Murphy-O'Connor réplique que c'est impossible, car la pratique de se couvrir la tête lors de la prière ne pouvait pas paraître comme honteuse à cet ancien juif qu'était Paul.³²

²⁷ Héring, 1 Corinthiens, 1949, (p 92).

²⁸ "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988, (p 267). G.D. Fee en est même certain, 1 Corinthians, 1987, (p 506s).

²⁹ Mais si cette traduction est possible, cela n'est pas pour Murphy-O'Connor une preuve suffisante. La référence indiquée est Sayings of Romans 200F; l'édition utilisée étant Plutarch's Moralia (LCL; 16 vol.; ed. F. Babbitt; Londres: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University, 1931) 3. 191.

³⁰ 1 Corinthians, 1987, (p 506).

³¹ "When Men Wore Weils", NTS, 1988, (p 486).

³² "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988.

3.2. Paul ne veut pas de longs cheveux:

Pour Murphy-O'Connor la formule *kata kephalès echôn* n'est pas une indication très claire pour un voile. Cette expression parlerait de cheveux longs.³³ R. Oster renvoie la balle à Murphy-O'Connor en disant que cette formule est tout aussi inhabituelle pour décrire de longs cheveux.³⁴ Néanmoins il est vrai que ce paragraphe parlera encore des cheveux longs de l'homme comme étant quelque chose de honteux (v14), tandis que le voile pour la femme serait rendu obsolète par les cheveux de la femme, selon une traduction possible de *anti* (v15).

Nous rappelons que Héring dit que "kata avec le génitif signifie en général "en descendant de"". ³⁵ Murphy-O'Connor dit que *kata* devrait garder sa nuance de mouvement. Ainsi il est peu probable que Paul "aurait utilisé cette préposition avec le génitif pour désigner quelque chose qui "reposait sur" la tête. Ce n'est pas absolument impossible, pourvu que nous considérons que ce qui est sur la tête fait un mouvement vers le bas". O'Connor préfère retenir le sens habituel de *kata* avec le génitif comme défini par F.M. Abel.³⁶ "Avec le génitif, cas de l'origine, du point de départ auquel la prépos. ajoute la direction de haut en bas, s'opposant à *ana*".³⁷

Une traduction littérale de *kata kephalès echôn* serait alors: "en descendant de (ou sur) la tête ayant", ou: "ayant en descendant de la tête". E.B. Allo traduit par: "ayant (quelque chose à lui pendre) du chef".³⁸ Cette formule compliquée a souvent été traduite par "voile", le mot

³³ "Sex and Logic", *CBO*, 1980, (p 484).

³⁴ "When Men Wore Weils", *NTS*, 1988, (p 486).

³⁵ Héring, *1 Corinthiens*, 1949, (p 92).

³⁶ *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, Paris, Gabalda, 221, 1927.

³⁷ "Sex and Logic", *CBO*, 1980, (p 484). Cf. A. Padgett, "Paul on Women", *JSNT*, 1984, (p 70 note 2), qui suit l'argumentation de Murphy-O'Connor.

³⁸ *1 Corinthiens*, 1934, (p 255).

"voile" étant suppléé.³⁹

Rappelons ici que la seule fois où il est question de voile dans ce passage, Paul dit que les cheveux longs ont été donnés à la femme à la place d'un voile (*peribolaion*).⁴⁰ En 2 Corinthiens 3.12-18, Paul parle du voile (*kalumma*) sans employer une seule fois la formule de *kata kephalés echôn* qui lui serait synonyme. Bien sûr, ce silence ne prouve absolument rien. Mais il est intéressant de noter que Paul pouvait clairement parler du voile lorsqu'il le voulait. Puisque Paul avait deux termes à sa disposition pour parler d'un voile (*kalumma* et *peribolaion*), il serait tout au moins étonnant qu'il utilise ici une nouvelle formule.

Maintenant, puisque Paul ne voulait pas que les hommes aient des cheveux longs (v14), n'aurions-nous pas avec ces cheveux quelque chose qui penderait de la tête ?⁴¹ Ainsi nous paraphraserions la formule *kata*

³⁹ E.B. Allo dit qu'il "faut suppléer quelque chose comme *kalumma*" puisqu'il s'agirait d'un "style rapide et familier" de Paul. Allo, *1 Corinthiens*, 1934, (p 257). Ces deux suppositions concernant le mot à suppléer et le style de Paul sont difficiles à prouver. Barrett dit que, dans les versets 3-16, le mot "voile" qu'il utilise est "toujours une paraphrase puisque le mot grec *kalumma* n'apparaît pas", *1 Corinthians*, 1968, (p 249). Il est vrai qu'il faut suppléer quelque chose. Mais nous préférons, comme indiqué plus loin, parler de "cheveux longs" que de voile. D'après L.F. Massey, Tertullien est le premier exégète connu qui affirme que Paul veut le port d'un voile, *Women and the NT*, 1989, (p 112).

⁴⁰ D'après Bauer *peribolaion* peut avoir le sens de "couverture" et se dit d'un vêtement dont on s'entoure (*Umhang, Hülle*), *Wörterbuch*, 1958, (col 1282). Murphy-O'Connor se penche sur le sens de *peribolaion* (v15), et d'après lui il s'agirait de quelque chose qui enveloppe une partie du corps. Les cheveux longs entourent ou "emballent" la tête. Ainsi les cheveux de la femme lui auraient été donnés pour qu'elle s'en serve pour entourer sa tête avec eux, "Sex and Logic", *CBQ*, 1980, (p 489).

⁴¹ C'est la remarque que fait Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", *CBQ*, 1980, (p 268), et "1 Corinthians Once Again", *CBQ*, 1988, (p 484). Il renvoie aussi à Jean Chrysostome qui, au lieu de suppléer "voile", emploie le mot "cheveux longs" (*komé*) au verset 4 (*Ep. 1 ad Cor. hom. 26,1 (PG 61:213)*).

kephalès echôn par "des cheveux longs lui pendant de la tête".⁴²

3.3. Paul ne parle pas d'un couvre-chef:

D'autres arguments peuvent encore être présentés en faveur de la théorie qui dit que Paul ne cherche pas à couvrir les Corinthiennes d'un voile, mais qu'il leur parle d'un style de coiffure. Traditionnellement il a été admis que Paul encourageait les Corinthiennes à se couvrir. Pourquoi les femmes devraient-elles mettre un voile ?

Certains exégètes pensent que si la femme doit se couvrir, c'est parce qu'elle est *seulement* la gloire de l'homme, et non la gloire de Dieu. Mais s'il est dit que la femme est la gloire de l'homme, pourquoi faut-il voir dans cette affirmation quelque chose de diminuant ? Il n'est pas dit que la femme est *seulement* la gloire de l'homme. Être la gloire de l'homme est aussi quelque chose de glorieux. Cela veut dire qu'elle est tout à fait le contraire de ce qui serait la honte de l'homme.⁴³ Pourquoi faudrait-il alors que la femme se couvre ? Y aurait-il quelque chose de honteux chez elle qu'il faudrait qu'elle cache ? Si la femme devait couvrir quelque chose de honteux, alors peut-elle encore être appelée la gloire de l'homme ?

Nous reparlerons dans l'étude du verset 10 des découvertes faites à Qumrân au sujet des anges qui ont conduit certains exégètes à voir des parallèles entre ces textes et ce que dit Paul. A Qumrân des anges étaient présents lors de certaines activités religieuses. Cette présence des anges rendait impossible la présence d'une personne infirme. C'est donc ainsi que J.A. Fitzmyer conclut son étude: "L'évidence en provenance de Qumrân nous

⁴² Isaksson traduit par "ayant des cheveux longs qui pendent", *Marriage and Ministry*, 1965, (p 166). Et W.J. Martin par "ayant (les cheveux) qui pendent", "1 Corinthians 11", *Apostolic History*, 1970, (p 233).

⁴³ Certains semblent penser que si la femme est *seulement* la gloire de l'homme, ce n'est pas aussi glorieux que d'être la gloire de Dieu. Mais rien ne permet de dire que Paul compare la gloire de l'un à celle de l'autre pour dire alors que la gloire de l'un doit être vue de tous, tandis que celle de l'autre doit être cachée.

invite à comprendre que la tête non voilée d'une femme est semblable à un défaut physique qui devrait être exclu de l'assemblée, 'parce que les saints anges sont présents dans leurs assemblées'".⁴⁴ Mais les différences entre Paul et Qumrân sont importantes. Si à Qumrân les infirmes étaient exclus des rassemblements, et si Qumrân était un modèle à suivre, alors la tête non voilée ne serait-elle pas aussi à exclure de l'assemblée chrétienne ? En parlant de la femme en général, Paul dit qu'elle est la gloire de l'homme. Pourquoi couvrir cette gloire ? Elle est gloire, et parce qu'elle est gloire, elle ne devrait pas être couverte.⁴⁵ K.C. Bushnell fait une remarque pertinente à ce sujet. S'il est défendu à l'homme de se voiler devant Dieu parce qu'il est "la gloire de Dieu", alors il devrait être défendu à la femme de se voiler devant l'homme, puisqu'elle est "la gloire de l'homme".⁴⁶

L'interprétation du voile fait problème en rapport avec l'homme. Comme le souligne Bushnell (§ 224ss): on ne voit pas pourquoi, même s'il est l'image de Dieu, l'homme déshonorerait son chef par le port d'un couvre-chef. S'il est déshonorant pour l'homme de se couvrir la tête lors de l'accomplissement des devoirs du culte, comment comprendre le fait que le prêtre devait, dans l'exercice de ses fonctions, porter un turban ?

J. Hurley ne voit pas non plus dans les versets 2-16 un appel au port du voile.⁴⁷ Il examine en détail la question et conclut que le contexte ne

⁴⁴ "A Feature of Qumrân", NTS, 1957, (p 57).

⁴⁵ Les cheveux longs sont une gloire pour la femme (v 15). Pourquoi cette gloire devrait-elle être cachée ou couverte ? Les cheveux ne devraient-ils pas être visibles puisqu'ils sont la gloire de la femme ?

⁴⁶ God's Word, 1926, (§ 224).

⁴⁷ Hurley, "Did Paul Require Veils", WTJ, 1973. De même V.P. Furnish, Moral Teaching, 1985, (p 95). Oster est convaincu que les suppositions de J. Hurley sont fausses, "When Men Wore Weils", NTS, 1988, (p 485). L.F. Massey et J.K. Howard se rallient à l'argumentation de Hurley. Massey, Women and the NT, 1989, (p 120s). Howard, "Neither Male", EQ, 1980, (p 35). S.T. Foh développe l'argument de Hurley, mais ne sera d'accord avec lui que pour parler de cheveux longs, pas de cheveux relevés, Women and the Word, 1979, (p 107-111).

parle pas en premier lieu du port d'un voile,⁴⁸ mais d'un certain style de coiffure. Nous allons résumer son argumentation fort intéressante.⁴⁹

Hurley fait une remarque importante en ce qui concerne le verset 2. Il dit que si les Corinthiennes avaient abandonné le port du voile, Paul n'aurait pas parlé de fidélité aux traditions. Car elles auraient agi volontairement à l'encontre des pratiques apprises de Paul. "Ce serait de la rébellion et non de la fidélité" (p 193).

Hurley essaye lui aussi de voir quelles étaient les pratiques au sujet du port du voile à l'époque du Nouveau Testament. S'il est vrai que dans bien des cultures la femme était voilée, elle ne l'était pas en compagnie de membres de sa famille ou d'amis. Maintenant si, concernant le port du voile, Paul se référait à la coutume juive, alors ce texte contiendrait une contradiction: car en ce qui concerne les hommes, Paul rejetterait la

⁴⁸ Pour Hurley la question du voile n'est qu'accessoire, puisqu'elle n'est abordée qu'au verset 15. C'est là que Paul répondrait à un groupe de Corinthiens voulant savoir si la femme devait porter un voile (p 201, 215). Nous reviendrons là-dessus un peu plus loin.

⁴⁹ Nous trouvons intéressant ce que Hurley dit au sujet du voile et de la coiffure, "Did Paul Require Veils", *WTJ*, 1973. Le reste de son argument est faible. Nous relevons quelques faiblesses. Il n'est pas prouvé que, comme l'affirme Hurley, les cheveux épars de la femme sont un signe d'adultère (p 202s). Des versets 2-6, il dit que "jusqu'à ce point rien n'a été dit dans le chapitre qui indique qu'il est question d'autre chose que du maintien d'un symbole d'autorité" (p 203). La coiffure serait donc un symbole d'autorité. Plus loin Hurley dit que "l'homme, dans sa relation d'autorité face à la création et face à la femme, imite le gouvernement (*images the dominion*) de Dieu sur la création (un thème central de Genèse 1) et de la fonction de tête de Christ sur l'Eglise" (p 205). Genèse 1 contredit l'affirmation de Hurley. Car l'homme et la femme y reçoivent ensemble l'autorité de gouverner. Hurley fait une telle division entre la responsabilité de gouverner de l'homme et celle de la femme qu'il peut affirmer: "Il est juste de dire, comme le fait Paul au verset 7, que l'homme ne devrait pas avoir de signe qui indique la domination d'un autre homme sur lui, tandis que la femme doit en porter. Il peut même être dit correctement que la femme, qui sous l'homme gouverne sur la création, est dans l'exercice de ce gouvernement l'image de l'homme" (p 206). Et voilà que ce verset 7 parle d'autorité, de gouvernement, et même de ce que la femme est à l'image de l'homme !

pratique juive de se couvrir la tête,⁵⁰ tandis qu'il voudrait que les femmes s'y soumettent.⁵¹

Dans un examen de la Septante, Hurley découvre⁵² qu'en Lévitique 13.45 le grec *akatakaluptos*⁵³ est employé pour parler de cheveux qui sont défaits.⁵⁴ En Nombres 5.18 la femme accusée d'adultère doit aussi se défaire les cheveux. Le terme employé est *apokaluptó*. A. Jaubert dit que, dans un commentaire juif sur ce passage, le traitement infligé à la femme soupçonnée d'adultère était de lui défaire ou de lui dénouer les cheveux et de lui dénuder la poitrine. Les cheveux dénoués étaient donc une indécence aussi grande que la poitrine dénudée.⁵⁵ Padgett note que Philon "utilise dans sa discussion de Nombres 5.18 la phrase grecque *akatakaluptó té kephalé* de 1 Corinthiens 11.5.⁵⁶ Il décrit cet état comme

⁵⁰ Nous avons parlé plus haut du turban que devaient porter les prêtres (Exode 28:4,37-38 et Ezéchiel 44.18) lorsqu'ils se présentaient devant Dieu. Paul dirait donc que cette pratique des prêtres fait affront à Dieu.

⁵¹ La honte de la femme juive ne provenait pas seulement de l'absence de voile. Après avoir examiné bien des textes de la littérature juive, A. Jaubert dit: "De l'ensemble des textes compulsés il semble bien ressortir ceci: ce qui est un signe de honte - ou une indécence - pour la femme, c'est d'avoir la tête découverte et plus précisément les cheveux défaits, la coiffure étant un signe d'honneur". Jaubert, "Le Voile", NTS, 1972, (p 425). Elle dit encore la même chose dans Les Femmes, 1979, (p 46s).

⁵² Avant lui A. Isaksson l'avait déjà noté, Marriage and Ministry, 1965, (p 166).

⁵³ En 11.4 l'homme ne doit pas prier ou prophétiser *kata kephalés echón*. Au verset 5 la femme ne doit pas prier ou prophétiser *akatakaluptos*.

⁵⁴ Notons ici que A. Jaubert, qui plaide pourtant en faveur du voile, indique "que dans la pratique la même expression signifie 'avoir la tête découverte' ou 'avoir les cheveux épars'. Découvrir la tête, c'est défaire la coiffure, c'est laisser flotter les cheveux." Jaubert, "Le Voile", NTS, 1972, (p 424).

⁵⁵ A. Jaubert, "Le Voile", NTS, 1972, (p 425). A. Padgett mentionne les auteurs suivants qui présentent aussi cette interprétation: R.L. Harris, et al., Theological Wordbook of the Old Testament, Chicago, Moody, II, 736s, 1980; C.F. Keil et F. Delitzsch, Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch, Grand Rapids, Eerdmans, III, 31, 1973. Padgett, "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 84 note 5).

⁵⁶ Philon, Spec. Leg., 3.56 (LCL, VII, 512). G.D. Fee indique comme référence du texte de Philon Spec. leg. 3.60, 1 Corinthians, 1987, (p 509 note 74).

étant celui où l'*epikranon*, ou la coiffure, a été enlevée par le prêtre".⁵⁷ Hurley déduit de Nombres 5.18 que l'interprétation qui dit qu'il est question de cheveux défaits et non de voile est possible.

Murphy-O'Connor veut être plus précis que ne l'est Hurley. Après avoir parlé de Lévitique 13.45, de Nombres 5.18 et de Lévitique 10.6 il écrit: "Dans aucun de ces textes ou de ceux qui leur sont proches, il n'est fait mention directe de cheveux, malgré les versions contemporaines en anglais, en allemand et en français, qui parlent toutes de cheveux défaits, désordonnés. Bien qu'inexactes en tant que traductions strictes, ces versions en rendent néanmoins le sens.... Un couvre-chef gardait les cheveux en place; dans cette perspective une tête non couverte était l'équivalent de cheveux défaits".⁵⁸

Il est intéressant de noter le texte que le prêtre devait dire à la femme lorsqu'il lui défaisait les cheveux: "Tu as dévié des habitudes des filles d'Israël, qui ont l'habitude d'avoir la tête couverte, et tu as emprunté le chemin des idolâtres, qui se promènent la tête non couverte. Voici, tu obtiens ce que tu as voulu!"⁵⁹

Revenons aux explications de Hurley. Lorsque Paul parle de la coiffure de la femme en 1 Timothée 2.9 il défend à celle-ci d'avoir une coiffure très ornée. Cette recommandation serait inutile si toutes les femmes portaient

⁵⁷ Padgett, "Paul on Women", *JSNT*, 1984, (p 70). Murphy-O'Connor, en parlant de ce même texte de Philon, précise que ce qui était enlevé était la couverture qui faisait tenir la coiffure. Cette couverture enlevée, la coiffure ne tenait plus et se défaisait, "Sex and Logic", *CBQ*, 1980, (p 488, note 28). B Byrne est en désaccord avec O'Connor et dit: "Il semblerait que Philon comprenait la phrase (*akatakaluptô té kephalé*) dans le sens de non couvert." *Paul*, 1988, (p 54 note 27).

⁵⁸ "Sex and Logic", *CBQ*, 1980, (p 488). Murphy-O'Connor dit aussi que les cheveux de la femme lui ont été donnés pour qu'elle s'en serve pour entourer sa tête avec eux (p 489). Les cheveux défaits n'emballent pas sa tête. La femme n'est alors "pas voilée" (v13) comme le dit Paul. Il nous semble que Murphy-O'Connor rend l'argumentation de Paul opaque lorsqu'il parle de deux couvre-chefs: une fois le couvre-chef (= un petit voile) enlevé, les cheveux ne tiennent plus en place et ne forment plus de couvre-chef.

⁵⁹ Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 82), selon Num R 9,16.

un voile recouvrant la coiffure (p 199s).

Hurley propose alors une reconstruction de la situation à Corinthe. Les chrétiens semblaient avoir quelques difficultés dans le domaine de l'eschatologie. Ils étaient allés trop loin dans l'application de la vérité qu'il n'y a ni homme ni femme. Les Corinthiens avaient commencé à gommer les différences entre les sexes.⁶⁰ Certaines femmes, au lieu de se coiffer comme cela se faisait normalement, "laissaient pendre leurs cheveux lors des cultes et, ce faisant, proclamaient leur nouveau statut".⁶¹ Les femmes ne se sont donc jamais voilées à Corinthe. Si Paul parle du voile au verset 15, c'est peut-être parce qu'à Corinthe il y avait aussi un groupe de personnes qui voulait savoir de Paul s'il ne fallait pas que les femmes portent de voile.⁶² A ces personnes Paul dit que les cheveux longs ont été donnés à la femme à la place d'un voile.

Nous nous arrêterons ici dans notre résumé de l'argument de Hurley. Il nous semble donc qu'il est possible de dire que la réponse que Paul adressait à Corinthe ne concernait pas nécessairement le port du voile, mais la façon de se coiffer.

R. et C.C. Kroeger disent eux aussi que la question importante à Corinthe ne concernait pas le voile, mais le comportement des hommes et des

⁶⁰ Ce sont des suppositions impossible à prouver. Pour W. Meeks Paul cherche à distinguer non les rôles de chaque sexe, mais les symboles qui les différenciaient. "Si le passage met le plus grand accent sur la femme, cela doit être parce qu'à Corinthe les femmes charismatiques se vêtaient comme le faisait le sexe opposé." "Image of the Androgyne", *HR*, 1974, (p 201).

⁶¹ (p 201). Hurley ne dit pas pourquoi cette nouvelle coiffure proclamait un nouveau statut. Il ne dit pas ce qu'elle symbolisait. Hurley invente une raison lorsqu'il dit: "Sans aucun doute les femmes de Corinthe voyaient dans leurs cheveux défaits le signe qu'elles possédaient de l'autorité égale à celle de leurs maris" (p 212). Pour Hurley cela ne fait aucun doute puisque d'après lui tout le paragraphe, à commencer au verset 3, traite de la question de l'autorité (p 202ss). Nous avons montré que le verset 3 ne parle pas d'autorité.

⁶² (p 201, 215). Hurley invente de toutes pièces l'existence de ce troisième groupe à Corinthe.

femmes.⁶³ Pour Kroeger, le problème majeur des Corinthiens concernait leur identité sexuelle. Le problème principal est le comportement non masculin, même efféminé, des hommes, et le comportement non féminin⁶⁴ des femmes.⁶⁵ Paul veut souligner qu'un habillement spécifique à chaque sexe doit être respecté.⁶⁶

3.4. Paul dit-il que la femme doit être voilée ?

Nous venons de voir quelques raisons qui nous conduisent à penser que Paul ne parle pas de voile pour les femmes dans les versets 4-6. Avant d'aller plus loin nous voulons présenter un aperçu de ces raisons données plus haut. Nous les présenterons dans un ordre différent, et nous ajouterons aussi quelques points nouveaux. L'interprétation qui dit que la femme doit se voiler doit chercher à résoudre les difficultés suivantes:

Difficulté n°1: L'abandon du voile n'est pas signe de fidélité.

Si les Corinthiennes avaient abandonné le port du voile, Paul n'aurait pas parlé de fidélité aux traditions (v2). Car elles auraient agi volontairement à l'encontre des pratiques apprises de Paul. "Ce serait de la

⁶³ "Sexual Identity", RJ, 1978. Cf. notre étude des versets 1 et 2 où nous avons dit que ce passage ne parle pas seulement des femmes, mais aussi du comportement des hommes (p 50s).

⁶⁴ Rien ne prouve jusqu'à présent que la femme avait un comportement masculin lorsqu'elle défaisait ses cheveux. Tout ce que nous pouvons dire est que les cheveux défaits n'étaient pas la coiffure ordinaire de la femme. J.K. Howard parle de coiffure efféminée pour les hommes, et de coiffure désordonnée, non tressée pour les femmes, "Neither Male", EQ, 1980, (p 35). Nous hésitons d'aller aussi loin que Hayter qui dit: "Elle n'avait pas besoin d'abandonner sa féminité pour devenir 'masculine' (comme ce sera le cas plus tard dans le modèle gnostique) afin d'être acceptable aux yeux de Dieu." M. Hayter, The New Eve, 1987, (p 125).

⁶⁵ Bien que ne disant pas que 1 Corinthiens 11 concerne avant tout ce problème, Allo dit aux versets 14s que Paul "pense sans doute aux efféminés, ... et ... aux femmes perverses qui voulaient "faire l'homme" ..., 1 Corinthiens, 1934, (p 262).

⁶⁶ Trompf suppose que Paul s'opposait à une confusion des sexes, "On Attitudes", CBQ, 1980, (p 211).

rébellion et non de la fidélité".

Difficulté n°2: Pourquoi n'est-il question du voile que lorsqu'il est remplacé ?

Comment se fait-il que le seul endroit où Paul utilise le mot de voile est au v15 où il dit que les cheveux longs remplacent le voile ?⁶⁷ Paul se contredit, comme le voit R. Scroggs. En parlant du verset 15 il écrit: "... Paul dit que les cheveux de la femme sont l'équivalent d'un couvre-chef. S'il en est ainsi, pourquoi aurait-elle besoin d'un couvre-chef "artificiel" à la place de celui qui lui a été donné par Dieu ?"⁶⁸

Difficulté n°3: La honte dans la question du voile provenait-elle de la culture ?

Pourquoi était-il honteux pour un homme de se couvrir la tête ? Corinthe était une ville romaine. Lors de leurs offrandes les Romains se couvraient avec un pan de leur toge. Que la tête couverte de l'homme était considérée comme une chose honteuse par les Corinthiens est pour cela peu probable. Cela ne devait pas non plus être honteux dans le judaïsme, puisque la tête du prêtre et du grand prêtre était couverte d'un turban.⁶⁹

Difficulté n°4: Serait-il honteux de couvrir l'image de Dieu ?

On ne voit pas pourquoi, même s'il est l'image de Dieu, l'homme déshonorerait son chef par le port d'un couvre-chef. Si, parce qu'il est image de Dieu, il est déshonorant pour l'homme de se couvrir la tête lors de l'accomplissement des devoirs du culte, comment comprendre le fait que le prêtre devait porter un turban dans l'exercice de ses fonctions ?

Difficulté n°5: Paul ne veut-il la coutume juive que pour les femmes ? Si, concernant le port du voile, Paul se référait à la coutume juive, alors ce texte contiendrait une contradiction. Car en ce qui concerne les hommes, Paul rejetterait la pratique juive où le prêtre se couvrait la

⁶⁷ Par contre, B. Byrne dit que le voile est sous-entendu dans tout le paragraphe, puisque *katakalyptesthai* a comme premier sens celui de "couvert", Paul, 1988, (p 39).

⁶⁸ "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 298 note 40).

⁶⁹ Cf. Murphy-O'Connor, "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988, (p 267s).

tête, tandis qu'il voudrait que les femmes s'y soumettent.

Difficulté n°6: Pourquoi le voile était-il un problème pendant la prière et la prophétie ?

Pourquoi Paul insiste-t-il sur le fait que c'est pendant la prière et la prophétie qu'il faut que la femme se couvre la tête ? Paul ne parle pas d'un comportement public, ni d'un comportement spécifique réservé au culte, mais d'un comportement spécial lors de la prière et de la prophétie. Ceux qui parlent d'un couvre-chef ne tiennent pas compte de ce détail.⁷⁰ Par contre, nous verrons plus loin qu'il peut y avoir un lien entre une coiffure défectueuse et la prophétie.

Difficulté n°7: La femme devait-elle cacher quelque chose de honteux ? Certains exégètes pensent que si la femme devait se couvrir, c'était parce qu'elle est *seulement* la gloire de l'homme, et non la gloire de Dieu. Mais être la gloire de l'homme est aussi quelque chose de glorieux. Pourquoi faudrait-il alors que la femme se couvre ? Y aurait-il malgré tout quelque chose de honteux chez elle qu'il faudrait qu'elle cache ? Si la femme devait couvrir quelque chose de honteux, alors peut-elle encore être appelée la gloire de l'homme ?

Difficulté n°8: Pourquoi faudrait-il couvrir ce qui est glorieux ? Les cheveux longs sont une gloire pour la femme (v 15). Pourquoi cette gloire devrait-elle être cachée ou couverte ? Les cheveux ne devraient-ils pas être visibles puisqu'ils sont la gloire de la femme ?

Difficulté n°9: Les femmes d'Ephèse ne portaient-elles pas de voile ? Lorsque Paul parle de la coiffure de la femme en 1 Timothée 2.9 il défend à celle-ci d'avoir une coiffure très ornée. Cette recommandation serait inutile si toutes les femmes portaient en public et en privé un voile recouvrant leurs cheveux.

⁷⁰ A l'exception de Dautzenberg, qui montre dans son argumentation que Paul vise uniquement le problème de la tête couverte des hommes et de femmes lors de la prière et de la prophétie, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 268).

Difficulté n°10: Pourquoi Paul s'inquiète-t-il de la longueur des cheveux ?

Si les cheveux longs sont considérés comme une couverture (v15), alors on comprend pourquoi Paul dit que l'homme ne doit pas les porter longs. Dans ce cas une femme aux cheveux longs est couverte. Elle n'a pas besoin d'un voile en plus de ce couvre-chef. Par contre, si les cheveux de la femme ne comptent pour rien et qu'elle doive porter un voile, alors il est difficile de comprendre pourquoi Paul parle des longs cheveux des hommes.

3.5. Les cheveux épars dans les cultes païens:

Dans bien des cultes païens la chevelure des femmes était défaits.⁷¹ A. Feuillet note que l'inscription d'Andania concernant un rituel d'initiation mystique dit: "Les cheveux ne seront ni en ordre ni recouverts". Et dans la loi sacrée de Lysocure il est dit: les cheveux ne doivent être "ni peignés, ni couverts". Feuillet dit au sujet de ces textes que: "... on s'est demandé si en 1 Cor 11 l'Apôtre ne réagirait pas contre l'introduction d'un tel usage dans les assemblées chrétiennes".⁷² Ce seront d'autres qui répondront que cela est très probable.

Kroeger note que dans le culte rendu à Aphrodite, il était commun d'inverser l'apparence des sexes.⁷³ Le culte de Bacchus était aussi apprécié des femmes. Les cheveux y étaient défaits. Le fait d'avoir les cheveux tressés indiquait que la femme vivait en harmonie avec son mari.

⁷¹ Nous n'avons pas pu lire l'article de G. Bouwman, ""Le chef de la femme, c'est l'homme": Une analyse rhétorique de 1 Cor 11,2-6", Tijdschrift voor Theologie, Nijmegen, 21, 1, 28-36, 1981, puisque nous ne lisons pas le hollandais. Le Bulletin Signalétique, Histoire et Sciences des Religions, 1981, résume l'article ainsi dans la note n° 9472: "Ce que Paul défend de faire, c'est que la femme laisse pendre, en les dénouant, ses cheveux attachés par une bandelette, comme cela se pratiquait dans les religions païennes; Paul ne parle pas de voile."

⁷² "L'Homme gloire", RB, 1974, (p 174 note 41). Feuillet ne voit pas à Corinthe un problème de confusion des sexes.

⁷³ "Sexual Identity", RJ, 1978, (p 2).

Schuessler-Fiorenza dit que la "tête échevelée et projetée en arrière était la caractéristique des ménades dans le culte de Dionysos,⁷⁴ dans celui de Cybèle, de la pythie de Delphes, de la Sibylle, et il fallait qu'une femme ait les cheveux défaits pour qu'elle puisse émettre une véritable incantation magique".⁷⁵ Nous continuons de citer les remarques fort intéressantes de Schuessler-Fiorenza. "On retrouve également ces chevelures flottantes et défaites dans le culte d'Isis qui avait un centre important à Corinthe. Ainsi, on rapporte qu'une femme, amie du poète Tibulle, devait dénouer ses cheveux deux fois dans la journée pour rendre un culte à Isis".⁷⁶ Des fouilles archéologiques ont aussi montré que les ferventes de la dévotion à Isis portaient habituellement des cheveux longs "avec un bandeau autour du front et des boucles sur les épaules", alors que les initiés masculins avaient la tête rasée.⁷⁷

Le culte rendu à Dionysos et les cheveux défaits:

C.L. Thompson dit que Tite-Live parle, aussi de cette pratique d'avoir les cheveux défaits. Par contre, dans les rites dionysiens peints dans la villa des Mystères découverte à Pompéi, une seule femme a une chevelure défaite et non couverte. Toutes les autres femmes ont les cheveux noués,

⁷⁴ Les ménades sont des femmes disciples de Dionysos qui sont en extase, c'est-à-dire qui font des choses insensées.

⁷⁵ Schuessler-Fiorenza, En mémoire d'elle, 1986, (p 323s). L'auteur renvoie ici à R. et K. Kroeger, "An Inquiry into Evidence of Maenadism in the Corinthian Congregation", SBL Seminar Papers, 14, II, 331-346, 1978.

⁷⁶ L'auteur renvoie ici à Tibulle, 1, 3, 29-32; pour les autres cultes, il renvoie à Lösch, Christliche Frauen, 240ss.

⁷⁷ Ici Schuessler-Fiorenza fait référence à S. Kelly Heyob, The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World, Leyde, Brill, 60, 1975. Murphy-O'Connor cite Apulée qui dit: "Les femmes avaient leurs cheveux oints et leurs têtes étaient couvertes de linges légers, mais les hommes avaient leurs couronnes rasées et brillantes". Cité des Metamorphoses 11.10; l'édition utilisée étant d'Apulée, The Golden Ass. Being the Metamorphoses of Lucius Apuleius (LCL; tr. W. Adlington; rev. S. Gaselle; Londres: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University, 1915) 555. O'Connor, "1 Corinthians Once Again", CBQ, 1988, (p 267).

et l'une semble porter un foulard.⁷⁸ R.S. Kraemer examine la pièce de théâtre d'Euripide, Les Bacchantes. Lors des célébrations de Dionysos, les femmes défont leurs cheveux et les laissent retomber sur leurs épaules (p 58). Ce culte était principalement fréquenté par des femmes (p 72), et les participants à ces célébrations étaient suspectés de conduite sexuelle dévoyée (p 60). Ce culte était aussi marqué par un renversement des rôles sexuels, montrant des femmes adoptant des valeurs et des comportements masculins, et des hommes s'habillant en femme (p 68). Kraemer donne de nombreux détails sur les cultes rendus à Dionysos.⁷⁹ J.M. Bassler dit de cette pratique qu'elle était remarquablement bien acceptée par la société conservatrice. Si dans les accès de folie les femmes n'étaient plus soumises et rejetaient leur rôle domestique, ces aberrations étaient le résultat d'une folie religieuse, ce qui impliquait qu'une femme normale assumait ses responsabilités traditionnelles.⁸⁰ Kraemer explique que si les actes insensés des femmes n'étaient pas réprimandés sévèrement, cela était dû au fait que l'on pensait que la possession était irrésistible (p 80). Kraemer souligne que la personne possédée n'y était pour rien. Cette possession était amoral (p76s, 80). En fait ces accès de folie semblaient servir de soupape aux émotions potentiellement destructrices des femmes souffrant des injustices causées par l'oppression des hommes (p 76s).

⁷⁸ "Hairstyles", BA, 1988, (p 112).

⁷⁹ "Ecstasy", HIR 1979.

⁸⁰ "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 38). Ces démonstrations d'égalité des sexes, ou même d'une supériorité de la femme prophétesse sur l'homme n'avaient pas de conséquences sociales durables. Meeks dit que ces changements de rôles fonctionnaient plus comme soupape de sécurité que comme détonateur, "Image of the Androgyne", HR, 1974, (p 170).

3.6. Attitudes vis-à-vis de la femme dans l'Antiquité:

Nous ne voulons pas faire une étude complète de la perception de la femme dans l'Antiquité. Nous nous restreindrons aux données qui pourraient nous aider dans la compréhension du texte de Paul.⁸¹

Kroeger note que dans la société grecque il existait une grande peur de la femme et une aversion à son égard.⁸² Une citation d'Euripide montre que si les femmes servaient à avoir des enfants, les dieux auraient pu trouver un meilleur moyen d'en procurer aux hommes, par exemple en proposant des enfants à la vente dans leurs temples. Paul, par contre, ne veut pas que l'homme ait peur de la femme, mais parle du fait que l'un vient par l'autre: "Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme naît de la femme et tout vient de Dieu". Non, la femme n'a pas été créée à partir d'un porc, ou d'un cheval fier, ou de vagues instables.⁸³ Non, l'homme n'a pas été créé à partir d'une substance divine.⁸⁴ La femme a été tirée de l'homme.

⁸¹ Pour une étude détaillée, cf. par exemple A. Oepke, "Gund", TWNT, 1933. K. Thraede, "Frau", Reallexikon, 1972, et "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977. W. Meeks, "Image of the Androgyne", HR, 1974.

⁸² "Sexual Identity", RJ, 1978. Sur cette aversion de la femme (*Frauenfeindlichkeit*) qui pouvait même être une haine de la femme, cf. Leiboldt, Die Frau in der antiken Welt, 1962, (p 29-31 et 33-36). Cet auteur parle de la femme égyptienne, romaine, grecque et juive. Pour une étude sur le rôle de la femme au premier siècle, cf. L. Schottroff, (édit.: W. Schottroff et W. Stegenann) "Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit", Traditionen der Befreiung, Vol 2, Frauen in der Bibel, München, Christian Kaiser Verlag, 1980.

⁸³ Leiboldt mentionne le poète Sémonide (prob. 7^e siècle av. J.-C.) qui classe les femmes en 10 catégories. Il y en a qui descendent du porc, d'autres du chien, du singe, etc. La seule femme de valeur est celle qui descend de l'abeille. Mais cet auteur ne semble pas avoir été entendu par les Grecs. Die Frau in der antiken Welt, 1962, (p 29). Lorsqu'on voulait faire de la beauté de la femme quelque chose de méprisant, on en parlait comme de quelque chose d'artificiel, le résultat de crèmes et de colorants, cette beauté n'étant qu'un appât (p 35).

⁸⁴ Kroeger, "Paul, Sex", DS, 1988, (p 28).

Kroeger montre aussi que dans l'ancien monde les arguments en faveur de l'homosexualité étaient nombreux (p 3s). Et les relations sexuelles avec les enfants étaient considérées comme plus nobles que celles avec une femme.⁸⁵ Aristote disait que puisque la femme était inférieure à l'homme en vertu et en courage, elle n'était pas une compagne digne de l'homme. Mais pour Paul la femme n'est pas un être inférieur. Elle aussi a été créée par Dieu. Elle est la gloire de l'homme, c'est-à-dire qu'elle valorise l'homme. Cela était relativement nouveau à une époque où les hommes étaient gênés si leurs épouses les accompagnaient à un repas.⁸⁶ Et au verset 11 Paul affirme: "Pourtant la femme n'est pas différente de l'homme, ni l'homme différent de la femme, dans le Seigneur".⁸⁷

Selon Kroeger les cheveux défaits sont un signe de révolte de la femme. Lors de certaines pratiques religieuses païennes, des hommes s'habillaient en femme en portant des voiles ou de longs cheveux tenus dans des filets. Et des femmes se rasaient la tête ou défaisaient leurs cheveux (p 2). Tout cela était signe d'un rejet de la sexualité normale. Paul, lui, ne veut pas d'ambiguïté dans le domaine de la sexualité.⁸⁸ La femme doit rester femme, et l'homme doit rester homme. Il n'y a aucune supériorité d'un sexe par rapport à l'autre (v11). Les deux sexes sont dépendants l'un de l'autre (v12). La femme a autorité (v10).

R. Scroggs montre que le port du voile est lié au sexe.⁸⁹ Dans Joseph et Aséneth, Aséneth se voile. L'archange Michel se présente à elle, lui retire ce voile et lui donne comme raison de ce geste: "parce que tu es une vierge sainte aujourd'hui et que ta tête est celle d'un jeune homme".⁹⁰ Il ressort de cette parole que l'homme ne porte pas de voile.

⁸⁵ Cf. aussi Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 1962, (p 34-36).

⁸⁶ Kroeger, "Paul, Sex", DS, 1988, (p 28).

⁸⁷ Traduction selon J. Kürzinger, "Frau und Mann nach 1 Kor 11.11f", Biblische Zeitschrift, Paderborn, 22, 270-275, 1978.

⁸⁸ Paul est très opposé aux hommes efféminés. Cf. Romains 1.27s et 1 Corinthiens 6.10.

⁸⁹ "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 536).

⁹⁰ Nous citons Scroggs bien que dans Joseph et Aséneth la distinction entre les sexes ne soient pas (se soient plus) visible dans le style de coiffure mais dans la présence ou l'absence du couvre-chef.

Scroggs en conclut, peut-être un peu vite, que "ce passage de Joseph et Aséneth suggère que certaines femmes à Corinthe symbolisaient par leur tête non couverte l'exigence que l'ascétisme sexuel éliminait les distinctions entre mâle et femelle".⁹¹

Murphy-O'Connor pense que le problème que Paul aborde dans cette épître est celui de l'homosexualité.⁹² Si les uns adoptaient la coiffure typique du sexe opposé, cela pouvait être interprété comme un signe de pratiques homosexuelles. Et c'est ce dont Paul ne veut absolument pas. Cette interprétation n'accuse pas les Corinthiens de pratiques homosexuelles, mais dit que leur apparence pouvait conduire un observateur extérieur à supposer l'existence de ces pratiques.

Les recherches de Murphy-O'Connor font apparaître de nombreux textes qui lient la question des cheveux à celle de la sexualité. Un texte du Pseudo-Phocylide dit: "Si un enfant est un garçon, ne permets pas que des boucles poussent sur sa tête. Ne tresse pas sa couronne ni ne fais des noeuds croisés sur sa tête. De longs cheveux ne siéent pas à un homme, mais sont pour les femmes voluptueuses. Protège la beauté de la jeunesse d'un joli garçon, car beaucoup désirent avoir des rapports sexuels avec un homme".⁹³ Philon s'oppose aux homosexuels en condamnant "la façon provocante dont ils bouclent et coiffent leurs cheveux" (Spec. Leg. 3.36). Murphy-O'Connor parle encore de Horace qui, "avec cynisme proclame que rien ne pourra le séparer de celle qu'il aime maintenant, si ce n'est une belle jeune femme ou "un jeune homme bien bâti dont les longs cheveux sont relevés et forment un noeud" (Epodes 11:28) (p 486). Une citation de Musonius Rufus et une autre de son disciple Epictète montrent que la coiffure d'un homme et le soin qu'il lui portait indiquait une ambiguïté sexuelle, et pouvaient être considérés comme signe d'homosexualité (p 486s).

⁹¹ Il est difficile de prouver qu'à Corinthe il existait un ascétisme sexuel qui militait en faveur d'une élimination des différences sexuelles.

⁹² "Sex and Logic", CBO, 1980. Il suit en cela R. Scroggs, "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 297 note 38). O'Connor est suivi par Howard, "Neither Male", EQ, 1980, (p 35).

⁹³ Cité de P.W. van der Horst, The Sentences of Pseudo-Phociclydes with introduction and Commentary, SVTP 4, Leiden, Brill, 81-83, 1978.

Ce Musonius, dont nous venons de parler, était un homme remarquable. Il vivait vers la fin du premier siècle de notre ère, était donc presque contemporain de Paul, et avait, comme ce dernier, une conception très noble de la femme. Ce stoïcien accordait à la femme une position d'égalité avec l'homme. W. Klassen rappelle que Musonius s'opposait à Caton l'Ancien qui permettait au mari de tuer sa femme sans procédure légale si celle-ci était découverte en flagrant délit d'adultère (p 189s).⁹⁴ Un homme pouvait accomplir les tâches domestiques, et un maître n'avait pas le droit d'avoir des rapports sexuels avec une esclave (p 190). Les rapports sexuels hors mariage sont "honteux et illégitimes" (p 193). L'homme et la femme étaient des partenaires participant aux mêmes travaux (p 194). Et Musonius ne parle jamais de la soumission de la femme.⁹⁵ Ces positions de Musonius ne sont pas typiques de son époque. Klassen cite Max Pohlens: "A une époque où un arrangement avec un jeune homme était décrit comme une expérience digne des dieux, il (Musonius) le voyait comme un symptôme du déclin" (p 195).⁹⁶ Pour lui la forme la plus haute de l'amour connue aux humains est l'amour entre un homme et une femme.

Schuessler-Fiorenza analyse la situation différemment, c'est-à-dire qu'elle ne va pas jusqu'à dire que les cheveux défaits étaient un signe du rejet de la sexualité. En fait les cheveux défaits étaient, selon des sources juives, signe d'une impureté culturelle. Paul ne voulait pas que

⁹⁴ Klassen, "Musonius", From Jesus to Paul, 1984. D'après Pomeroy, Caton le permettait aussi lorsque la femme était ivre, Frauenleben, 1985, (p 234).

⁹⁵ Klassen, "Musonius", From Jesus to Paul, 1984, (p 206 note 60). J.M. Bassler dit le contraire, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 28). Bassler pense que Musonius parle de "soumission" lorsqu'il dit que la place de la femme est de filer (la laine) au foyer au lieu de philosopher. Mais Klassen dit que pour Musonius l'homme peut aussi filer et s'occuper de travaux domestiques (p 190). Ces travaux ne sont pas confiés à la personne soumise, mais à celle qui est plus portée vers ces choses.

⁹⁶ M. Pohlens, Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung, 3^e éd., Göttingen, 1964, (p 159s). Sur l'expérience "divine" des rapports avec un jeune homme et l'aversion de la femme cf. J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 1962, (p 34-36).

les femmes pratiquent le culte en étant impures.⁹⁷ Au sujet des cheveux défaits elle dit: "Il est probable que les Corinthiens inspirés avaient adopté de tels comportements parce qu'ils concevaient leur égalité dans la communauté et leur dévotion à l'Esprit-Sophia, par analogie au culte d'Isis, puisqu'on disait aussi qu'Isis avait rendu le pouvoir des femmes égal à celui des hommes⁹⁸ et que les associations qui se réclamaient d'elle, comme les communautés chrétiennes, admettaient les femmes et les esclaves comme membres égaux et participants à part entière".⁹⁹ Pour Schuessler-Fiorenza, les Corinthiens auraient adopté un comportement de certains cultes païens pour les raisons suivantes:

1. Parce que dans les associations du culte d'Isis et du culte chrétien régnait la même égalité entre êtres humains.
2. "Pour les femmes chrétiennes de Corinthe, une telle chevelure défaite était le signe de leur don total à l'Esprit-Sophia et la marque d'un vrai comportement prophétique" (p 324).

En ce qui concerne le premier point, nous ne comprenons pas pourquoi les Corinthiennes auraient copié cette pratique du culte d'Isis simplement parce que les membres de chacune de ces deux associations étaient égaux. Par contre, pour ce qui est du deuxième point, ce souhait d'avoir "la

⁹⁷ "Women", USQR, 1978, (p 159s).

⁹⁸ W. Klassen trouve la phrase "elle a rendu le pouvoir des femmes égal à celui des hommes" chez Heyob, The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World. Klassen, "Masonius", From Jesus to Paul, 1984, (p 195 note 30). Heyob se réfère à Oxyrhynchus Hymn, 214-216.

⁹⁹ "Women", USQR, 1978, (p 159s) et En mémoire d'elle, 1986, (p 234). Par contre, notons la remarque de R.S. Kraemer qui mentionne l'étude de S.K. Heyob, The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World, Leiden, E.J. Brill, 1973. Heyob dit que dans le culte d'Isis les hommes jouaient un rôle plus important que les femmes, et que les ministères les plus éminents étaient généralement réservés aux hommes. Kraemer, "Women in the Religions", RSR, 1983, (p 132). J.M. Bassler, par contre, dit que Heyob a sous-estimé le nombre de femmes qui participaient à ce culte, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 37 note 54). A. Cameron ne pense pas qu'il soit possible de dire que les femmes et les esclaves formaient un groupe homogène de personnes désavantagées, qui de ce fait serait un groupe ouvert au culte d'Isis ou au christianisme. Cameron, "Neither Male", Greece, 1980, (p 65). Sur le culte d'Isis, cf. S.B. Pomeroy, Frauenleben, 1985, (p 340-355).

marque d'un vrai comportement prophétique" nous semble être une raison possible pour expliquer le comportement des femmes chrétiennes de Corinthe. Car cette pratique d'avoir les cheveux défaits lors des moments d'inspiration était non seulement commune à plusieurs cultes différents, mais Paul lie aussi la question des cheveux à celle de la prière et de la prophétie.¹⁰⁰

La prière et la prophétie peuvent être considérées comme les deux activités lors desquelles l'esprit de la divinité parle au travers de la personne. Sigountos et Shank disent à ce sujet: "... nous avons examiné les attitudes envers la femme telles qu'elles existaient dans l'Antiquité.... La prophétie et la prière étaient permises à l'origine parce qu'une femme n'était pas en possession de ses sens." C'est-à-dire que la femme était possédée par l'esprit de la divinité, et que de ce fait elle ne parlait pas de son propre chef.¹⁰¹

Si Schuessler-Fiorenza parle de l'égalité des participants au culte d'Isis, elle ne parle pas, comme Kroeger, du problème lié au changement du comportement sexuel de ces membres égaux. Rappelons que pour Kroeger les cheveux défaits sont un signe de révolte de la femme. Pour Schuessler-Fiorenza ce comportement n'est que l'expression d'une égalité sexuelle mal comprise. Elle ne voit pas dans les cheveux défaits des femmes un signe de révolte, ou dans certaines pratiques des hommes et des femmes un signe du rejet de leur sexualité. Schuessler-Fiorenza pense qu'il y a eu du désordre à Corinthe à cause des cheveux défaits lorsqu'elle dit dans le contexte de la question des cheveux que Paul ne veut pas "un comportement orgiaque".¹⁰² S'il est vrai que Paul ne veut pas de désordre lors des rassemblements chrétiens, ce n'est pas la question de l'ordre des réunions qui est abordé ici, mais celui de l'ordre au sujet des coiffures.

¹⁰⁰ Kùchler trouve ce lien aussi très intéressant, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 92 note 56).

¹⁰¹ Ce n'était pas le cas pour l'enseignement. Sigountos et Shank rajoutent: "Il existait de sérieux doutes quant aux capacités de la femme à enseigner", "Public Roles", JETS, 1983, (p 295).

¹⁰² En mémoire d'elle, 1986, (p 325).

Le texte de 1 Corinthiens 11 ne dit pas expressément que le problème était celui d'un changement de comportement sexuel. Il faut pourtant se demander pourquoi Paul dit que les femmes ne doivent pas se comporter comme des hommes et vice versa (versets 4, 5, 7a, 14, 15), pourquoi Paul insiste tellement sur les différences de la création de l'homme et de la femme (versets 3, 8, 9) tout en soulignant le fait que la femme n'est pas inférieure à l'homme, mais son égale (versets 3, 10-12). Tout cela nous conduit à penser que Paul cherchait à régler un problème de comportement lié non seulement à la question de l'égalité des sexes, mais encore à celui de l'acceptation de la spécificité sexuelle de l'homme et de la femme.¹⁰³ R. Jewett pense que les problèmes des Corinthiens étaient liés à la notion gnostique de l'androgynie.¹⁰⁴ Il cite Meeks qui dit "...qu'à Corinthe ce sont les femmes charismatiques qui portent les vêtements du sexe opposé".¹⁰⁵ En ce qui concerne la situation à laquelle Paul fait face, nous sommes d'accord avec R. Jewett lorsqu'il dit "... il semble clair que Paul faisait de grands efforts pour maintenir deux points qui sont contradictoires en apparence: la différenciation sexuelle d'une part, et l'égalité d'honneur et de rôle d'autre part. Une des difficultés fondamentales que les interprètes modernes ont avec ce passage est la présupposition toujours présente que Paul argumente en faveur de la subordination des femmes, lorsqu'en fait il semble argumenter principalement contre l'androgynie".¹⁰⁶

¹⁰³ En fait, à l'origine de ce comportement des sexes pourrait se trouver une mauvaise compréhension de l'égalité des sexes. Puisqu'il n'y a plus de sexe "opposé", mais seulement deux sexes égaux, chaque sexe peut adopter le comportement de l'autre sans perdre en dignité. V. Kesich pense que Paul voulait faire face à ceux qui considéraient les différences sexuelles comme secondaires, "St Paul", *StVTQ*, 1977, (p 146).

¹⁰⁴ "Sexual Liberation", *JAAR*, (Sup), 1979, (p 67).

¹⁰⁵ Meeks, "Image of the Androgyne", *HR*, 1974, (p 201).

¹⁰⁶ Nous soulignons le doute que Jewett permet lorsqu'il dit que Paul semble argumenter principalement contre l'androgynie" (p 67). Jewett se base sur l'étude de Meeks, "Image of the Androgyne", *HR*, 1974. Nous pensons plutôt que Paul semble traiter le problème de l'apparence homosexuelle.

3.7. Les cheveux longs de l'homme:

Nous avons traduit le verset 4 par "Tout homme qui prie ou prophétise ayant des cheveux longs lui pendant de la tête fait affront à sa source". Le comportement des femmes et des hommes que Paul cherche à corriger est un comportement réservé à la prière et à la prophétie. Si, comme nous le disons, Paul traite le problème des cheveux longs des hommes, il nous faut répondre à une question: s'il était possible aux femmes de défaire leurs coiffures, que faisaient les hommes afin d'avoir de "longs cheveux" au moment de la prière et de la prophétie ?

Il nous semble que ce ne sont pas tant les cheveux longs qui sont une honte. Car Paul lui-même ne s'était pas coupé les cheveux à cause d'un vœu, comme l'indique A. Padgett.¹⁰⁷ Et cela ne semblait pas avoir été perçu comme une honte.

Un rappel de quelques textes déjà cités nous montrera une interprétation possible. D'abord deux citations de Murphy-O'Connor. Dans la première Philon s'oppose aux homosexuels en condamnant "la façon provocante dont ils bouclent et coiffent leurs cheveux" (Spec. Leg. 3.36). Une deuxième citation de Musonius Rufus et de son disciple Epictète montre que la coiffure d'un homme et le soin qu'il lui portait indiquait une ambiguïté sexuelle, et pouvaient être considérés comme signe d'homosexualité.¹⁰⁸ Rappelons aussi Kroeger qui dit que lors de certaines pratiques religieuses païennes, des hommes s'habillaient en femme en portant des voiles ou de longs cheveux tenus dans des filets.¹⁰⁹

¹⁰⁷ "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 74) et aussi G.D. Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 527). Il n'est pas dit en Actes 18.18 que Paul avait de longs cheveux. Par contre, s'il est dit que Paul s'est rasé après un vœu, il en est déduit à juste titre qu'il ne s'était pas coupé les cheveux pendant la durée de ce vœu. Mais puisque nous ne savons pas pendant combien de temps Paul ne s'était pas fait couper les cheveux, nous ne savons pas non plus si ses cheveux étaient beaucoup plus longs que ce qui était considéré comme étant sa coupe normale.

¹⁰⁸ "Sex and Logic", CBO, 1980, (p 486) et (p 486s).

¹⁰⁹ "Sexual Identity", RJ, 1978, (p 2).

A la lumière de ces citations, il nous semble que ce qui est mis en cause par Paul n'est pas la longueur des cheveux chez l'homme, mais la manière de les coiffer. Cette manière ressemblait trop à des pratiques homosexuelles. Et Paul désire que l'apparence des Corinthiens ne soit pas interprétée comme indicative d'un comportement sexuel dévoyé.

Il nous faudrait donc paraphraser le verset 4 ainsi: "Tout homme qui prie ou prophétise ayant des cheveux longs lui pendant de la tête et coiffés de manière féminine fait affront à sa source."

De la femme il est dit qu'elle ne doit pas être *akatakaluptos* (vs 5, 13), mais *katakaluptos* (v 6). L'homme, par contre, ne doit pas être *katakaluptos* (v 7). Nous avons dit que *akatakaluptos* est employé pour parler de cheveux qui sont défaits. En toute logique, si la femme ne doit pas avoir de cheveux défaits, l'homme, lui, doit faire le contraire, c'est-à-dire les avoir défaits.

C'est pourquoi, si la femme doit être *katakaluptos*, cela veut dire que la femme doit se coiffer à la manière des femmes. Qu'elle relève ses cheveux ou qu'elle les tresse. Et ainsi elle sera couverte. En tous les cas elle n'a pas le droit de les porter de manière à signifier un rejet de sa sexualité. *Katakaluptos* peut être traduit par "couvert" dans le sens de "ayant les cheveux relevés" ou de "se coiffant à la manière des femmes".¹¹⁰

En ce qui concerne l'homme, celui-ci n'a, au contraire, pas le droit de porter les cheveux *katakaluptos*. Nous en concluons que l'homme n'a pas le droit de porter une coiffure féminine, coiffure qui ici symbolisait le rejet de la masculinité. Ce sont les cheveux longs et coiffés comme cela siérait à une femme qui sont proscrits par Paul. *Katakaluptó* peut être traduit par "ne pas se relever les cheveux" ou "ne pas se coiffer à la

¹¹⁰ Selon A. Isaksson, Marriage and Ministry, 1965, (p 171).

manière des femmes".¹¹¹

Revenons à la question posée un peu plus haut: s'il était possible aux femmes de défaire leurs coiffures, que faisaient les hommes afin d'avoir, au moment de la prière et de la prophétie, de "longs cheveux" ? Il nous semble qu'il devait être possible aux hommes de donner à leur cheveux un aspect féminin par une façon de les coiffer ou en y appliquant quelques ornements.¹¹² Et c'est cela que Paul interdit.

3.8. Résumons:

Nous disons donc que le problème que Paul essaye de régler ne concerne pas le port d'un voile. Paul parle d'un style de coiffure. Certains hommes avaient des cheveux longs et les portaient à la manière des femmes. Certaines femmes défaisaient leur coiffure et laissaient pendre librement les cheveux. La raison qui aurait conduit les Corinthiens à changer de coiffure nous semble venir des pratiques de quelques cultes païens, motivées dans ces cultes par un refus de l'état d'homme ou de femme. De plus les cheveux défaits étaient chez la femme le signe d'une inspiration authentique. C'est en particulier lors de l'assemblée chrétienne que quelques personnes manifestaient ce nouveau comportement.¹¹³

Ajoutons une remarque au sujet de la tête "couverte" de la femme. Si nous nous référons à une expression française correspondante, nous pouvons aussi y trouver une ambiguïté. Si nous entendons dire d'un soldat qu'il est coiffé convenablement, nous ne savons pas si se sont les cheveux qui

¹¹¹ A. Isaksson traduit par "se couvrir la tête avec des cheveux longs" (p 173), ce qu'il explique comme étant "des cheveux longs qui pendent" (p 166). Marriage and Ministry, 1965.

¹¹² Nous n'avons pas moyen de savoir en quoi consistait exactement ces ornements féminins: des boucles, un noeud, des voiles, des bandelettes, un filet, etc.

¹¹³ Paul a trouvé nécessaire de parler de la différence des sexes à cause de l'influence venant de certaines autres religions. Pour W. Meeks il y aurait une influence vers la masculinisation des femmes, influence qui se développera et qui conduira à l'enocratisme, "Image of the Androgyne", HR, 1974, (p 202).

ont la longueur réglementaire ou si c'est le béret qui est bien mis. S'il est dit d'une femme que le vent l'a décoiffée, nous ne savons pas si son chapeau s'est envolé, ou si ses cheveux ont besoin d'être remis en place (ou les deux). Ayant dit cela, nous ne voulons pas soutenir que le grec et le français ont des expressions complètement synonymes. Mais pour celui qui soutient qu'en grec il est clairement dit que la femme doit être "couverte", nous répondons que c'est tout aussi clair que la formule française qui dit qu'une femme est décoiffée.¹¹⁴

4. Le sujet de l'homosexualité est-il compatible avec le contexte ?

Murphy-O'Connor dit que Paul était préoccupé par la possibilité de l'homosexualité dans la communauté.¹¹⁵ Le début du chapitre 11 traite de problèmes d'immoralité sexuelle. Murphy-O'Connor démontre ensuite que ce thème n'est pas nouveau, mais qu'au chapitre 10 cette question est déjà abordée. En 10.8 Paul parle de débauche, de prostitution (*porneuo*). Le divertissement (*paizein*) dont il est question au verset 7 a des connotations sexuelles.¹¹⁶ Les questions au sujet du comportement sexuel soulevées au chapitre 11 ne sont donc pas entièrement nouvelles.¹¹⁷

¹¹⁴ A. Jaubert a peut-être aussi pensé à ce jeu de mots lorsqu'elle dit que "au premier siècle de notre ère, des femmes honorables ne sortaient certainement pas dans la rue sans être "coiffées", c'est-à-dire sans avoir relevé leurs cheveux", Les Femmes, 1979, (p 46).

¹¹⁵ "Interpolations", CBO, 1986, (cf. aussi "Sex and Logic", CBO, 1980). De même Scroggs, "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 283 note 1 et p 293). M. Hayter suit O'Connor et Scroggs, The New Eve, 1987, (p 125).

¹¹⁶ L'auteur renvoie à 2 Samuel 11.11 ("J'irais chez moi manger, boire et coucher avec ma femme") et à Tobit 7.10 (Mange, bois et profite de la soirée...", puis il est question d'aller vers la fille Sara), passages qui n'utilisent pas l'euphémisme "se réjouir", mais où le repas est suivi de relations sexuelles. Murphy-O'Connor fait remarquer que ce n'est que dans ce contexte que l'on comprend pourquoi Paul, après avoir dit "N'aurions-nous pas le droit de manger et de boire ?", continue par "N'aurions-nous pas le droit d'emmener avec nous une femme chrétienne ?" (1 Corinthiens 9.4s).

¹¹⁷ Murphy-O'Connor utilise ce raisonnement pour déboutier l'argument qui dit que le chapitre 11 est interpolé parce qu'il aborde non seulement un sujet tout à fait nouveau, mais encore un sujet qui interrompt le développement des chapitres 10-14.

5. A quel chef est-il fait affront ?

Au verset 4 il est deux fois question de *kephalé*. La première fois dans la formule *kata kephalés echón*, que nous avons choisi de traduire par (tout homme qui prie ou prophétise) "ayant des cheveux longs". Comment traduire la deuxième mention de *kephalé* lorsqu'il est question de faire affront à sa "tête" ? De quelle tête s'agit-il ? Car *kephalé* pourrait être traduit par "tête", ou par "lui-même", ou parlerait du Christ.¹¹⁸

Selon la première possibilité l'homme ferait affront à sa tête physique, à l'organe qu'il porte sur ses épaules. Cette traduction accorde au deuxième *kephalé* de ce verset le même sens qu'au premier. La difficulté est de comprendre le sens de cette remarque. Nous ne savons pas pourquoi ni comment une coiffure ferait affront à la tête physique.

La deuxième interprétation de *kephalé* comprend ce mot comme représentant la personne: *kephalé* est synonyme de "lui-même". Les cheveux longs sur la tête seraient une honte pour la personne qui les porte. Cette traduction est préférée par Murphy-O'Connor.¹¹⁹ Il évoque un des sens de *kephalé* du grec profane donné par Schlier. *Kephalé* peut signifier "l'homme entier, la personne".¹²⁰ Murphy-O'Connor trouve un exemple de cet usage dans 2 Samuel 1.16 ("Que ton sang soit sur ta tête") cité dans Matthieu 27.25 où *kephalé* est repris par le pronom *hémás* ("Nous prenons son sang sur nous") (p 485). Il est possible d'interpréter *kephalé* ainsi, et le contexte semble même soutenir ce sens lorsqu'au verset 6 il est dit que la tête rasée est une honte pour la femme. La femme se ferait donc honte à elle-même. De même le verset 14 semble dire la même chose que le verset 4 en disant qu'il est "deshonorant pour un homme de porter les cheveux longs".

¹¹⁸ C'est-à-dire que la personne visée par *kephalé* est le Christ, peu importe si *kephalé* est compris comme "source" ou comme "autorité".

¹¹⁹ "Sex and Logic", *CBQ*, 1980. E. Kähler démontre qu'il ne peut s'agir que de la propre tête. Il est question de la tête de l'homme ou de la femme qui est déshonorée, *Die Frau*, 1960, (p 54s).

¹²⁰ "*Kephalé*", *TWNT*, 1938, (p 673,42s).

Mais pour les deux raisons suivantes nous préférons appliquer *kephalè* à Christ:¹²¹

1. le verset 4 est introduit par le verset 3 où Christ est le *kephalè* de l'homme. A la suite des versets 3 et 4, qui parlent de *kephalè*-source, il est encore une fois question de source au verset 8 lorsqu'il est dit que la femme a été tirée de l'homme.

Tischleder dit que si le verset 4 ne se référait pas au verset 3, alors le verset 3 ne serait pas utilisé dans l'argumentation. Il serait suspendu en l'air.¹²² R. Scroggs préfère aussi donner à *kephalè* du verset 4 le même sens métaphorique qu'au verset 3.¹²³ G.D. Fee dit que puisqu'aucun particule n'introduit le verset 4, celui-ci est lié de la manière la plus proche au verset précédent. Si *kephalè* voulait dire "soi-même", alors l'affirmation théologique du verset 3 n'aurait pas de place dans le développement de l'argument. Fee dit encore que le pronom personnel se rapportant à *kephalè* n'est pas le réfléchi *heautou* (sa propre tête), mais le simple *autou*.¹²⁴ Il nous semble que, vu le développement de l'argument de Paul, il faille dire le contraire de ce qu'écrit Allo: "Donc l'homme ferait outrage et à sa propre tête, ..., et, par contrecoup, au Christ ...".¹²⁵ En fait l'homme fait outrage à Christ, celui qui vient d'être présenté comme étant sa tête. Et cela va sans dire que, par contrecoup, il se fait aussi honte à lui-même.

2. Cette interprétation évite de compliquer les "jeux de mots" de Paul qui, après avoir présenté la "chaîne des origines" en utilisant *kephalè*-origine (v3), parlerait au verset 4 non seulement de *kephalè*-la

¹²¹ Ainsi le fait aussi Isaksson, Marriage and Ministry, 1965, (p 167).

¹²² Wesen und Stellung, 1923, (p 148).

¹²³ "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 299 note 42).

¹²⁴ 1 Corinthians, 1987, (p 506).

¹²⁵ 1 Corinthiens, 1934, (p 257).

tête physique, mais encore de *kephalè*-la personne.¹²⁶ Ce n'est pas que *kephalè* n'est jamais employé pour parler de soi-même, mais ce serait investir *kephalè* d'un sens métaphorique nouveau.

Quelques interprètes attribuent au deuxième *kephalè* de ce verset un double sens: celui de "lui-même" et celui de Christ. C'est-à-dire que l'homme fait à la fois honte à lui-même et à Christ. Il nous semble que cette interprétation est possible, bien que nous hésitions à charger *kephalè* de ce double sens. Car *kephalè* aurait alors un très grand éventail de sens.

6. Comment et pourquoi est-il fait affront à sa source (au chef) ?

Par cette coutume de se coiffer de manière féminine l'homme prend une apparence de femme. Ceci est une insulte envers son Créateur. L'homme, en se comportant comme une femme, rejette le plan du Créateur à son sujet.¹²⁷

7. Prière et prophétie:

7.1. Pourquoi est-il question de la prière et de la prophétie ?

Pourquoi les hommes et les femmes doivent-ils veiller à leur comportement "lorsqu'ils prient et prophétisent" ? Peuvent-ils faire ce qu'ils veulent à d'autres moments ? N'était-il pas important que les chrétiens soient à tous moments de bons chrétiens ?

¹²⁶ Cf. G.D. Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 506). Fee rend Murphy-O'Connor attentif au fait que le verset 4 est plus proche du verset 3 qu'il ne l'est du verset 14, "... il est déshonorant pour l'homme ...".

¹²⁷ K. Barth parle du plan de Dieu en rapport avec la défense de Genèse 9.5 de tuer un homme. Le meurtrier s'approche trop de l'honneur de Dieu, c'est-à-dire de son intention dans la création, et de son acte de création de l'homme, lorsqu'il prend la vie d'un autre. KD, 1970, (p 223). Ici, nous disons que l'homme ou la femme qui refuse de vivre sa sexualité refuse aussi l'intention de Dieu telle qu'il l'a réalisée dans la création.

Kroeger, dans son analyse des pratiques religieuses païennes de l'époque de Paul, parle de la débauche qui avait lieu surtout lors des rassemblements religieux. Nous supposons que des coutumes païennes ont été introduites dans le culte chrétien. Et c'était particulièrement lors des moments de prise de contact avec Dieu que les Corinthiens ont adopté des comportements contraires à chaque sexe. Les Corinthiens pouvaient trouver ce comportement normal puisqu'il était pratiqué dans le paganisme. Ou alors, si pour les Corinthiens il n'y avait plus ni homme, ni femme, cette liberté aurait pu se manifester tout particulièrement lors des interventions de l'Esprit. Nous préférons la première interprétation. Il est possible que les Corinthiens copiaient certaines pratiques païennes qui, aux yeux de Paul, ressemblaient à un travestissement.

7.2. Les femmes prophétisaient:

Ici nous ne voulons pas chercher à définir ce qu'est la prophétie dans le Nouveau Testament. Par contre, il doit être relevé que la prophétie et le prophète ont une grande importance dans la vie de l'église primitive.¹²⁸

Paul situe le prophète en deuxième position après l'apôtre dans 1 Corinthiens 12.28 et Ephésiens 4.11. Dans Romains 12.6, les prophètes sont mentionnés en premier dans une liste dont les apôtres sont absents. Paul ne fait pas de différence entre le don de prophétie et le ministère de prophète. Celui qui prophétise (1 Corinthiens 14.31) est un prophète (v 32).¹²⁹ Et lorsque la prophétie et l'enseignement sont mentionnés ensemble, la prophétie est toujours mentionnée en premier (Rom 12.6-9; 1 Cor 12.28; 14.6; Eph 4.11).¹³⁰ Si donc il est dit que la femme

¹²⁸ Cf. aussi F.-J. Leenhardt sur l'importance de la fonction prophétique dans l'Eglise, "Place de la femme", ETR, 1948, (p 14s). L'auteur assimile la prophétie de l'époque à la prédication d'aujourd'hui.

¹²⁹ Cette affirmation se discute. Si Paul dit que tous peuvent prophétiser (14.31) il dit aussi que tous ne sont pas prophètes (12.29). Il semble bien qu'il y avait un groupe de prophètes bien délimité (12.28), et que 14.31 indique qu'il pouvait y avoir des chrétiens exerçant le don de prophétie sans qu'ils fassent partie de ce groupe de prophètes.

¹³⁰ Bilezikian, Beyond Sex Roles, 1985, (p 242 note 17 et p 243 note 18).

prophétisait, cela veut dire que la femme avait la possibilité non seulement de parler, mais aussi d'exercer un ministère de la parole auquel était attaché une grande importance.

Apocalypse 2.20 mentionne la prophétesse Jézabel. Cette prophétesse est condamnée non parce qu'elle est une femme, ou parce qu'elle enseigne, mais parce qu'elle enseigne l'erreur.¹³¹ Qu'une femme comme Jézabel ait pu enseigner et avoir des adhérents montre que le phénomène de la femme prophétesse était accepté. G. Dautzenberg souligne avec raison que tout prophète avait besoin d'être reconnu par l'église.¹³² Personne ne pouvait s'imposer de par sa propre autorité comme prophète ou prophétesse. Cette fonction ou l'exercice de ce don est obligatoirement lié à une reconnaissance de l'Eglise. Car on imagine mal qu'un prophète puisse exercer une influence sur une assemblée si celle-ci ne reconnaît pas comme authentique le ministère de cette personne.

Puisque, d'après 1 Corinthiens 11.5, la femme peut prophétiser, nous voyons que ce paragraphe ne traite pas de la subordination de la femme. La femme a autorité. Et elle prophétise autant que l'homme. Nulle part il n'est question dans les versets 2-16 de soumission ou de subordination de la femme.

Ces deux versets 4 et 5 montrent que s'il y avait pour l'homme et la femme une coutume différente en ce qui concerne la coiffure, il n'y avait pas, lors des réunions, de différence dans la participation orale des deux sexes. Paul argumente ici pour une différence des sexes tout en insistant sur leur égalité. C'est ce qu'il fera encore par la suite. Une parole de R. Jewett nous semble importante ici. En parlant de 1 Corinthiens 11, il dit: "Le défi pour l'interprète moderne de ce matériel est d'examiner si le maintien de la différenciation sexuelle est vraiment opposé à l'accent mis sur l'égalité comme nous avons été conduits à le penser sous la

¹³¹ J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 1962, (p 124).

¹³² Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 269).

pression du mouvement actuel de libération".¹³³

8. Le voile au 20^e siècle:

Avant de passer à l'examen du verset suivant, nous voulons encore jeter un regard sur la pratique du port du voile dans les églises évangéliques. Il est facile de constater que de nos jours la confusion dans cette pratique est grande parmi ceux qui cherchent à être fidèles dans le domaine du port du voile. Le matériel à utiliser pose problème. Est-ce un fichu, une dentelle, un chapeau ou un ruban ? La taille de ce "voile" est un autre problème. Doit-il recouvrir une partie des cheveux, tous les cheveux ou même une partie du visage ? Et à quel moment se "voiler" ? Quelques femmes portent un voile le dimanche, mais pas à la réunion de prière en semaine. D'autres portent toujours un voile dès leur entrée au sanctuaire, mais ne le mettent jamais pour un acte religieux ayant lieu en dehors des murs de l'église, même pour la prière. D'autres femmes encore se couvrent la tête d'un fichu lors de chaque prière pour se découvrir lors de l'écoute de la prédication. Ce petit aperçu montre que même celles qui veulent porter un voile, selon l'exhortation biblique telle qu'elles la comprennent, sont loin d'être unanimes dans leur pratiques.

¹³³ "Sexual Liberation", JAAR, (Sup), 1979, (p 68). Jewett examine les lettres de Paul dans un ordre chronologique et voit ainsi apparaître une progression dans la pensée de Paul allant d'une sainteté patriarcale vers une perception de l'égalité des sexes. C'est pourquoi il dira des lettres de Paul qu'il considère être authentiques qu'elles atteignent "une pleine reconnaissance de l'égalité tout en maintenant l'accent sur la qualité des différences sexuelles données par Dieu" (p 74s).

Chapitre 4

Examen des versets 6 à 9

- 6 "Si la femme ne se coiffe pas, qu'elle se fasse tondre ! Mais si c'est une honte pour une femme d'être tondue ou rasée, qu'elle se coiffe !
- 7 L'homme, lui, ne doit pas se coiffer comme le ferait une femme: il est l'image et la gloire de Dieu; et la femme est la gloire de l'homme.
- 8 Car ce n'est pas l'homme qui est tiré (hors) de la femme, mais la femme (hors) de l'homme.
- 9 Et¹ l'homme n'a pas été créé pour (à cause de) la femme, mais la femme pour (à cause de) l'homme."

1. La femme rasée:

Paul poursuit ici l'argument qu'il fonde sur la honte. Au verset 5 il avait dit: "Mais toute femme qui prie ou prophétise les cheveux libres fait affront à son chef; car c'est exactement comme si elle était rasée." Pourquoi Paul dit-il au verset 6 de la femme qui ne relève pas ou qui ne tresse pas ses cheveux qu'elle doit aussi se raser la tête ? Nous avons vu que si une femme portait ses cheveux défaits, cela était une façon de faire qui n'était pas féminine. Paul dit ensuite que si la femme ne voulait pas avoir l'apparence d'une femme, qu'elle se donne tout de suite

¹ Au verset 8 *ou gar* introduit l'explication du verset 7c. Au début du verset 9 *kai gar* introduit un deuxième argument servant d'explication au verset 7c.

celle d'un homme.² Mais puisque c'est une honte pour la femme d'avoir la tête rasée et de paraître comme un homme, qu'elle n'ait alors pas non plus de chevelure défaite.³

Il nous semble qu'en parlant de la tête rasée, Paul veut tout simplement montrer à quel point il est honteux pour une femme de ne pas avoir de coiffure convenable. Dans l'assemblée le spectacle des cheveux défaits ne suscitait pas le même sentiment de honte que ne l'aurait fait (ou que le faisait) celui d'une tête rasée. Les cheveux longs (et efféminés) d'un homme pouvaient, eux aussi, provoquer des réactions de répulsion. Paul n'encourage pas les femmes à se raser la tête, mais veut par cette exhortation provoquer un retour vers un comportement plus digne.

Pour Paul et les Corinthiens, il y a un lien entre les cheveux défaits et la tête rasée. Les deux symbolisent la même chose, les cheveux défaits étant pour les Corinthiens le geste symbolique restant encore acceptable.

La tête rasée de la femme était-elle un signe distinctif de la prostituée ? Il est difficile de dire avec certitude si tel était le cas à Corinthe.⁴ Mais même si l'on supposait que les cheveux défaits ou la tête rasée étaient deux comportements symboliques parlant de la prostitution de la femme, il faudrait alors admettre que les pratiques des hommes étaient

² Murphy-O'Connor fait mention de textes qui montrent que si une femme portait les cheveux très courts, cela était un signe de masculinité. Et en se coupant les cheveux, une femme pouvait se déguiser en homme, "Sex and Logic", CBQ, 1980, (p 490). Cf. aussi Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 80s). G.D. Fee parle d'un texte de Lucien où Megilla, une femme lesbienne, a, en retirant sa perruque, dévoilé des cheveux coupés à ras, 1 Corinthians, 1987, (p 511 note 81). Cf. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 81 note 21). Dans ces textes coiffure et homosexualité sont liées.

³ Au sujet de la honte d'avoir la tête rasée, cf. les textes cités par Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 80-82).

⁴ G.D. Fee dit qu'aucune évidence n'a encore été découverte démontrant que les prostituées avaient la tête rasée, comme l'a dit Grosheide. Et, dit-il, si Tacite parle d'un mari qui chasse sa femme adultère nue et rasée de sa maison, il rapporte des coutumes de tribus germaniques qui avaient des pratiques suffisamment différentes de celles des Romains pour qu'il les relate. 1 Corinthians, 1987, (p 511 note 79 et 80).

aussi du domaine de la prostitution. Car dans cette recherche du symbolisme commun à la tête rasée et aux cheveux défaits de la femme, il faut aussi tenir compte des pratiques honteuses de l'homme. Ce comportement honteux doit se situer dans le même domaine que celui des femmes. Ceci se voit en particulier dans l'effort de Paul de fonder ses recommandations sur la création de l'homme et de la femme. Paul parle de problèmes vécus par les deux sexes, qui trouvent leur solution dans la bonne compréhension des divers éléments de la création de l'homme et de la femme. Puisqu'il n'a pas encore été prouvé que les cheveux défaits de la femme et les cheveux longs des hommes étaient des symboles qui, à Corinthe, parlaient de prostitution, nous devons nous orienter vers une autre explication.

Nous supposons que le problème que Paul essaye de régler ici est lié au rejet de la sexualité. A Corinthe certaines femmes avaient un comportement qui ressemblait à celui adopté lors de cultes païens, et qui signifiait dans ces cultes un rejet de la féminité. Elles défaisaient leurs cheveux lors des assemblées, et tout particulièrement lorsqu'elles priaient et prophétisaient.

Que toutes les femmes n'avaient pas encore accepté ces pratiques ressort du fait que Paul fait appel au bon sens des Corinthiens:

13 "Jugez par vous-mêmes: est-il convenable qu'une femme prie Dieu sans être couverte ?

14 La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ?

15 tandis que c'est une gloire pour la femme, car la chevelure lui a été donnée en guise de voile."

Paul aurait pu faire l'économie de l'argument des versets 13 à 15 si toutes les femmes avaient jugé acceptables les pratiques que Paul condamne. Et si tous les hommes avaient adopté un comportement efféminé, alors la nature ne leur enseignerait pas que c'est une honte pour eux de porter les cheveux longs.

La femme qui défaisait ses cheveux manifestait ainsi un rejet de sa sexualité. Si Paul lui dit d'aller plus loin dans ce rejet et de se raser

la tête, cela fait penser au culte d'Isis.⁵ Nous avons déjà mentionné Schuessler-Fiorenza qui dit que les initiés masculins au culte d'Isis avaient la tête rasée.⁶ Murphy-O'Connor cite Apulée qui dit: "... les hommes avaient leur couronnes rasées et brillantes".⁷ Se pourrait-il qu'en parlant des têtes rasées des hommes, Paul veuille pousser les femmes jusqu'au bout de leur position ? Paul dirait-il que puisque les femmes rejettent leur sexualité, qu'elle aillent jusqu'à adopter l'apparence des hommes ? Si tel était le cas, alors nous aurions dans ces versets un parallélisme entre les femmes et les hommes. Les deux rejetteraient leur sexualité, et les deux iraient jusqu'à intervertir les rôles si, en plus des hommes qui se coiffaient comme des femmes, les femmes se rasaient la tête.

Jusqu'ici Paul a dit que (1.) le comportement de la femme doit être différent de celui de l'homme, et vice versa, et que (2.) si un sexe n'a pas le comportement qui lui est typique, c'est "faire affront à son chef". Cela est même assimilé à quelque chose de "honteux".

Nous avons aussi, dans cette première partie du verset 7, une indication au sujet de la coiffure honteuse de l'homme. Au verset 4 il était question de *kata kephalês echôn* que nous avons rendu par "des cheveux longs lui pendant de la tête". Ici, au verset 7, il est dit que ce qui est défendu à l'homme est de *katakalyptô* sa tête. Au verset 4 le grec *akatakalyptos* est employé pour parler de cheveux qui sont défaits, de cheveux qui pendent. Puis au verset 6 il est dit de la femme qui n'est pas *katakalyptos* qu'elle devrait être rasée. Le contraire des cheveux défaits sont des cheveux bien coiffés. La femme devait avoir les cheveux bien coiffés. Cela nous permet de dire que l'homme, au contraire, ne devait pas avoir les cheveux bien coiffés, les femmes étant les seules qui

⁵ Schuessler-Fiorenza, "Women", *USQR*, 1978, (p 159).

⁶ *En mémoire d'elle*, 1986, (p 323s). L'auteur fait référence à S. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World*, Leyde, Brill, 60, 1975.

⁷ "1 Corinthians Once Again", *CBO*, 1988, cite les *Métamorphoses* 11.10; l'édition utilisée étant d'Apulée, *The Golden Ass. Being the Metamorphoses of Lucius Apuleius* (LCL; tr. W. Adlington; rev. S. Gaselle; Londres: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University, 1915) 555.

prenaient bien soin de leurs cheveux. Ou, exprimé autrement, pour un homme le fait de se boucler les cheveux, de les tresser, de les nouer, ou de bien se peigner, était un signe de féminité. Paul dit ainsi que l'homme, lui, ne doit pas se coiffer les cheveux avec soin. Il en donne la raison dans les versets 6 à 9.

2. Digression: Une autre explication des versets 5s.

Avant de continuer dans notre examen du texte, il nous a semblé important de présenter l'interprétation de W.J. Martin.⁸ Martin recherche avec soin une raison pour le temps des impératifs du verset 6, l'un étant à l'aoriste, l'autre au présent. En général "le présent de l'impératif est utilisé pour parler d'une action qui est d'une durée indéterminée ou qui est habituelle, dont les limites, si elles existent, ne présentent aucun intérêt particulier, tandis que l'aoriste décrit une action spécifique qui est limitée dans sa durée" (p 235). Puis l'auteur fournit sur un peu plus de deux pages des exemples néotestamentaires de l'usage particulier d'impératifs à ces deux temps. Nous reproduisons le dernier de ces exemples qui se trouve dans 1 Corinthiens 7.9s (p 238). "L'aoriste de l'impératif (v9) *gamésatósan* "qu'ils se marient", se réfère clairement à une action qui a une fin, l'impératif du présent (v11) *menetó* "qu'elle demeure" (non mariée), n'envisage aucun moment d'arrêt" de cette situation.

Le verset 11.6 est alors traduit de la sorte (p 238s): "Car si une femme n'est pas 'couverte' (n'a pas de cheveux longs)⁹ qu'elle demeure alors rasée (pour le moment; *keirasthó*, impératif aoriste indiquant que l'action cessera¹⁰, se référant à une situation particulière), mais¹ puisque c'est une honte pour une femme d'être rasée ou tondue, qu'elle devienne 'couverte'" - c'est-à-dire qu'elle laisse pousser ses cheveux; *katakaluptesthó* (impératif présent pour une action inchoative sans qu'une fin ne

⁸ "1 Corinthians 11", Apostolic History, 1970.

⁹ D'après Martin, Paul ne parle pas de voile pour les femmes, mais de cheveux longs (p 233).

¹⁰ "Aorist imperative with cessative force".

soit prévue¹¹). Cette recommandation de Paul est adressée tout particulièrement à ces femmes qui, avant leur conversion, s'étaient rasées la tête pour des raisons qui nous demeurent inconnues. Ces femmes nouvellement converties n'étaient pas exclues des réunions chrétiennes parce que leurs cheveux étaient courts. La seule recommandation que Paul leur fait est de laisser pousser leurs cheveux.

Cette interprétation de Martin nous semble possible. Paul encourage-t-il les femmes à ne pas se sentir exclues ou bannies à cause de leur cheveux courts, ou utilise-t-il un argument rhétorique pour montrer aux femmes qu'il est honteux d'avoir une apparence d'homme ? Dans notre cadre, qui est de déterminer le rôle de la femme, il n'est pas nécessaire de trancher la question. Car ces deux interprétations disent qu'il est malséant pour une femme d'avoir des cheveux courts.

7b "il est l'image et la gloire de Dieu; et la femme est la gloire de l'homme."

3. Image et gloire:

Revenons au verset 7: L'homme, lui, ne doit pas se coiffer comme le ferait une femme: il est l'image et la gloire de Dieu; et la femme est la gloire de l'homme.

Résumons ce que nous allons développer par la suite. Au verset 7 Paul dit que l'homme et la femme sont différents et égaux. La différence est exprimée dans cette phrase qui dit que la femme est la gloire de l'homme, tandis que l'homme est la gloire de Dieu. Comment se fait-il qu'elle est la gloire de l'homme ? Paul répond au verset 8 que c'est parce que la femme a été tirée de l'homme.¹² Par contre, l'égalité de l'homme et de la

¹¹ "Present imperative for a non-terminative, inchoative action".

¹² En fait, nous voyons que Paul revient à ce qu'il dit au verset 3. La femme est la gloire de l'homme, et l'homme est la gloire de Dieu, parce que Christ est la source de l'homme, et l'homme est la source de la femme.

femme est exprimée par l'allusion à Genèse 1.27. S'il est dit de l'homme qu'il est l'image de Dieu, cela rappelle clairement ce texte qui affirme que l'homme et la femme sont tous deux à l'image de Dieu.¹³ L'homme est image et gloire de Dieu, et ne doit pas se comporter comme une femme. S'il le faisait, il irait à l'encontre du projet que Dieu a réalisé lors de la création. Et la femme doit se comporter en femme.

Dans l'étude de ce verset 7 deux mots méritent d'être examinés: image (*eikôn*) et gloire (*doxa*). Nous commencerons par étudier la formule "image de Dieu" dans le contexte particulier qui est indiqué par ce verset: l'homme, image¹⁴ de Dieu.

3.1. Image de Dieu:

Qu'est-ce que l'image de Dieu ? Mentionnons quelques essais de définition de l'image de Dieu. G. von Rad pense qu'elle se situe plutôt dans le domaine physique que spirituel. Il mentionne d'autres interprétations qui voient l'image de Dieu dans la "personnalité" ou le "libre moi", ou "la dignité de l'homme".¹⁵ H.D. Hummel fait part des interprétations qui disent que cette image est "la créativité (Driver); la raison (Heinisch, et al.) le sens de l'éternel, du vrai et du bon" (Dillman); "la supériorité spirituelle" (Eichrodt); la domination de l'homme sur les autres créatures (Hempel, Köhler); l'homme comme vice-roi de Dieu (E. Jacob), etc".¹⁶ C.K. Barrett dit qu'en contraste avec le reste de la création, l'homme ressemble à Dieu. Mais Barrett ne dit pas si cette

¹³ Küchler souligne que les interprétations des rabbins ont su, à tort et au détriment de la femme, tirer profit du fait que dans Genèse 1.27 il y a un changement du singulier au pluriel. "Et Dieu créa l'homme, selon l'image de Dieu il le (singulier) fit, masculin et féminin il les (pluriel) fit." Donc seul l'homme serait à l'image de Dieu. Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 84s).

¹⁴ Outre les articles de dictionnaires qui présentent des études de *eikôn*, nous indiquons que H. Conzelmann présente rapidement le sens de *eikôn* dans la Septante, dans l'hellénisme juif, chez Philon et dans la Gnose. 1 Korinther, 1969, (p 220s).

¹⁵ "*Eikôn*, TWNT, 1935, (p 388,40 à 389,2).

¹⁶ "Image", CJ, 1984, (p 90).

ressemblance est dans le domaine physique ou ailleurs.¹⁷ Pour K. Barth c'est encore autre chose. Créé à l'image de Dieu veut dire que l'homme a été créé par Dieu: "comme un Tu que Dieu peut adresser, mais aussi comme un Je responsable devant Dieu, dans la relation homme et femme, dans laquelle l'homme est le Tu de l'autre homme, et ainsi, et de manière responsable face à cette exigence, est lui-même Je".¹⁸ E. Behr-Sigel présente la pensée de Grégoire de Nysse à ce sujet: "En tant qu'image de Dieu, "l'homme est un mystère"". Behr-Sigel dit de l'image de Dieu qu' "elle désigne l'orientation dynamique de l'humain vers une transcendance où l'humanité reçoit son achèvement".¹⁹ J. Morley se demande si Dieu n'a pas été perçu comme masculinité au "n ième" degré.²⁰ Puisque d'après Genèse 2, Dieu a d'abord créé l'homme, ce serait le mâle qui serait porteur de l'image de Dieu. Tel le voient certains théologiens. R. Scroggs écrit que s'il est dit de l'homme qu'il est l'image de Dieu, "l'homme est exalté en tant que manifestation visible de la réalité de Dieu".²¹ A. Isaksson dit que les deux mots "gloire" et "image" ont ici un sens tout à fait particulier qui ne se trouve nulle part ailleurs chez Paul. Il dit de l'homme que "puisque'il est l'image de Dieu, il a, comme Dieu, des cheveux courts".²²

Ces échantillons d'opinions diverses nous montrent qu'il est impossible, dans le cadre de notre ouvrage, de chercher à définir en quoi consiste cette image de Dieu en l'homme. Mais ce qui nous intéresse est de savoir

¹⁷ 1 Corinthians, 1968, (p 252).

¹⁸ KD, 3,1, 1970, (p 202). Puisque Barth est très difficile à traduire ici, nous reproduisons ce texte en allemand: *der Mensch ist von Gott geschaffen "als von Gott anzuredendes Du, aber auch als Gott verantwortliches Ich, im Verhältnis von Mann und Frau, in welchem der Mensch des anderen Menschen Du und eben damit und in Verantwortung diesem Anspruch gegenüber selber Ich ist"*.

¹⁹ Ministère, 1987, (p 47s).

²⁰ "God's Image", CC, 1982, (p 301).

²¹ "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 299 note 43).

²² Marriage and Ministry, 1965, (p 173s). Isaksson se réfère ici à la théophanie de Daniel 7.9. Cf. aussi M. Hayter, The New Eve, 1987, (p 81-94). H.D. Hummel, "Image", CJ, 1984. Cf. aussi K.E. Borresen qui retrace le développement de la pensée théologique sur la question de l'image de Dieu tout au long des âges, "Imago Dei", Mid-Stream, 1982.

si la femme est, tout comme l'homme, porteuse de cette image de Dieu.

3.1.1. *La femme et l'image de Dieu:*

Genèse 1.26s affirme que Dieu avait le projet de créer l'homme à "notre image" et que ce projet s'est concrétisé dans la création de l'homme et de la femme. Mâle et femelle sont à l'image de Dieu. L'image de Dieu est pleinement et non partiellement dans chacun des deux êtres humains. L'homme est à l'image de Dieu, et la femme est à l'image de Dieu.

F.J. Leenhardt nous semble aller trop loin lorsqu'il dit: "Non seulement donc la femme participe à l'image de Dieu autant que l'homme, mais encore elle est le complément nécessaire à l'homme pour que ce dernier puisse véritablement être l'image de Dieu."²³ Ainsi chacun des deux ne ferait que "participer" à l'image de Dieu, c'est-à-dire qu'aucun ne serait image de Dieu à lui tout seul. Saint Augustin présente une nuance. Il attribue à la femme une ressemblance partielle à l'image de Dieu. Ainsi l'homme et la femme sont ensemble à l'image de Dieu. Vue séparément, la femme n'est pas à l'image de Dieu, tandis que l'homme est aussi pleinement à l'image de Dieu que lorsque la femme est jointe à lui.²⁴

Peu de temps après la création intervient la chute. Cette chute signifiait une rupture de la relation que l'homme avait avec Dieu, avec le conjoint et avec la nature. Est-ce que cette chute a aussi changé quelque chose au sujet de l'image de Dieu ? L'homme et/ou la femme auraient-ils perdu cette image dans la chute ?

²³ F.J. Leenhardt, "Place de la femme", *ETR*, 1948, (p 18).

²⁴ Morley cite saint Augustin, "God's Image", *CC*, 1982, (p 311). Thrall présente une position semblable. En ce qui concerne 1 Corinthiens 11 elle dit: "Il est évident qu'ici, en tous les cas, St Paul ne pense pas à la femme comme existant de son propre droit à l'image de Dieu", *Ordination*, 1958, (p 67).

3.1.2. La "transmission" de l'image de Dieu:

Nous lisons dans Genèse 9.6 que celui "qui verse le sang de l'homme, par l'homme verra son sang versé; car à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme." Genèse 9.6 affirme que l'homme qui commet un meurtre sera puni de mort, et cela à cause du fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Ce verset montre que l'image de Dieu, à laquelle le premier homme et la première femme ont été créés, est encore présente en leurs descendants.²⁵ Nous ne disons pas que cette image a été transmise, mais qu'elle est présente. Car rien ne nous est dit dans l'Ancien et le Nouveau Testament sur la manière dont se serait faite la transmission de cette image, ni même qu'elle a été transmise.

3.1.3. Genèse 5.3 et la "transmission" de l'image:

Genèse 5.3 dit: "Adam vécu cent trente ans, à sa ressemblance et selon son image il engendra un fils qu'il appela du nom de Seth". Von Rad dit de ce verset qu'il "assure l'actualité théologique du témoignage de l'image de Dieu pour toutes les générations...".²⁶ Il est vrai que ce verset emploie la formule "à sa ressemblance et selon son image", qui est pour ainsi dire la même que celle de 1.26 (Les mots et les prépositions sont inversés: 1.26 *bezelmenu* et *kidemutnu*; 5.3 *bidemuto* et *kezelmo*). Cependant Genèse 5.3 ne parle pas de la transmission de l'image de Dieu, mais du fait que Seth est engendré à l'image d'Adam. C'est ce que souligne F.J. Leenhardt: "Seth est engendré à l'image et à la ressemblance d'Adam, mais partiellement en un autre sens qu'Adam fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu".²⁷ K. Barth n'admet même pas que cette ressemblance puisse être "partiellement autre" comme le dit Leenhardt. Il dit "qu'Adam ait engendré Seth "après et en" l'image de Dieu n'est tout simplement pas

²⁵ K. Barth dit qu'en "Genèse 9.5 la défense de tuer un homme est fondée sur le fait que Dieu a fait l'homme à son image et qu'il a déclaré ainsi que sa vie est exclusivement à sa disposition - à la différence de la vie des animaux et donc aussi au-delà de la chute". Barth, *KD*, 3,1, 1970, (p 223).

²⁶ "*Eikôn*", *TWNT*, 1935, (p 389,21ss).

²⁷ "Place de la femme", *ETR*, 1948, (p 20 note 14).

écrit, ...". Barth parle d'une différence claire entre "ressemblance de Dieu et ressemblance d'Adam".²⁸ Nous ajoutons que lorsqu'en 1 Corinthiens 15.49 Paul fait allusion à Genèse 5.3, il semble tirer profit du fait qu'il y est question de l'image d'Adam et justement pas de l'image de Dieu: "Et de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste." Nous ne pouvons donc pas parler de la "transmission" de l'image de Dieu, puisque 5.3 ne parle pas d'une telle transmission. Néanmoins, puisque la formule de l'image et de la ressemblance, qui n'est utilisée que trois fois dans l'Ancien Testament, revient en 5.3, c'est que ce texte renvoie de toute évidence à 1.27. H.D. Hummel pense que 5.3 a clairement à la fois une signification rétrospective et prospective. Hummel a le mérite de chercher à savoir pourquoi la formule de l'image et de la ressemblance est employée en 5.3. "Prospectivement il est affirmé que Seth reçoit l'image et la ressemblance de son père, tout comme Adam les a reçues de son "Père"²⁹ Nous concluons en disant que 5.3 parle implicitement et non explicitement de la transmission de l'image de Dieu, chacun recevant l'image de son père.³⁰

3.1.4. *Les effets de la chute sur l'image de Dieu en l'homme:*

Tout ce que nous pouvons dire en ce qui concerne la présence de l'image de Dieu est que la chute n'a pas privé les descendants de ce premier couple d'être eux aussi porteurs de l'image de Dieu. Remarquons que Genèse 9.6 n'a jamais été interprété comme refusant la protection de Dieu à la femme parce qu'elle ne porterait pas ou ne porterait plus l'image de Dieu. Celui qui versait le sang d'une femme subissait la même condamnation que celui qui versait le sang d'un homme (Exode 21.29,32).

Il est bien sûr possible que l'homme ait perdu une "partie" de cette

²⁸ "Gottesebenbildlichkeit und Adamsebenbildlichkeit". *KD*, 3,1, 1970, (p 223s).

²⁹ "Image", *CJ*, 1984, (p 87).

³⁰ D. Aronson, un auteur juif, nous semble donc aussi tirer de ce texte plus qu'il ne dit lorsqu'il écrit: "L'introduction à la législation de la Torah - le livre de la Genèse - déclare que tous les êtres humains sont créés à l'image de Dieu (Gen 5.1-2)". Aronson, "Creation", *Judaism*, 1984, (p 13).

image. K. Barth rappelle que bien que la Réforme ait forgé la thèse de la perte de l'image de Dieu, ni l'Ancien ni le Nouveau Testament ne parlent d'une destruction partielle ou totale de cette image.³¹ Là-dessus H.D. Hummel dit que "même si le Nouveau Testament ne rapproche jamais explicitement la perte de l'image de Dieu de la chute, il l'assume de manière évidente. Ou, si vous le voulez, parce que le Nouveau Testament accentue de façon répétée que l'image de Dieu sera renouvelée lors de la parousie, les théologiens n'avaient pas à réfléchir beaucoup pour en déduire qu'elle devait être perdue".³² Puis Hummel fait un bref survol de ce dogme dans l'histoire, sans dire ce que l'homme aurait perdu de l'image de Dieu à la chute, ni ce qu'il en aurait retenu malgré la chute.³³ Dans le judaïsme rabbinique, dit Kittel, l'homme n'a pas perdu son image lors de la chute, mais sa gloire (*kâbôd*).³⁴ A. Jaubert dit que "la grande ambition des Juifs - et c'est particulièrement clair à Qumrân - était de retrouver la gloire d'Adam".³⁵ Mais lorsque Paul dit que "tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu" (Romains 3.23), il ne fait pas tant allusion à ce que les hommes ont perdu lors de la chute,³⁶ qu'à cette gloire à laquelle le péché les empêche d'accéder un jour: la gloire qui sera révélée (Romains 8.18-21, 30).

Signalons ici l'interprétation originale de Murphy-O'Connor donnant la raison de l'emploi de *doxa*. "Paul était obligé d'introduire le mot *doxa* à côté de *eikôn* afin de signaler sans ambiguïté qu'il ne parlait plus de *anér* (homme) tel qu'il est actuellement (v4), mais de *anér* tel qu'il était voulu par Dieu". Puisque l'homme et la femme ont perdu la gloire de Dieu

³¹ *KD*, 3,1, 1970, (p 225).

³² "Image", *CJ*, 1984, (p 91).

³³ M.E. Thrall parle d'un rétablissement de l'image de Dieu lors de la rédemption, *Ordination*, 1958. L'existence dans l'image de Dieu implique trois choses: le pouvoir de répondre à Dieu, un bon exercice du libre arbitre et la domination sur la création, (p 52). Ces trois choses se réalisent lors de la rédemption de chaque chrétien, rédemption qui, selon Thrall, s'opère au baptême.

³⁴ "Doxa", *TWNT*, 1935, (p 249,43ss).

³⁵ "Le Voile", *NTS*, 1972, (p 422).

³⁶ Comme le pense Ridderbos, *Paul, an Outline*, 1975, (p 71).

dans leur chute, cet emploi de *doxa* parle donc d'Adam et d'Eve.³⁷ Pour cette interprétation Murphy-O'Connor fait appel à la notion juive de la perte de la gloire de l'homme, mais cette notion n'est pas présentée dans l'enseignement biblique. Nous objectons aussi que, si nous appliquons cet enseignement à notre passage, Eve aurait, à la chute, perdu la gloire de l'homme. Nous pensons qu'en utilisant *doxa*, Paul fait autre chose que de se référer simplement au premier couple ou au couple tel qu'il était voulu par Dieu.

3.1.5. Conclusion sur l'image:

Pour Paul l'homme "est" (11.7), et non pas "a été" à l'image de Dieu.³⁸ Ainsi, puisque l'homme et la femme ont été créés à l'image de Dieu (Genèse 1.26s), et puisque cette image n'a pas été perdue à la chute, la femme est encore, tout comme l'homme, et jusqu'à preuve du contraire, image de Dieu.³⁹ Or, si dans 1 Corinthiens 11.7 Paul dit de l'homme qu'il est

³⁷ O'Connor, "Sex and Logic", *CBQ*, 1980, (p 495).

³⁸ Hummel indique le seul autre passage du Nouveau Testament qui dit que l'homme est à l'image de Dieu. Jacques 3.9 dit de la langue qu' "avec elle aussi nous maudissons les hommes qui sont à l'image (*homoíasis*) de Dieu". Hummel, "Image", *CJ*, 1984, (p 90).

³⁹ M.E. Thrall parle d'un rétablissement de l'image de Dieu lors de la rédemption, *Ordination*, 1958. L'existence dans l'image de Dieu implique le pouvoir de domination sur la création, (p 52). Puis Thrall présente une argumentation curieuse. Parce que dans la nouvelle alliance la femme chrétienne doit être soumise à son mari (p 58), son existence en l'image de Dieu est diminuée (p 59). "Puisque l'exercice d'autorité sur la nature se fait par le mari au nom de sa femme, la femme dérive cet aspect de l'image de Dieu en vertu de l'union avec son mari." Et Thrall de préciser que cela n'est pas le cas pour la femme célibataire.

l'image de Dieu, il ne dit pas que la femme n'est pas image de Dieu.⁴⁰

3.2. Gloire:

Pour G. Kittel *doxa* peut signifier "reflet" dans le sens de *eikôn*, image.⁴¹ Cette définition est aussi partagée par d'autres exégètes.⁴² Allo ne s'explique pas très clairement. Il parle d'honneur et de reflet, tout en disant que "'gloire" dit plus que simple "reflet"."⁴³ R. et J. Boldrey disent que "l'homme, la gloire de Dieu, reflète la divinité ..." et que "pendant l'adoration une femme ne devait pas exhiber (en découvrant sa tête) la gloire humaine (fierté); elle devait refléter la gloire de Dieu".⁴⁴

L'article de G. Kittel nous conduit à faire quelques remarques. Pour Kittel *doxa* peut signifier "reflet" dans le sens de *eikôn*, "image".⁴⁵ Mais le seul exemple qu'il mentionne en référence est 1 Corinthiens

⁴⁰ E. Behr-Sigel examine l'enseignement des Pères dans un article intitulé "La femme aussi est à l'image de Dieu", et rappelle qu'ils avaient la "conviction profonde de l'égale dignité des femmes et des hommes, porteurs de la même image divine". Behr-Sigel, "La Femme", *Contacts*, 1983, (p 69). Tel est le cas de Grégoire de Nysse (p 66) et de Basile de Césarée (p 67). Behr-Sigel reprend ces thèses dans *Ministère*, 1987, (p 87-98). P. Tischleder lie *eikôn* et *doxa* pour dire que l'homme possède la gloire du dominateur (*Herrscherherrlichkeit*). Il cite Théodoret qui dit que l'homme mâle "n'est image de Dieu ni en ce qui concerne le corps, ni en ce qui concerne l'esprit, mais en ce qui concerne son aptitude à gouverner". *Wesen und Stellung*, 1923, (p 152).

⁴¹ "Doxa", *TWNT*, 1935, (p 240,22s).

⁴² A. Feuillet dit dans son étude de *doxa*: "Il est inutile de donner une liste des auteurs qui adoptent cette explication, car elle est de beaucoup la plus courante." "L'Homme gloire", *RB*, 1974, (p 162).

⁴³ *1 Corinthiens*, 1934, (p 257 et p 259).

⁴⁴ *Chauvinist*, 1976, (p 36 et p 37).

⁴⁵ "Doxa", *TWNT*, 1935, (p 240,22s). *Doxa* peut avoir le sens de reflet dans le sens d'une reproduction (*Abglanz im Sinn des Abbildes*).

11.7.⁴⁶ Tout de suite après cette affirmation de Kittel, G. von Rad continue dans la rédaction de l'article "*doxa*" en parlant de *kábód* dans l'Ancien Testament. Nous voyons que (1.) von Rad ne mentionne aucune référence où *doxa* a dans l'Ancien Testament ce sens que lui donne Kittel. Il en est de même pour ce qui est de l'examen de *doxa* dans la Septante, les Apocryphes, le judaïsme palestinien et le Nouveau Testament. (2.) Par contre, il nous semble que dans l'Ancien Testament des parallèles soient possibles lorsqu'il est question de quelqu'un qui est la gloire d'un autre. Von Rad parle de Dieu qui est la gloire (*kábód*) de l'homme et explique: "Ainsi doit être exprimé que tout ce qui donne à une personne être et poids vient de Yahvé, Psaume 3.4" (p 241, note 22). Citons encore von Rad lorsqu'un peu plus loin il est question du salut de Dieu. Ce salut est tellement grand "qu'il n'est pas très important de savoir s'il est dit que Yahvé deviendra pour Israël la *kábód*, ou si Israël est créé à la *kábód* de Yahvé (Zacharie 2.9; Esaïe 43.7)" (p 245,25s). Nous pensons qu'un sens fréquent de *doxa* dans la Septante aurait pu s'appliquer à notre passage: "Cette gloire divine, qui révèle son être dans sa création et dans ses actes qui remplissent la terre et le ciel, est appelée *doxa theou*" (p 247,44ss). La création de l'homme, à laquelle 1 Corinthiens 11 fait allusion, ne révélerait-elle pas la gloire de Dieu? Ainsi l'homme est la gloire de Dieu.

A. Feuillet examine les trois interprétations de *doxa*: celle de reflet, de suprématie et d'honneur.⁴⁷ Il retiendra la dernière. Nous nous contente-

⁴⁶ A. Feuillet dit que Kittel indique deux passages. Il critique Kittel lorsque ce dernier dit que *doxa* n'a le sens de "reflet" que dans 1 Corinthiens 11.7 et 2 Corinthiens 8.23, "L'Homme gloire", RB, 1974, (p 165 note 12). A. Jaubert s'insurge peut-être contre la traduction de Luther, contre Kittel et contre Bauer, Wörterbuch, 1958, (col 404) lorsqu'elle dit "il serait trop long d'expliquer par quels détours une opinion d'outre-Rhin a abouti à la traduction française "reflet"", Les Femmes, 1979, (p 50).

⁴⁷ A. Feuillet ne retient pas l'interprétation de J. Héring qu'il considère avec raison comme trop compliquée. "L'Homme gloire", RB, 1974, (p 169). *Doxa* serait une faute d'un copiste qui n'aurait rien compris au terme *dogma* que Paul aurait pris de l'araméen, mot ayant obtenu le sens de *deigma* qui veut dire "spécimen" et "image". Ainsi *doxa*, venant de *dogma*, a le sens de *homoïôsis* (ressemblance) qui serait en définitive aussi un synonyme de *eikôn*.

rons d'un résumé très succinct de son étude.

3.2.1. *Doxa dans le sens de "reflet":*

Doxa n'a jamais ce sens dans le grec profane.⁴⁸ Et *kábód* "ne peut dans l'A.T. revêtir le sens de reflet". "A l'emploi de *kábód* dans l'A.T. correspond pour l'essentiel l'emploi de *doxa* dans le N.T.,..." (p 164). La langue grecque disposait d'autres mots pour exprimer l'idée de reflet. Dans 2 Corinthiens 3.18 le contexte n'exige pas que *doxa* ait le sens de "reflet": "Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur, qui est l'Esprit". Ces hommes dont il est question ne sont pas le reflet de Christ, mais "ils sont l'honneur de Christ" (p 166). A ce propos Feuillet cite A. Jaubert: "Si les chrétiens reflètent la gloire du Seigneur, cela n'implique pas que *doxa* signifie reflet" (p 166). L'expression "refléter un reflet" (si "gloire" avait le sens de reflet) est un peu lourde. A. Feuillet enlève de cette lourdeur lorsqu'il dit que le verbe *katoptrizesthai* serait mieux traduit par "contempler" que par "refléter" (p 167).⁴⁹ Ceux qui comprennent *doxa* dans le sens de "reflet" pourraient donc traduire par "contempler le reflet du Seigneur". Mais Feuillet s'oppose aussi à la traduction de *doxa* par "reflet". Il cite de nombreux auteurs qui, par leur faiblesse d'argumentation ou absence de preuves, invalident l'argument en faveur de "reflet".⁵⁰ Ne mentionnons que Bauer qui a créé une rubrique spéciale pour le seul verset de 1 Corinthiens 11.7 où *doxa* aurait le sens de reflet (l.c. *Abglanz*). Bauer reconnaît pourtant que *doxa* peut aussi avoir le sens "d'honneur". Ces références sont classées chez Bauer dans le paragraphe 3 qui regroupe les mentions de *doxa* ayant le sens de: *d. Ruhm*,

⁴⁸ A. Jaubert dit la même chose, "Le Voile", *NTS*, 1972, (p 422). Elle aussi comprend gloire dans le sens d'honneur. "...*doxa* n'a jamais signifié "reflet"", Jaubert, *Les Femmes*, 1979, (p 50).

⁴⁹ Bauer traduit par "regarder la gloire", et donne quelques témoignages en faveur de cette interprétation. Il termine son article en disant que Schlatter, Allo, W.L. Knox traduisent ce verbe par refléter. Bauer, *Wörterbuch*, 1958, (col 840).

⁵⁰ Feuillet, (p 165 note 12).

d. Ansehen, d. Ehre.⁵¹

3.2.2. *Doxa* dans le sens de "suprématie":

De cette traduction de J. Moffatt, Feuillet dit qu'elle "n'est peut-être pas absolument impossible.⁵² En effet, dans l'Ancien Testament, ..., le concept de gloire est facilement lié à celui de puissance" (p 170). Même si cela est souvent le cas (A. Feuillet note une vingtaine de références), les traducteurs n'ont pourtant jamais rendu *kábôd* par "puissance". Seul le contexte de Job 19.9 permet d'associer gloire et puissance. D'après Moffatt la femme doit porter sur la tête un signe de sa soumission à l'homme, et cela à cause des anges qui sont les "gardiens de l'ordre créé" (p 171). Sans aller dans le détail de ce qui est dit au verset 10,⁵³ relevons les trois critiques de Feuillet au sujet de cette interprétation. Le mot *exousia* (autorité) n'est jamais employé pour parler d'une puissance subie. Outre ce problème d'ordre philologique, il est souligné que Paul ne parle nulle part ailleurs d'un signe de soumission que la femme devait porter sur sa tête tout particulièrement au moment du culte. Et troisièmement, personne n'a encore pu démontrer que les anges étaient chargés de veiller sur le bon ordre des assemblées. Ainsi, le contexte ne se prêtant pas à la notion d'une autorité exercée par l'homme sur la femme⁵⁴ et des anges sur la femme, *doxa* ne peut pas avoir le sens de "suprématie".

⁵¹ Bauer, *Wörterbuch*, 1958, (col 404).

⁵² Moffatt traduit 1 Corinthiens 11.7 par: "l'homme représente la ressemblance et la suprématie de Dieu, et la femme, de son côté, représente la suprématie de l'homme".

⁵³ C'est-à-dire que nous ne voulons pas en cet endroit déterminer ce que veut dire *exousia* et quelle est la place des anges dans l'argumentation de Paul. Nous parlerons de cela plus loin.

⁵⁴ Dans cet article Feuillet ne se prononce pas sur l'interprétation à donner à *kephalé* du verset 3. En ce qui nous concerne, nous avons montré que ce contexte-là ne parle pas non plus d'autorité.

3.2.3. *Doxa* dans le sens "d'honneur":

"Le *kábôd* désigne tout ce qui a du poids... Comme ce qui est pesant inspire le respect et l'honneur, le *kábôd* ne désigne pas seulement la réalité objective qui apparaît, mais le sentiment qu'on éprouve envers ce qui inspire le respect." C'est là la définition de E. Jacob avec laquelle Feuillet est d'accord (p 175). Le souhait de Dieu, qui veut que les créatures lui rendent gloire, est exprimé ainsi par Malachie 1.6: "Un fils honore son père, et un esclave son maître. Mais si je suis un père, où donc est ma gloire (= honneur qui me revient ?)".⁵⁵ Le sens "d'honneur" pour *doxa* se retrouve non seulement dans la Bible, mais aussi dans le grec profane et dans une inscription juive. Si *doxa* était compris dans le sens de "reflet", alors Paul pourrait être accusé "de se montrer infidèle aux données du premier chapitre de la Genèse" lorsqu'il dit que la femme est la gloire de l'homme. Par contre, avec "l'acceptation subjective d'honneur" Paul se trouverait "en parfaite harmonie avec ce qui est dit ailleurs dans l'Écriture de la dignité de la femme" (p 176).

Voici donc le développement de Feuillet avec lequel nous sommes d'accord.⁵⁶ Nous ajouterons que si la femme était le reflet d'un reflet,⁵⁷ elle ne serait pas à l'image de Dieu, ce qui est pourtant le cas. Il nous semble encore que le sens "d'honneur" pour *doxa* convient mieux que celui de "reflet" ou de "suprématie" dans l'interprétation des versets 11.14s qui disent: "La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ? Tandis que c'est une gloire (*doxa*) pour la femme, car la chevelure lui a été donnée en

⁵⁵ A. Jaubert cite Proverbes 11.16 selon la Septante où *doxa* est mis en opposition à déshonneur. Il y est dit "qu'une femme pleine de grâce apporte gloire (*doxa*) à son mari, tandis qu'une femme qui n'aime pas la justice est source de déshonneur (*atimia*)". "Le Voile", NIS, 1972, (p 423).

⁵⁶ Cf. J.-F. Collange qui dit que dans la tradition biblique, *doxa* indique toujours le prestige, De Jésus à Paul, 1980, (p 277). L'auteur renvoie à M. Carrez, De la souffrance à la gloire. De la DOXA dans la pensée paulinienne, 1964.

⁵⁷ Nous ne sommes pas d'accord avec Robertson et Plummer qui disent que la femme est "seulement un reflet de ce reflet". Ainsi la femme serait le reflet de cet autre reflet, de l'homme, de ce reflet de la gloire divine. 1 Corinthiens, 1986, (p 232).

guise de voile." Nous voyons que ce qui fait le déshonneur (*atimia*) de l'homme fait, au contraire, la gloire, donc l'honneur de la femme.⁵⁸

Notons quelques autres ouvrages qui interprètent *doxa* dans le sens "d'honneur". A. Feuillet parle de H. Kittel.⁵⁹ V. Kesich rejette le sens de "reflet" pour ne retenir que celui "d'honneur"⁶⁰ Pour A. Strobel *doxa* ne peut avoir un autre sens que celui "d'honneur".⁶¹ A. Isaksson a une interprétation tout à fait originale. Il dit de l'homme (cet homme est pour l'auteur un prophète reconnu comme tel dans son assemblée) "puisque'il est la gloire de Dieu (*doxa*), il a, comme Dieu, un vêtement blanc". Isaksson se réfère ici à la théophanie de Daniel 7.9. Par contre, en ce qui concerne la femme qui est *doxa* de l'homme, Isaksson dit que *doxa* veut dire "honneur". "Pour comprendre ce que Paul dit ici de la femme qui est la *doxa* de son mari il faut tenir compte du fait très important que, dans l'Ancien Testament, la propriété formait une partie très importante de l'honneur d'un homme. De la même manière, pour Paul, la femme est l'honneur de son mari, puisqu'elle est sa propriété".⁶²

3.2.4. *Honneur et déshonneur, une des trames de 11.2-16:*

B. Malina a observé que dans le monde méditerranéen du premier siècle, la honte est typiquement l'opposé de l'honneur, et que la honte est liée à la transgression de valeurs sociales ou au rejet de l'individu par la société.⁶³ Le fait de voir que "honneur" et "gloire" sont des antonymes

⁵⁸ 2 Corinthiens 6.8 est un autre passage où *doxa* est mis en opposition à *atimia*.

⁵⁹ H. Kittel, Die Herrlichkeit Gottes, Gießen, p 299ss, 1934, dans Feuillet, "L'Homme gloire", RB, 1974, (p 176).

⁶⁰ "St Paul", StVTQ, 1977, (p 139s). D. Ellul retient "gloire" "pour la simple raison que ce mot n'a jamais voulu dire "reflet" (BJ)", "Sois belle", FV, 1989, (p 56).

⁶¹ 1 Korinther, 1989, (p 168).

⁶² Marriage and Ministry, 1965, (p 171) et (p 175).

⁶³ C'est R.W. Allison qui parle de B. Malina, The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology, Atlanta, John Knox, 1981. Pour *atimia* opposé à *doxa* cf. aussi 1 Corinthiens 15.43 et 2 Corinthiens 6.8. Allison, "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 58, note 27).

de "honte" permet de démontrer l'unité de tout ce paragraphe. Nous citons le texte biblique et rendons attentif aux notions précitées par les commentaires en italiques.

3 Je veux pourtant que vous sachiez ceci: la source de tout homme c'est le Christ; la source de la femme, c'est l'homme; la source du Christ, c'est Dieu.

4 Tout homme qui prie ou prophétise ayant des cheveux longs fait affront à sa source.

L'homme fait honte à Christ.

5 Mais toute femme qui prie ou prophétise les cheveux libres fait affront à sa source; car c'est exactement comme si elle était rasée.

La femme fait honte à l'homme.

6 Si la femme ne coiffe pas ses cheveux, qu'elle se fasse tondre ! Mais si c'est une honte pour une femme, d'être tondue ou rasée, qu'elle se coiffe !

La femme se ferait honte à elle-même.

7 L'homme, lui, ne doit pas se coiffer les cheveux: il est l'image et la gloire de Dieu; et la femme est la gloire de l'homme.

En fait l'homme ne doit pas oublier qu'il doit faire honneur à Dieu - tout comme la femme doit faire honneur à l'homme.

8 Car ce n'est pas l'homme qui est tiré (hors) de la femme, mais la femme (hors) de l'homme.

...

13 Jugez par vous-mêmes: est-il convenable qu'une femme prie Dieu sans avoir coiffé ses cheveux ?

La femme se ferait honte à elle-même.

14 La nature elle-même ne vous enseigne pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ?

15 tandis que c'est une gloire pour la femme, car la chevelure lui a été donnée en guise de voile.

L'homme se ferait honte à lui-même s'il faisait ce qui fait l'honneur de la femme.

Tout le paragraphe parle de comportements honorables ou déshonorants. Le thème central est l'encouragement à un comportement honorable, qui est différent selon les sexes. Mais cette différence n'est en aucun cas révélatrice d'une inégalité entre les sexes.

3.2.5. 1 Corinthiens 11 et le Psaume 8.6:

Le Psaume 8 nous paraît intéressant dans le contexte de l'analyse de 1 Corinthiens 11. Car ce Psaume traite au verset 6 non seulement de la création de l'homme (tout comme 1 Corinthiens 11.2-16), mais utilise aussi *doxa* (dans la Septante).

Parlant de Dieu et de la création de l'homme il y est dit:

"Tu en as presque fait un dieu:
tu le couronnes de gloire et d'éclat;
tu le fais régner sur les oeuvres de tes mains;
tu as tout mis sous ses pieds..."

Cette parole du Psaume est reprise dans Hébreux 2.6s:

6 "Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ?
Ou le fils de l'homme pour que tu portes tes regards sur lui ?
7 Tu l'abaissas quelque peu par rapport aux anges;
De gloire et d'honneur tu le couronnes;
Tu mis toutes choses sous ses pieds."

Au verset 7 s'ajoute à *doxa* le terme de *timé* (honneur). Plusieurs autres passages du Nouveau Testament lient gloire (*doxa*) et honneur (*timé*). Dans la doxologie de 1 Timothée 1.17, honneur et gloire sont attribués au Dieu immortel. Dans Hébreux 2.9, Jésus est couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte. Dans 2 Pierre 1.17, c'est encore Jésus qui reçoit gloire et honneur de Dieu. Dans Apocalypse 4.9, ce sont les quatre animaux qui rendent gloire et honneur à celui qui siège sur le trône. En 5.13, toutes les créatures proclament honneur et gloire à celui

qui siège sur le trône et à l'Agneau. Et en 21.26, il est question de Jérusalem à laquelle est apportée la gloire et l'honneur des nations.⁶⁴ Hébreux 2.7 est le seul passage qui attribue gloire et honneur à la créature.

Si, comme nous le pensons avec A. Feuillet et d'autres, *doxa* a dans 1 Corinthiens 11.1-16 le sens d'honneur, il y aurait un lien possible avec le Psaume 8 tel qu'il est cité dans Hébreux 2.7 où *doxa* et *timé* ont des sens très proches.

Il y a encore d'autres parallèles entre les trois passages de 1 Corinthiens 11, du Psaume 8 et de Hébreux 2, qui parlent tous de la création de l'homme et de l'autorité que celui-ci a reçue à ce moment-là. Psaume et Hébreux disent que toutes choses ont été placées sous les pieds de l'homme. Et 1 Corinthiens 11.10 parle d'autorité ou de pouvoir en employant *exousia* juste après qu'il a été question de création. Ce même verset 10 parle aussi des anges, mot que nous retrouvons dans Hébreux 2.7.⁶⁵ Nous ne faisons que noter les coïncidences entre 1 Corinthiens 11 et le Psaume 8.6, sans en tirer de conclusion.

3.3. Pourquoi Paul ne dit-il pas la même chose de l'homme comme de la femme ?

Il nous faut maintenant répondre à deux questions:

1. Pourquoi Paul dit-il que l'homme est à l'image de Dieu et
2. Pourquoi ne dit-il pas que la femme est à l'image de quelqu'un (de Dieu ou de l'homme) ?

Pourquoi Paul dit-il que l'homme est à l'image de Dieu ? Dans plusieurs versets de ce paragraphe Paul se réfère au récit de la création de Genèse

⁶⁴ Bauer mentionne ces références dans l'article sur *timé*, dans celui de *doxa* il ne mentionne qu'Hébreux 2.7 (§ 1.a.) et Apocalypse 21.26 (§ 2). Bauer, Wörterbuch, 1958.

⁶⁵ La TOB ajoute à côté de "Tu en as presque fait un dieu" du Psaume 8.6 la note t qui dit: "les versions anciennes ont compris tu l'abaissas quelque peu par rapport aux anges. C'est sous cette forme que ce verset est cité en Hébreux 2.7".

2. Mais en parlant de l'image et en utilisant le terme de *eikôn*, il fait allusion à Genèse 1.27 qui dit que l'homme mâle et femelle a été créé à l'image de Dieu.⁶⁶ Supposons que Paul n'ait pas du tout parlé de *eikôn*. Alors nous aurions pu dire qu'il se réfère exclusivement à Genèse 2, un passage qui, mal interprété, pourrait servir à démontrer une infériorité de la femme à l'homme.⁶⁷ Mais Paul a intentionnellement introduit le texte égalitaire de Genèse 1, inclusion ou allusion qu'il aurait pu facilement éviter. Le fait que Paul mentionne ce verset nous conduit à penser qu'il voulait absolument indiquer aux Corinthiens qu'il ne fallait pas oublier que l'homme et la femme sont tous les deux créés à l'image de Dieu.⁶⁸

Nous disons que c'est précisément afin que la femme ne soit pas considérée comme inférieure à l'homme que Paul utilise le mot "image" (*eikôn*).⁶⁹ L'homme et la femme sont égaux. Nous disons que dans 1 Corinthiens 11.7 *eikôn theou* est sous-entendu pour la femme.

Mais alors, si Paul veut montrer que l'homme et la femme sont égaux,

⁶⁶ F.J. Leenhardt, "Place de la femme", *ETR*, 1948, (p 19), et P. Tischleder, *Wesen und Stellung*, 1923, (p 150), voient aussi que Paul mentionne Genèse 1 et 2.

⁶⁷ Mais cf. P. Tribble qui démontre que Genèse 2 parle aussi de l'égalité de l'homme et de la femme: 1. Dans les deux cas c'est Dieu seul qui créé. 2. les deux sont créés à partir d'une matière première. 3. La côte parle de solidarité et d'égalité comme l'indique l'homme dans son poème. En plus de cela il y a égalité dans la responsabilité du jugement, dans la culpabilité et la honte, dans la rédemption et la grâce (p 256). Tribble montre aussi que lorsque l'homme appela la femme *ishsha*, il ne peut pas être question d'un exercice d'autorité. La formule est différente de celle employée pour les animaux (p 254s). Ce n'est qu'après la chute que la femme est appelée Eve (3.20). Tribble, "Eve", *ANQ*, 1973, (p 253).

⁶⁸ A. Feuillet cite saint Thomas qui aurait déjà tenu la position que nous venons de donner. Feuillet, "L'Homme gloire", *RB*, 1974, (p 165 note 14). Il voit aussi que Paul fait un amalgame de Genèse 1 et 2 lorsqu'il dit un peu plus loin de Paul qu'il "se souvient du premier récit de la création, mais en complétant les données par celles du second récit..." (p 176). Nous disons que Paul parle avant tout du deuxième récit et qu'il le complète par cette allusion d'un mot à 1.26s.

⁶⁹ C'est aussi l'avis de F.F. Bruce, *1 & 2 Corinthians*, 1982, (p 105).

pourquoi ne dit-il pas expressément que la femme est l'image et la gloire de Dieu ? Ceci nous conduit à la deuxième question: pourquoi Paul ne dit-il pas que la femme est à l'image de quelqu'un (de Dieu ou de l'homme) ?

Paul affirme deux choses au sujet de l'homme: il est la gloire et l'image de Dieu. De la femme il ne dit qu'une chose: "et⁷⁰ la femme est la gloire de l'homme". Paul ne dit pas de qui la femme est l'image. Puisqu'il n'est pas dit de qui la femme est l'image, des commentateurs ont été conduits à conclure que Paul voulait indiquer par là que la femme n'est pas (comme l'homme) créée à l'image de Dieu.⁷¹ Rappelons ce que dit par exemple Allo: "La femme, elle, représente Dieu moins immédiatement, car son corps a été fait (Gen 2.18,23) sur le modèle de celui de l'homme. Ainsi, au moins sous le rapport de la puissance et de l'autorité, (elle) ne reflète Dieu que par l'intermédiaire de l'homme; de ce chef, elle ne ressemble pas de si près à son créateur, quoique leurs âmes soient égales".⁷² Nous citerons aussi encore une fois J. Héring pour qui "la femme n'est qu'une création indirecte de Dieu, (ou du Christ); car elle est issue de l'homme.... Seul l'homme mâle est créé directement par la divinité. On comprend alors pourquoi la femme est en quelque sorte plus éloignée du Créateur que l'homme".⁷³ H. Conzelmann dit: "La femme est exclue de la ressemblance à l'image, c'est-à-dire qu'elle ne possède qu'une ressemblance dérivée."⁷⁴ R. Beckwith déduit du fait que la femme a

⁷⁰ Nous interprétons la particule grecque *de* comme marquant une simple transition, et non pas comme marquant un contraste comme le fait la TOB en écrivant "mais". Ce "mais" conduit le lecteur à comprendre que la femme n'est pas tout ce que l'homme est.

⁷¹ A la fin de son étude historique sur la doctrine de l'image de Dieu dans l'homme, M.C. Horowitz dit que la notion que la femme n'était pas créée à l'image de Dieu était rare dans la tradition juive et chrétienne. "Dans la tradition chrétienne la grande partie de cette minorité qui ne voyait pas que la femme était à l'image de Dieu a fondé son argument sur une analyse de 1 Cor 11.7-8." "The Image", *HTR*, 1979, (p 204s). K.E. Borresen se trompe donc au sujet de ce que les Juifs enseignaient lorsqu'il affirme qu'au verset 7 Paul se rattache à la thèse juive où seul l'homme, et non la femme est image de Dieu, "Imago Dei", *Mid-Stream*, 1982, (p 360).

⁷² *1 Corinthiens*, 1934, (p 259).

⁷³ *1 Corinthiens*, 1949, (p 91).

⁷⁴ *1 Korinther*, 1969, (p 219).

été faite à partir de l'homme que "l'image de Dieu est dans l'homme directement, mais dans la femme indirectement".⁷⁵ Nous nous étonnons de ce qu'aucun commentateur ne dise en quoi la matière première "homme" serait moins précieuse que celle appelée "terre", ou pourquoi la création à partir de la poussière est plus directe que celle à partir de la côte d'Adam.

Puisque Paul ne dit pas que la femme est créée à l'image de Dieu, dit-il pour autant qu'elle est à l'image de l'homme ? Ce serait une des façons de faire parler un silence. En fait Paul ne nie pas explicitement que la femme est créée à l'image de Dieu. Mais ne le dit-il pas implicitement en "oubliant" d'accorder à la femme l'image de Dieu ? Supposons que Paul n'ait pas voulu dire tout haut ce qu'il pensait tout bas, c'est-à-dire que la femme n'avait pas été créée à l'image de Dieu. Paul aurait alors pu signaler cette position plus clairement tout en restant très discret. Au lieu de dire directement et de façon négative de la femme qu'elle n'est pas l'image de Dieu, il aurait pu dire la même chose indirectement. Il aurait pu affirmer que la femme est non seulement la gloire de l'homme, mais encore l'image de l'homme. Mais il ne le dit pas. Il apparaît donc que Paul "n'oublie" pas de dire que la femme est l'image de l'homme. Puisqu'il ne le dit pas, nous supposons que pour lui la femme est aussi à l'image de Dieu.

Paul ne dit pas que la femme est aussi à l'image de Dieu parce que cette vérité n'aurait pas servi à son argumentation. Car, en plus de l'égalité des sexes, il veut démontrer l'interdépendance de l'homme et de la femme. C'est ainsi qu'il utilise Genèse 2: la femme est tirée de l'homme (v 3, 8).⁷⁶ Puis, inversement, il dit au verset 12 que l'homme est par la femme. En ajoutant que tout vient de Dieu, Paul fait allusion à Genèse 4.1: "J'ai procréé un homme, avec le Seigneur". Eve reconnaît que cette procréation n'a été possible qu'avec l'aide du Seigneur. Paul fait

⁷⁵ Cité par L. Badham, "Irrationality", *MC*, 1984, (p 16).

⁷⁶ F.J. Leenhardt dit de Paul que "le récit qui traite de la création de la femme à partir d'une côte de l'homme lui paraît propre à définir la position historique et concrète de l'homme et de la femme relativement l'un à l'autre et à Dieu." "Place de la femme", *ETR*, 1948, (p 19).

allusion à Genèse 2 et 4 lorsqu'il dit au verset 12: car si la femme a été tirée de l'homme (ce qui est un acte créateur dont Dieu est l'auteur), et que l'homme est par la femme, (la procréation ne se faisant qu'avec l'aide du Seigneur), cela veut dire que *tout vient de Dieu*.

Le verset 9 dit que la femme a été faite pour l'homme, ce qui veut dire que l'homme a besoin de la femme. En plus de l'égalité et de la différence des sexes, il y a complémentarité. C'est ce qui est exprimé par le fait que la femme est la gloire de l'homme, et l'homme la gloire de Dieu.⁷⁷ Nous sommes d'accord avec V. Kesich lorsqu'il dit que 1 Corinthiens 11 parle de "l'origine de la différence des sexes tout en accentuant leur égalité".⁷⁸ Si Paul avait dit de la femme qu'elle est image de Dieu, il aurait mis un peu trop l'accent sur l'aspect de l'égalité des sexes aux dépens de la vérité qui dit que les sexes doivent rester différents. Paul fait un travail de précision pour garder les deux vérités de l'égalité et de la différence des sexes en équilibre, tout en les reliant à celle de la complémentarité des sexes.

Au lieu de chercher la raison pour laquelle Paul dit de l'homme qu'il est créé à l'image de Dieu, Liefeld suppose que si Paul ne dit pas que la

⁷⁷ Cf. F.-J. Leenhardt, "Place de la femme", *ETR*, 1948, (p 17ss). "La femme a une place qui est bien à elle, qui n'est pas la même que celle de l'homme." "Non seulement donc la femme participe à l'image de Dieu autant que l'homme, mais encore elle est le complément nécessaire à l'homme pour que ce dernier puisse véritablement être l'image de Dieu." (p 18). "Ni l'un ni l'autre ne peut accomplir sa vocation historique seul, encore que la dépendance ne soit pas la même pour chacun et que leurs situations ne soient point réversibles. C'est le point sur lequel Paul insiste en disant que l'homme est la gloire de Dieu et que la femme est gloire de l'homme" (p 19).

⁷⁸ "St Paul", *StVTQ*, 1977, (p 135). Roetzel le dit un peu autrement. "..., mais ce qui n'est souvent pas vu est que le sujet central est pour Paul la distinction entre les sexes et non la domination de l'un sur l'autre." *Letters*, 1975, (p 101). F.J. Leenhardt affirme: "Ni humiliation de la femme, ni confusion de vocations, mais ordonation de la femme à l'homme et coordination des deux dans une vocation commune", "Place de la femme", *ETR*, 1948, (p 21). E. Behr-Sigel dit qu'au chapitre 11 "sont proclamées la mutualité de l'homme et de la femme, leur réciprocité dans la différence, selon le mouvement circulaire qui exclut toute idée de subordination ontologique". *Ministère*, 1987, (p 75).

femme est à l'image de Dieu, c'est probablement pour mettre l'accent sur le fait qu'elle est la gloire de l'homme.⁷⁹ Nous ne pensons pas que ce soit le cas, puisque dans son explication, Liefeld ne dit pas pourquoi Paul introduirait dans ce verset la notion de l'image de Dieu. S'il ne voulait mettre l'accent que sur le fait que la femme est la gloire de l'homme, parler de l'image de Dieu ne servirait à rien sinon à compliquer inutilement l'argument.

Murphy-O'Connor a une autre théorie. Il dit que Paul "ne pouvait pas dire de la femme qu'elle était *eikôn theou* ou *eikôn andros*, parce qu'il avait déjà utilisé le premier pour le mâle et que le dernier n'était applicable qu'à un fils (Gen 5.3). *Doxa theou* comportait le même inconvénient que *eikôn theou*. Son choix était ainsi limité à *doxa andros*, ...".⁸⁰ A notre avis cet argument est un peu faible. Car Paul n'est pas en panne d'expression lorsqu'il ne dit pas de la femme qu'elle est l'image de Dieu. Ce n'était pas parce que "son choix était limité" que Paul était contraint à ne pas employer *eikôn theou* pour la femme, mais c'était parce que cette manière d'argumenter cadrerait mieux avec le but qu'il voulait atteindre.

3.4. Supériorité ou infériorité ?

Celui qui parle de "différence" soulève la question de la supériorité et de l'infériorité. Ce n'est donc que maintenant, dans un deuxième temps, qu'il est important de dire si la femme est supérieure ou inférieure à l'homme. Pour Paul l'homme et la femme sont égaux. Cette égalité est indiquée de nombreuses fois. Au verset 3, ce n'est pas le dernier créé (Christ) qui est le plus petit. Au verset 7, Paul fait nettement allusion à Genèse 1.27 qui dit que l'homme et la femme sont à l'image de Dieu. S'il est dit au v 8 que la femme a été tirée de l'homme, elle est chair de

⁷⁹ "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 140).

⁸⁰ "Sex and Logic", CBO, 1980, (p 495).

sa chair, donc son égale.⁸¹ Puis, s'il est dit qu'elle a été créée pour l'homme, cela parle de cette aide qu'elle sera, aide et vis-à-vis. Le mot employé pour "aide" n'est jamais utilisé dans la Bible pour quelqu'un qui est inférieur à celui qui a besoin d'être aidé. Au verset 10 Paul dit que "la femme a de l'autorité" et au verset suivant que "la femme n'est pas différente de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur".

Supposons que les Corinthiens voulaient savoir quel mal il y avait à ce qu'un homme prenne une allure pas très masculine ou qu'une femme prenne une allure pas très féminine. Supposons qu'ils fondaient leurs arguments sur Genèse 1 qui dit que les deux, homme et femme, sont l'image de Dieu. Quel mal y aurait-il à aller jusqu'à vouloir changer en apparence de sexe puisque les deux, l'homme et la femme, sont l'image de Dieu ? Ni l'homme ni la femme n'y perdaient quelque chose. L'égalité des sexes est le fondement théorique qui rend possible la permutation. L'un étant tout aussi bon que l'autre, pourquoi ne pas changer ?

Une réponse possible serait de dire qu'il n'y a pas égalité, mais que l'un est supérieur à l'autre. Ce serait donc pécher contre Dieu si les uns voulaient se rabaisser, et si les autres voulaient s'élever, c'est-à-dire prendre une place qui ne leur avait pas été attribuée par le Créateur.

Paul répond que l'homme et la femme sont égaux et différents. Cette différence a été voulue par Dieu.⁸² Il faut donc la préserver. Mais plus que cela, l'un est dépendant de l'autre, et les deux le sont de Dieu.

C'est pour souligner cette différence que Paul utilise la notion de gloire.⁸³ En étant homme, c'est-à-dire en se comportant comme un homme, l'homme fait honneur à celui qui l'a créé. La femme fait honneur à

⁸¹ Cf. V.P. Furnish qui l'indique aussi, Moral Teaching, 1985, (p 98). Ce verset dit encore plus que cela. Il rappelle en fait pourquoi la femme est la gloire de l'homme, et non l'homme la gloire de la femme. "Car ce n'est pas l'homme qui est tiré (hors) de la femme, mais la femme (hors) de l'homme."

⁸² Tel l'affirme aussi S.S. Bartchy, "Power, Submission", Essays, 1978, (p 61).

⁸³ Paul ne parle pas de gloire pour opposer une hiérarchie de gloire à la hiérarchie d'autorité des Corinthiens, comme le dit A. Padgett, "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 81).

l'homme en étant femme.⁸⁴ La femme se situe en face de l'homme et n'est pas appelée à être homme. Et l'homme, créé homme par Dieu, ne "joue son rôle" qu'en étant homme.⁸⁵ L'homme et la femme ont été créés différents et de manière différente pour être différents. Murphy-O'Connor exprime cela ainsi: "Si la conclusion du v 7a et du v 10 manifeste l'opinion de Paul que les hommes et les femmes devaient avoir des coiffures différentes, tout ce qui peut être déduit ... est que l'homme et la femme sont présentés comme étant *différents*. C'est seulement dans cette perspective qu'il est possible d'expliquer pourquoi il présente la femme comme étant "la gloire de l'homme" (v7c), et pourquoi, contre toute la tradition juive, *seulement* l'homme comme "l'image et la gloire de Dieu" (v7b).⁸⁶

4. "Etre à la gloire de quelqu'un", est un comportement:

Lorsque Paul écrit au verset 7 que "l'homme ... est ... la gloire de Dieu; et la femme est la gloire de l'homme", parle-t-il d'un fait incontesté de la création, ou parle-t-il d'un comportement ? C'est-à-dire, est-ce que tout homme est toujours la gloire de Dieu simplement du fait que Dieu l'a créé ? Ou se peut-il qu'il y ait des hommes qui ne sont pas "la gloire de Dieu", ou des femmes qui ne sont pas "la gloire de l'homme" à cause d'un comportement non honorable ?

⁸⁴ Nous parlons toujours de l'homme être masculin et non du mari.

⁸⁵ Il est facile de dire que l'homme et la femme ont des rôles différents à jouer. Mais il est impossible de définir ces rôles spécifiques aux hommes et spécifiques aux femmes, à l'exception des rôles biologiques de la procréation et de l'allaitement. Lorsque nous disons que chaque sexe a son rôle à jouer, nous entendons par là tout simplement que l'homme et la femme ont pour rôle d'être pleinement le vis-à-vis de l'autre sans vouloir être comme l'autre. Chaque sexe doit assumer sa sexualité. Il se pourrait que, sous-jacent à cette argumentation, Paul s'oppose au travestissement parce qu'il donne l'apparence de l'homosexualité. Cf. J.-F. Collange "... l'homme et la femme sont appelés à construire ensemble une vie commune où l'homme reste masculin et la femme féminine, qui n'a dès lors plus à gagner une dignité égale à celle de l'homme en le singeant, mais bien en affirmant sa féminité;" De Jésus à Paul, 1980, (p 275).

⁸⁶ "1 Corinthians Once Again", CBQ, 1988, (p 272).

Il nous semble qu'il est question à la fois d'un fait et d'un comportement. Au verset 7, Paul dit qu'il est un fait de la création que l'homme est la gloire de Dieu et que la femme est la gloire de l'homme. Ici cette gloire ne provient pas de ce que l'homme et la femme font, mais de ce qu'ils sont.⁸⁷ Mais ce fait de la création peut être remis en question par un comportement non honorable. Le contexte parle de ce comportement. Si le verset 6 dit qu'il est honteux pour une femme d'avoir la tête rasée, c'est pour parler d'un autre comportement tout aussi honteux que celui d'avoir une coiffure défaite. Et dans les versets 14s, nous lisons: "La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ? Tandis que c'est une gloire pour la femme, car la chevelure lui a été donnée en guise de voile."

Ainsi l'homme a été créé pour être la gloire de Dieu. Mais si l'homme porte les cheveux longs, c'est-à-dire lorsqu'il a un comportement déshonorant, il ne fait pas honneur à Dieu. De même la femme, lorsqu'elle adopte un comportement déshonorant, n'est plus gloire de l'homme. Paul exhorte les Corinthiens à adopter un comportement qui corresponde à leur vocation qui est d'être la gloire d'un autre. Une nouvelle question se pose.

5. Comment, ou par quel comportement, l'homme est-il à la gloire de Dieu, et la femme est-elle à la gloire de l'homme ?

L'homme fait honneur à sa source, à son Créateur, s'il se comporte comme un homme, c'est-à-dire s'il assume pleinement sa sexualité. Et la femme fait honneur à l'homme si elle se comporte en femme. Pourquoi ? Paul ne devrait-il pas dire qu'en se comportant en femme elle aussi fait honneur à son Créateur, c'est-à-dire à Dieu ou au Christ ?

En réponse nous disons encore une fois que Paul veut mettre l'accent sur deux vérités: (1.) sur la différence des sexes et (2.) sur leur égalité. Dire que la femme fait honneur à Dieu lorsqu'elle se comporte en femme aurait mis l'accent sur l'égalité aux dépens de la différence. Si Paul voulait accentuer la différence des sexes, il fallait qu'il s'exprime

⁸⁷ Cf. Bachmann, 1 Korinther, 1905, (p 361).

comme il l'a fait dans ces trois versets:

- 7 L'homme, lui, ne doit pas se coiffer les cheveux: il est l'image et la gloire de Dieu; et la femme est la gloire de l'homme.
- 8 Car ce n'est pas l'homme qui est tiré (hors) de la femme, mais la femme (hors) de l'homme.
- 9 Et l'homme n'a pas été créé pour (ou: à cause de) la femme, mais la femme pour (ou: à cause de) l'homme.

L'argument de Paul est facilement compréhensible si nous nous souvenons de ce qu'il a dit au verset 3: "la source de tout homme, c'est le Christ; la source de la femme, c'est l'homme". Au verset 7 il développe un aspect de ce qu'il a dit au verset 3. La femme a été tirée de l'homme et elle a été créée pour l'homme. De par la création, elle tire son origine (et son originalité⁸⁸) du fait qu'elle a été prise de l'homme. Lorsqu'elle est pleinement ce pour quoi elle a été créée, c'est-à-dire femme, elle fait honneur à l'homme, sa source, duquel elle a été tirée dans le but d'être femme. Et l'homme, lorsqu'il est pleinement un être masculin, fait honneur à sa source qui est Dieu.⁸⁹ Ce n'est que lorsque la femme est pleinement femme, et que l'homme est pleinement homme, que chacun est ce

⁸⁸ Elle n'est ni copie, ni clone, mais vis-à-vis et aide.

⁸⁹ Ici la source de l'homme est Dieu, tandis qu'au verset 3 le Christ est la source de l'homme. Qui est donc Créateur? Il nous semble que Paul, selon les circonstances, attribue la création soit à Dieu le Père (Actes 17.24, 26), soit à Jésus-Christ (Ephésiens 3.9; Colossiens 1.16 "Tout est créé par lui") ou aux deux à la fois (1 Corinthiens 8.6: "Il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes"). Il n'y a pas de contradiction entre les versets 3 et 7, mais le verset 7 a une argumentation différente du verset 3. Au verset 3, Paul avait besoin de parler de l'incarnation du Christ pour montrer que le dernier n'était pas le moindre. Au verset 3, il y a quatre "éléments": Dieu, l'homme, la femme, le Christ. Au verset 7, Paul ne parle plus du Christ, mais seulement des trois autres, car il est sans importance pour l'argument si ce Créateur est le Père ou le Fils.

qu'il doit être et qu'il fait honneur à sa source.⁹⁰

A. Strobel souligne quelques parallèles avec le rabbinisme. Ainsi l'honneur de Dieu s'élève des hommes (NuR3(140^d)). Et un principe rabbinique dit que si la femme est insultée, cela représente aussi une insulte pour le mari (MKeth.66a).⁹¹ S'il est intéressant de noter ces passages semblables à 1 Corinthiens 11, nous pensons que Paul veut dire plus que "la femme ne doit pas se comporter de façon à recevoir des insultes, car cela déshonorerait son mari". S'il n'avait voulu dire que cela, il n'aurait pas eu besoin de parler de la création de l'homme et de la femme. En plus de cela Paul ne parle pas seulement de la relation mari-épouse, mais de tout homme et de toute femme.

6. "Homme" = "être humain" ou "homme" = "être masculin" ?

Pour Padgett l'homme et la femme sont "gloire" du simple fait de la création. Ceci le conduit à faire un développement très confus. Nous citons.⁹² "L'homme, créé en dernier, est le summum de la création, l'image et la gloire de Dieu (Ps 8). La femelle est la dernière partie de l'homme à être créée, et ainsi elle est la gloire de l'homme. La hiérarchie de gloire est ainsi: la femme est la gloire de l'homme, l'homme est la gloire de Dieu". Ce qui rend l'explication confuse est le fait que Padgett utilise le mot "homme" dans deux sens différents: il parle de l'homme "être humain", et de l'homme "être masculin". A moins que Padgett ne parle que de l'homme en tant qu'être humain. Il dirait alors: "L'être humain, créé en dernier, est le summum de la création, l'image et la

⁹⁰ A. Feuillet dit du jeu de mot *ish* (homme) et *ishsha* (femme) de Genèse 2.23 qu'il "est destiné à marquer que la femme est pour l'homme comme une partie de lui-même, un complément irremplaçable. C'est bien pour cette raison qu'elle est la gloire de l'homme". "L'Homme gloire", RB, 1974, (p 178). Mais si cette explication pouvait être valable pour la paire homme-femme, elle ne peut pas être appliquée à la paire homme-Christ dont il n'est pas dit, et dont il ne peut pas être dit que l'homme est un complément irremplaçable de Christ. Mais la raison que nous avons retenue plus haut permet cette symétrie.

⁹¹ Strobel, 1 Korinther, 1989, (p 168).

⁹² "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 81).

gloire de Dieu (Ps 8). La femelle est la dernière partie de l'être humain à être créée, et ainsi elle est la gloire de l'être humain. La hiérarchie de gloire est la suivante: la femme est la gloire de l'être humain, l'être humain est la gloire de Dieu". Nous ne pensons pas que cette interprétation soit possible compte tenu du fait que les versets 2 à 16 ne parlent pas de l'homme être humain, mais de l'homme "être masculin". Si Paul avait voulu glisser du sens d' "être masculin" à celui d' "être humain", il aurait pu le faire de façon évidente en employant les deux mots grecs *anēr* et *anthrōpos*. G. Pella est un autre auteur qui crée la confusion. "L'homme est "l'image et la gloire de Dieu" parce qu'il est le chef-d'oeuvre de l'univers créé.... Paul se réfère ici principalement au premier récit de création (où l'homme et la femme sont créés ensemble...)." Paul parlerait donc de l'homme "être humain" qui est la gloire de Dieu, et de la femme qui est la gloire de l'homme "être masculin".⁹³

Il nous faut éviter ce langage confus. Il est peut-être le résultat d'un désir de ne pas attribuer à la femme une gloire moindre qu'à l'homme. Retenons que dans 1 Corinthiens 11.2-16, il n'est question que de l'homme = être masculin, et non de l'homme = être humain.

7. Femme ou épouse, homme ou mari ?

La discussion sur ce sujet est abondante. Ce passage parle-t-il du couple, ou de l'homme et de la femme en général ?⁹⁴

La question se pose du verset 3 jusqu'au verset 10. Les différents commentateurs tranchent la question de bien des manières. Soit ils disent que Paul veut que toutes les femmes soient voilées en signe de soumission

⁹³ Pella, "Voile", *Hokhma*, 1985, (p 6s).

⁹⁴ Par exemple, Bachmann dit qu'il s'agit de l'épouse parce qu'au verset 3 l'article est absent devant *guné*, *1 Korinther*, 1905. Conzelmann dit que cela ne prouve rien, *1 Korinther*, 1969, (p 216 note 32).

à l'homme en général.⁹⁵ Soit ils réservent le voile aux femmes mariées. La femme fait déshonneur (ou honneur) à son mari (versets 5 et 7). Et c'est l'épouse qui dépend de, ou qui est soumise à l'autorité de son mari (verset 10).⁹⁶ Il y a aussi ceux qui ne savent pas très bien comment trancher.

Pour A. Feuillet "la femme" n'est pas mariée, mais se situe face à un partenaire masculin. Il dit que "l'absence de voile expose la femme à des fautes dont le déshonneur rejaillirait sur le partenaire masculin".⁹⁷ Plus loin il dit qu'il ne peut pas être question de la suprématie du mari sur la femme, car dans ce cas Paul ne devrait exiger un voile "que pour les femmes mariées, et non pas pour toutes les femmes indistinctement". Lorsque Feuillet parle de "partenaire masculin", puis dit qu'il n'est pas question d'un mari, nous nous demandons qui sont ces partenaires masculins des femmes non mariées ?

Une clé pour la compréhension des versets 2 à 16 est l'interprétation de *kephalè* du verset 3. Une fois établi que *kephalè* veut dire "source" et non pas "autorité", nous voyons que ce verset 3 ne parle que du premier homme et de la première femme,⁹⁸ et non du couple chrétien vu à la lumière de ce premier couple. C'est-à-dire qu'il y est question de l'origine de ce premier homme et de cette première femme, et non de leurs relations conjugales.⁹⁹ Puisqu'au verset 3 il est dit que l'homme est à l'origine de la femme, il ne peut pas s'agir du couple chrétien. Car il n'est pas

⁹⁵ Pour A. Jaubert Paul ne parle pas seulement du couple. "Il s'agit du rapport homme-femme en général." "Le Voile", *NTS*, 1972, (p 423) A. Padgett dit que les mots 'tout homme' et 'toute femme' "visent chaque homme et chaque femme parmi les lecteurs de Paul, c'est-à-dire, chaque homme et femme de Corinthe". "Paul on Women", *JSNT*, 1984, (p 80).

⁹⁶ L. Segond traduit le verset 10 par "la femme ... doit avoir sur la tête une marque de l'autorité dont elle dépend". Et la *TOB* "la femme doit porter sur la tête la marque de sa dépendance".

⁹⁷ "L'Homme gloire", *RB*, 1974, (p 174).

⁹⁸ Tel le voit aussi G.D. Fee, *1 Corinthians*, 1987, (p 504).

⁹⁹ H. Ridderbos, au contraire, voit dans les versets 3 et 7-9 une description de la relation entre mari et femme. Dans le mariage la première place revient à l'homme. *Paul, an Outline*, 1975, (p 306).

commun qu'un père épouse sa fille. En tout cas cela était trop rare pour que Paul puisse en parler comme d'un principe. Mais au plus tard au verset 12 devrait-il être clair qu'il n'est pas systématiquement question du couple. "Car si la femme a été tirée de l'homme", comme le répète Paul, il ne faut pas oublier que "l'homme est par la femme". Ici la femme est à l'origine de la vie de l'homme, et non l'épouse à l'origine de la vie du mari.

Evidemment personne ne dit que toutes les fois qu'il est parlé de l'homme (*anér*), il doit être question du mari, et que, lorsqu'il est question d'une femme, il doit toujours s'agir de son épouse. Il est évident que dans ce passage se présentent différents cas de figure. Les exégètes ont essayé de noter les phrases qui (1.) traitent du couple, celles qui (2.) parlent des hommes et des femmes qui ne sont pas mariés, et celles qui (3.) parlent du premier homme et de la première femme. Il est aussi possible de donner à l'une ou l'autre phrase un des trois sens qui résulte d'un panachage de deux ou de trois de ces interprétations (4.-6.).¹⁰⁰ En dernier (7.) mentionnons encore le verset 12 où Paul parle d'une relation d'une femme et d'un homme qui sont mère et fils. Dans l'analyse de chaque verset allant de 3 à 15, il faut donc chercher à déterminer laquelle de ces sept applications est possible.

L'interprétation que nous avons retenue facilite la compréhension du texte. Nous disons que nulle part dans ce paragraphe il n'est question du couple, car Paul traite la question du comportement des hommes et des femmes en général (et pas seulement celle du comportement des femmes), qu'ils soient mariés ou non. Et pour corriger un comportement répréhensible des hommes et des femmes de Corinthe, Paul parle du premier homme et

¹⁰⁰ C'est-à-dire qu'une phrase parlerait:

(4.) du couple + des hommes et des femmes qui ne sont pas mariés.

(5.) du couple + du premier homme et de la première femme.

(6.) du couple + des hommes et des femmes qui ne sont pas mariés + du premier homme et de la première femme.

Théoriquement la combinaison "des hommes et des femmes qui ne sont pas mariés + du premier homme et de la première femme" serait encore possible.

de la première femme,¹⁰¹ ainsi que de la procréation (au verset 12).

8. Les versets 8 et 9:

8 "Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré (hors) de la femme, mais la femme (hors) de l'homme.

9 Et l'homme n'a pas été créé pour (à cause de) la femme, mais la femme pour (à cause de) l'homme."

Dans les versets 8 et 9, Paul continue de développer les thèmes (1.) de la différence ainsi que (2.) de l'égalité des sexes, (3.) de la gloire ou de l'honneur qui est apporté, et (4.) de la source.

Que Paul parle de la différence des sexes nous semble évident à la lecture des versets 2-16.¹⁰² Ce n'est pas le cas pour Schuessler-Fiorenza qui s'oppose à notre interprétation. Elle dit que "Paul n'argumente pas en 11.2-16 en faveur de la *différence* "créationnelle" ou "symbolique" entre les femmes et les hommes malgré leur égalité dans le Christ, mais en faveur de la coutume des cheveux relevés en tant que symbole du pouvoir charismatique et prophétique des femmes".¹⁰³ Nous nous demandons ce que Paul a bien voulu dire dans les versets 3 et 8s s'il n'argumente pas en faveur de la différence "créationnelle" ?¹⁰⁴ En fait Paul argumente pleinement et avec force en faveur de la différence créationnelle des hommes et des femmes. Mais il ne le fait pas, comme le dit Schuessler-Fiorenza, "*malgré leur égalité dans le Christ*" (italiques de nous), mais il le fait en soulignant leur égalité avec la même force qu'il utilise pour parler de leur différence. Peut-être Schuessler-Fiorenza voulait-

¹⁰¹ Malgré le fait qu'ils formaient un couple, Paul ne base aucun argument sur les relations mari-femme d'Adam et d'Eve.

¹⁰² Murphy-O'Connor dit que Paul "utilise la variation dans le mode de création pour prouver tout simplement que Dieu voulait que les hommes et les femmes soient différents". "Sex and Logic", *CBO*, 1980, (p 496). V.P. Furnish dit que le souci de Paul est seulement de différencier l'homme de la femme, *Moral Teaching*, 1985, (p 98).

¹⁰³ *En mémoire d'elle*, 1986, (p 328).

¹⁰⁴ Nous mettons entre guillemets parce qu'il s'agit d'un néologisme.

elle éviter que l'expression "différence créationnelle" ne soit utilisée pour parler de l'infériorité de la femme. Paul fonde la différence des sexes sur l'origine de la femme (tirée de) et la raison de l'existence de la femme (pour ou à cause de). Le fait qu'il soit dit que la femme est tirée de l'homme parle aussi de l'égalité de nature ("os de mes os").

La raison pour laquelle la femme est la gloire de l'homme est liée à l'origine de la femme. Le verset 8 reprend le thème du verset 3, celui de l'origine, de la source. C'est l'homme qui est la source, l'origine de la femme: "Car ce n'est pas l'homme qui est tiré (hors) de la femme, mais la femme (hors) de l'homme". Ici Paul lie cette vérité de la source à la notion de gloire. Une personne est la gloire de celle dont elle a été tirée. Ce n'est pas l'homme qui est tiré hors de la femme, mais la femme qui est tirée hors de l'homme. Puisqu'il en est ainsi, la femme doit faire honneur à l'homme.

A. Isaksson surprend à nouveau lorsqu'il dit au sujet du verset 8: "Il n'y a pas d'allusion faite à l'histoire de la création". Logique avec lui-même, Isaksson poursuit l'idée de la femme propriété du mari pour traduire le verset 8 ainsi: "Car le mari n'appartient pas à sa femme, mais la femme à son mari".¹⁰⁵ Pour étayer son interprétation, l'auteur dit que *einai ek* (être hors) exprime l'idée d'appartenance à quelqu'un, comme le montre aussi 12.15. Mais il nous semble que, derrière l'expression de 1 Corinthiens 12.15s "comme je ne suis pas une main, je ne fais pas partie (*ouk estin ek*) du corps", se profile l'idée du corps hors duquel les membres poussent. Lors de l'examen du verset 3, nous avons vu deux versets qui illustrent cela. Ephésiens 4.16 et Colossiens 2.19 disent "hors d'elle (de la tête) le corps grandit". Nous avons aussi en 12.15s l'idée de la croissance du corps, donc des membres, qui croissent *hors de* la tête. La notion de *einai ek* (être hors), lorsqu'elle est utilisée pour le corps, n'exprime pas à notre avis l'idée d'appartenance ou de propriété, mais révèle une idée courante à l'époque au sujet du développement du corps humain.

Donc, la femme est gloire de l'homme puisque tirée de lui. Mais que veut

¹⁰⁵ Isaksson, Marriage and Ministry, 1965, (p 175s).

dire Paul au verset 9 lorsqu'il semble parler du but ou de la raison pour laquelle la femme a été créée ?

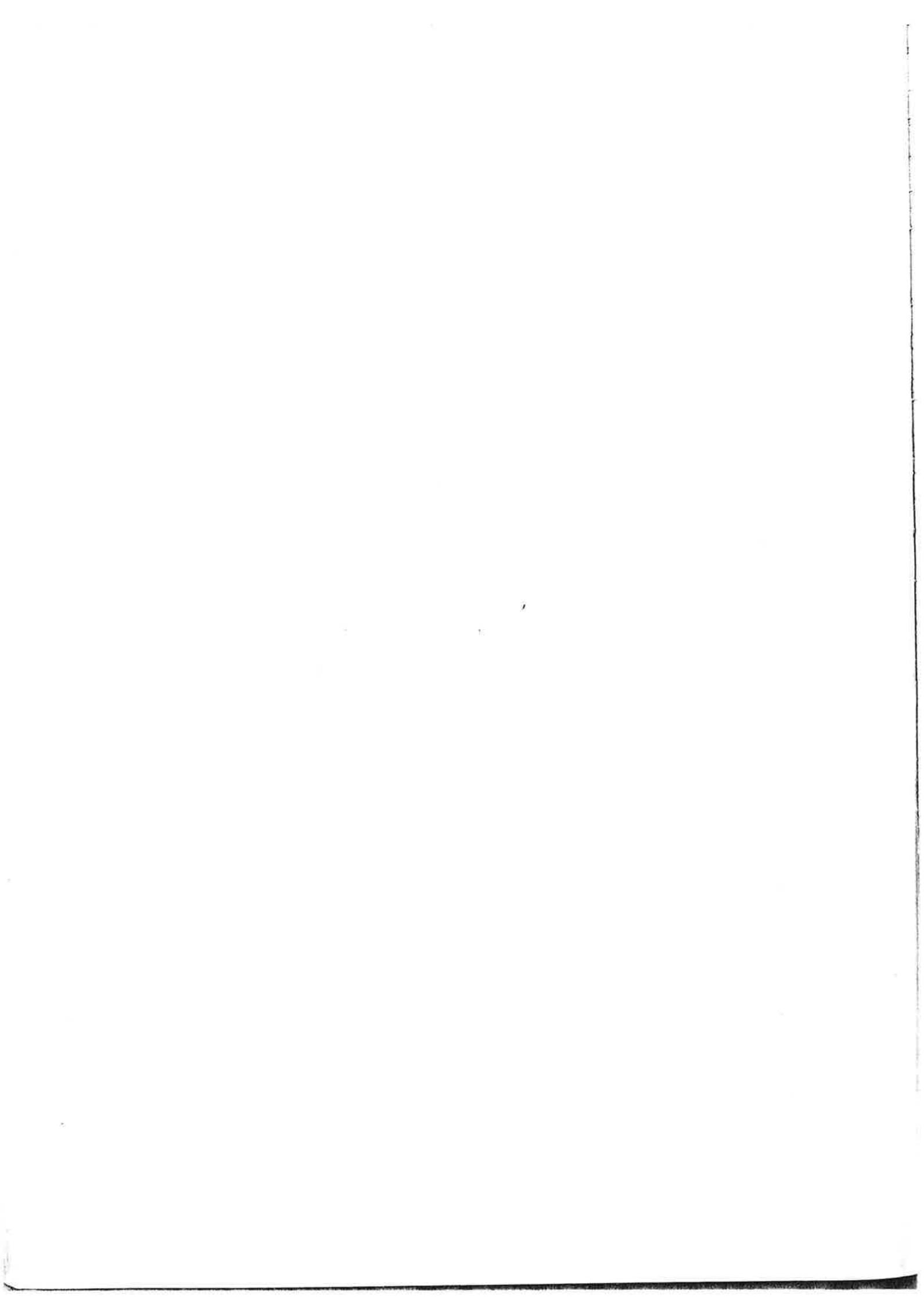
9 "Et l'homme n'a pas été créé pour (ou: à cause de) la femme, mais la femme pour (ou: à cause de) l'homme."

Il se pourrait que Paul, se référant au deuxième récit de la création, ne veuille pas qu'une image négative de la femme surgisse dans la pensée de ses lecteurs. Il rappelle donc que si cette création de la femme s'est bien faite à partir de l'homme, la raison de cette création était que l'homme était seul. Il lui fallait une aide semblable à lui. Le mot pour "aide" (*ezer*) ne communique nullement le sens de l'infériorité de celui qui est l'aide de quelqu'un. Dieu lui-même est appelé *ezer*.¹⁰⁶ C'est comme si Paul disait aux Corinthiens: "Ne pensez pas que la femme est inférieure à l'homme parce qu'elle a été tirée de lui comme je viens de le dire. Car, souvenez-vous, la femme a dû être créée pour l'homme. Ce n'était pas la femme qui avait besoin de l'homme, mais l'homme qui avait besoin de la femme, une aide qui lui soit accordée". Puis, toujours pour montrer que la femme n'est pas inférieure à l'homme, Paul aborde au verset 10 la question de l'autorité de la femme, autorité qui lui est propre. La femme serait-elle alors supérieure à l'homme ?¹⁰⁷ A tous ceux qui auraient été amenés à cette conclusion, Paul dit:

¹⁰⁶ Voir notre étude du mot "aide" au chapitre 2, point 4.9 "La femme, une "aide", (*ezer*)". Pour Padgett les versets 7c à 9 parlent du statut de la femme. *Ezer*, "aide", ne parle pas d'un inférieur. "Au contraire, ce mot est seulement utilisé dans l'Ancien Testament pour parler de l'aide venant d'un supérieur. Cela veut dire que, en ce qui concerne Genèse 1 et 2, la femme est l'égale de l'homme" (p 81). D'après nous il y a là une erreur de logique, car celle qui est supérieure n'est pas du fait de sa supériorité l'égale de celui auquel elle est supérieure. "Paul on Women", *JSNT*, 1984, (p 81).

¹⁰⁷ Cf. P. Tribble qui, pour montrer que l'interprétation patriarcale de Genèse 3 n'est pas la seule possible, dit que la femme y est présentée comme plus intelligente (elle tient un discours théologique), plus agressive (après réflexion, elle passe à l'acte) que l'homme qui, lui, ne manifeste aucune hésitation à manger du fruit défendu (pas de réflexion). Il ne domine pas, mais laisse faire. Il n'est pas celui qui prend les décisions, mais suit sa femme. "Eve", *ANQ*, 1973, (p 256).

- 11 "Pourtant la femme n'est pas différente de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur.
- 12 Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme est par la femme, et tout vient de Dieu."



Chapitre 5

Examen du verset 10

"Voilà pourquoi la femme doit porter sur la tête la marque de sa dépendance, à cause des anges."

La traduction de ce verset est facilement compréhensible. La femme est sous autorité, et le voile est le signe extérieur de cette autorité à laquelle elle est assujettie. La plupart des traductions françaises placent sur la tête de la femme le signe de l'autorité du mari. Dans les commentaires cette interprétation a souvent été retenue.¹ Le seul problème semble être soulevé par le rôle des anges dans l'argumentation de Paul.

¹ P. Tischleder argumente pour une autorité passive en disant que *exousia* vient de *exousiazein* qui, dans le mode passif signifie "être sous la puissance de quelqu'un" ou "être dominé", *Wesen und Stellung*, 1923, (p 160). Mais il faut bien avouer que cette argumentation est osée. Cf. aussi J.D.M. Derrett, "Religious Hair", *SNT*, 1977, (p 172). P. A. Hamar, *1 Corinthiens*, 1983, (p 86). Kùchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 95s). A. Strobel parle de la puissance du mari sur la femme, *1 Korinther*, 1989, (p 166).

1. Autorité:

W. Ramsay était un des premiers à noter qu'*exousia* ne pouvait parler que de l'autorité propre à la femme. En 1907 il s'était opposé à la signification passive d'*exousia*. L'autorité n'est pas exercée par le mari sur la femme. Ce n'est pas une autorité subie par la femme. Les remarques de Ramsay ont souvent été citées:² "C'est une idée absurde de laquelle les exégètes grecs riraient partout excepté dans le Nouveau Testament où, (comme ils semblent le croire) les mots grecs peuvent avoir n'importe quel sens que les commentateurs choisissent".³ Nous voulons présenter les arguments en faveur du sens actif d'*exousia*.

1.1. Exousia: autorité passive ou active ?

La raison principale qui conduit à attribuer à *exousia* un sens actif est d'ordre philologique. Dans le grec extra-biblique, ce mot parle toujours de l'autorité de quelqu'un, du droit d'une personne de faire quelque chose, de la possibilité d'agir lorsqu'il n'y a pas d'obstacle, de la liberté d'agir. Dans les écrits juifs, *exousia* parle de l'autorité que possède une personne, autorité qui lui est propre. Dans le Nouveau Testament celui qui a *exousia* a un pouvoir pour agir, contrôler, influencer (Hé 13.10; 2 Co 10.8; 13.10; Apoc 2.26-28). La liberté de l'église est aussi appelée *exousia* (1 Co 6.12 et passage parallèle 10.23; 8.9).⁴

² K. Bushnell, God's Word, 1926, (§ 220). Allo, 1 Corinthiens, 1934, (p 267). A. Isaksson, Marriage and Ministry, 1965, (p 177). Fitzmyer, "Feature of Qumran", Essays, 1971, (p 191). A. Feuillet, "Le Signe", NRT, 1973, (p 952). W.L. Liefeld, "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 145). Robertson et Plummer, 1 Corinthians, 1986, (p 232). G.D. Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 519 note 24).

³ W.M. Ramsay, The Cities of St. Paul, 1979, réimpression de l'édition de 1907, (p 203).

⁴ Ces informations ont été prises chez Foerster, "*Exousia*", TWNT, 1935, (p 559ss). J. Dupont reprend cette définition de Foerster, Gnosis, 1949, (p 292). Dupont étudie *exousia* de façon très approfondie (p 282-327). Mais nous n'avons pas trouvé de remarques sur 11.10. G.D. Fee dit que le Nouveau Testament utilise 103 fois *exousia* et que ce mot n'a jamais un sens passif, 1 Corinthians, 1987, (p 519 note 23).

Bien des interprètes prennent position pour un sens actif de l'autorité de la femme: A. Feuillet affirme que le mot *exousia* exprime presque toujours la puissance exercée par quelqu'un, et jamais la puissance subie par lui. Feuillet explique que "nous avons dit 'presque toujours', parce que nous voulons tenir compte des quelques rares passages où *exousia* exprime ce sur quoi s'exerce l'autorité, c'est-à-dire l'empire, le royaume: Ps 114.2" (p 948).⁵ Parmi les interprètes qui parlent d'une autorité active de la femme, mentionnons Allo,⁶ Bauer,⁷ R. et J. Boldrey,⁸ Bushnell,⁹ Ellul,¹⁰ Foh,¹¹ Furnish,¹² Isaksson¹³ et Schuessler-Fiorenza.¹⁴ Siddons ne sait que faire de cette autorité. Il dit que le voile témoigne de l'autorité

⁵ "Le Signe", NRT, 1973. Il dira la même chose plus tard, "L'Homme gloire", RB, 1974. *Exousia* n'est jamais employée pour parler d'une puissance subie. Il ajoute que Paul ne parle nulle part ailleurs d'un signe de soumission que la femme devrait porter sur sa tête tout particulièrement lors du culte (p 171).

⁶ Allo: "La puissance ... n'est pas seulement subie, mais de quelque façon partagée par la femme", 1 Corinthiens, 1934, (p 260). Allo ne dit pas comment cette puissance serait partagée, ce qui montre, avec ce "de quelque façon", qu'il n'est pas à l'aise avec l'idée d'une puissance active de la femme.

⁷ Bauer dit que le voile donne à la femme l'autorité de se protéger des regards pleins de désirs des anges, Wörterbuch, 1958, (col 551).

⁸ R. et J. Boldrey, Chauvinist, 1976, (p 38s).

⁹ Bushnell, God's Word, 1926. Bushnell parle avec raison d'Apocalypse 11.6b où il est dit que les deux témoins "ont pouvoir de changer les eaux en sang" (*exousian echousin epi tôn hudatôn*) § 217. Cette formule emploie *exousia* suivi du verbe "avoir" ainsi que la préposition "sur" (*epi*) comme le fait 1 Corinthiens 11.10 (*exousian echein epi tês kephalês*). Dans Apocalypse 11.6b, cette autorité appartient aux témoins et est exercée par eux sur les eaux. Il serait logique de chercher à comprendre 1 Corinthiens 11.10 de la même manière. Cf. aussi § 236.

¹⁰ D. Ellul note l'expression *echein exousian* dans 1 Corinthiens 7.37; 9.4,5,6, "Sois belle", FV, 1989, (p 52s). G.D. Fee rend attentif à Apocalypse 14.18, 16.9, 20.6, versets dans lesquels apparaît l'expression *echein exousian epi*, 1 Corinthians, 1987, (p 520 note 29).

¹¹ S.T. Foh, Women and the Word, 1979, (p 113).

¹² V.P. Furnish, Moral Teaching, 1985, (p 99).

¹³ A. Isaksson, Marriage and Ministry, 1965, (p 177).

¹⁴ Schuessler-Fiorenza, En mémoire d'elle, 1986, (p 325).

de Dieu qui a fait l'homme et la femme différents. Et un peu plus loin, il dit que lors de la prière et de la prophétie, ce voile symbolise l'autorité de la femme à être à côté de l'homme sous Dieu.¹⁵

Notons une interprétation qui va à contre-courant. Küchler admet bien que dans le grec *exousia* a toujours un sens actif. Mais puisque, d'après lui, *exousia epi tês kephalês* (autorité sur la tête) est un jeu de mots hébreu, il faut donner à *exousia* le sens hébraïque, et non le sens grec.¹⁶ Nous parlerons plus loin de cette interprétation du jeu de mots de Küchler que nous ne pouvons pas retenir. Car ce jeu de mots hébraïque est en fait, comme il le dit, une devinette grecque incompréhensible, à moins que ceux qui connaissaient Paul ne s'attendaient à des jeux de mots de ce genre.

Nous concluons que l'autorité dont il est question ici est l'autorité de la femme, celle que la femme possède et qu'elle exerce.¹⁷

¹⁵ Speaking Out, 1980, (p 64).

¹⁶ Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 96). "Ce sens passif a deux aspects: a) être dans le domaine du pouvoir du conjoint; b) être retiré de l'emprise d'autres hommes" (p 97). J.D.M. Derrett passe par le latin *potestas* pour le sens d'*exousia*, car chez les Juifs, comme chez les Romains, une femme était sous la *potestas* de son mari. "Religious Hair", SNT, 1977, (p 173 note 8).

¹⁷ Nous voulons encore mentionner une citation de Josèphe, Contre Apion, 201, qui va à l'opposé de ce que nous venons de dire. "La femme est inférieure en tout, dit-elle (la loi); c'est pourquoi elle doit obéir, pas pour son déshonneur, mais afin qu'elle ait une autorité (*archetai*), CAR: Dieu a donné la force (*kratos*) à l'homme". Texte cité par Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 58). Ce texte ne donne une autorité à la femme que si elle se soumet. Notons qu'il ne s'agit pas d'*exousia*, et qu'aucune description n'est faite de ce que serait l'autorité de cet être inférieur.

1.2. Autorité ou signe d'autorité ?

1.2.1. *Le signe de l'autorité:*

Nombreux sont les interprètes qui se prononcent en faveur d'un signe d'autorité. Schuessler-Fiorenza dit que "Paul ... (argumente) en faveur de la coutume des cheveux relevés en tant que symbole du pouvoir charismatique et prophétique des femmes". " Les cheveux relevés sont le "symbole cultuel du pouvoir spirituel des femmes et de leur égalité dans le Seigneur".¹⁸

Parmi les auteurs qui défendent l'interprétation du signe d'autorité se

¹⁸ En mémoire d'elle, 1986, (p 328). V.P. Furnish exprime cela un peu différemment. L'autorité de la femme pourrait être celle qu'elle exerce lors de la prière et de la prophétie lorsque ses cheveux sont coiffés comme il se doit. Moral Teaching, 1985, (p 99).

trouvent Allo,¹⁹ A. Feuillet,²⁰ E.M. Howe²¹, A. Isaksson,²² P.K. Jewett,²³ J. Kürzinger.²⁴ Bauer fait référence à un texte de Diodore 1,47 qui décrit une statue. Cette statue a sur la tête trois royaumes (*echousa treis basileias epi tès kephalès*).²⁵ Puisque cette femme ne porte pas littéralement trois royaumes sur la tête, mais trois signes de sa puissance royale, Bauer fait un parallèle avec 1 Corinthiens 11.10. Le

¹⁹ Allo traduit par "une (marque de) puissance" (p 260), métonymie qu'il accepte "bon gré mal gré", 1 Corinthiens, 1934, (p 267).

²⁰ Feuillet parle d'un signe de puissance que la femme doit avoir sur la tête lorsqu'elle prie, "Le Signe", NRT, 1973, (p 949).

²¹ Howe dit: "En se couvrant la tête et les épaules, la femme montre à l'assemblée qu'en Christ elle est maintenant restaurée à sa dignité première et à son égalité voulue par Dieu lorsqu'il créa "l'homme" mâle et femelle", "Interpretations", Pauline Studies, 1980, (p 45). En parlant ici d'égalité dans la création, Howe se contredit. Car, dans la phrase précédente, elle dit de la femme qu'elle "ne se trouve pas devant l'assemblée comme représentant son rôle dans l'ordre créé, en tant que gloire de l'homme, mais plutôt comme représentant son rôle dans l'ordre de la rédemption, dans l'image de Dieu". L'ordre créé ne parle donc pas d'égalité. Et s'il est vrai que l'homme et la femme sont égaux en Christ, rien dans 1 Corinthiens 11 ne dit que c'est le voile qui doit servir de témoin de cette réalité spirituelle.

²² Isaksson dit dans sa conclusion qu'il "semble justifié de supposer que l'exousia qu'une prophétesse devait porter sur sa tête était un document, un emblème ou un bandeau quelconque qui montrait qu'elle avait l'autorité de se présenter comme prophétesse, ayant l'autorisation de son église et le consentement de son mari", Marriage and Ministry, 1965, (p 181).

²³ Jewett dit qu'il faut suppléer "signe", "marque", "symbole", Man as Male, 1975, (p 56 note 7).

²⁴ Kürzinger, Korinther, 1959, (p 28).

²⁵ Ramsay dit que cette statue représente la mère du roi égyptien Osymandyas qui possédait la dignité royale de trois manières différentes: comme fille, femme et mère de rois, The Cities of St. Paul, 1907, (p 203). Dans la note 47, Ramsay fait état de son étonnement de ce que ce passage, qui ressemble de manière très proche à ce que dit Paul, puisse être pris par Heinrici et Meyer comme un exemple de l'autorité à laquelle la femme devait être soumise.

voile, dont il serait question au verset 10²⁶, serait le signe du pouvoir que possède la femme, pouvoir qui lui servirait à se protéger des regards pleins de désirs des anges.²⁷

1.2.2. *Autorité sans signe:*

Foerster dit que "si l'on tient compte des faits, *exousia* doit signifier un voile".²⁸ Mais il ne semble pas satisfait de son explication d'*exousia* dans ce verset. Il laisse apparaître ses doutes lorsqu'il enchaîne: "La question qui se pose est de savoir comment ce mot a acquis cette signification. En fait il n'a pas le sens de "signe d'autorité" (en plus celle d'un autre !)". Le malaise de Foerster est évident. Il examine ce verset dans une rubrique à part (au point 7. p 570s). Ce seul verset y est étudié, et l'auteur attribue à *exousia* un sens que ce mot n'a nulle part ailleurs. Le sentiment de malaise est encore accru par une autre remarque. Foerster pense que si l'on ne veut pas retenir l'explication qui dit que, pour Paul, le voile symbolise la domination sous laquelle la femme s'assujettit, alors il ne reste que l'explication de G. Kittel qui voit dans l'usage d'*exousia* un jeu de mots araméen. Le problème que nous voyons est que l'interprétation du jeu de mots n'est guère retenue de nos jours. Le moins que l'on puisse dire est que Foerster n'est pas très convaincu de son explication.

Le texte dit que la femme "a autorité sur tête". Supposons que le voile ou les cheveux ont un rapport quelconque avec *exousia*. Alors Paul dirait

²⁶ Nous employons le conditionnel parce qu'il nous semble que ce texte allant du verset 2 au verset 16 ne parle pour la première fois du voile qu'au verset 15.

²⁷ Bauer crée une nouvelle rubrique pour ne parler que d'*exousia* dans 1 Corinthiens 11.10, Wörterbuch, 1958, (col 551). Il suit en cela Foerster, "*Exousia*", TWNT, 1935. Mais la rubrique numéro 3 aurait très bien pu contenir ce verset, puisqu'il y est question d'autorité, de pouvoir, de droit (*Autorität, Machtvollkommenheit, Vollmacht, Befugnis*). Le verset d'Apocalypse 11.6b mentionné dans une note un peu plus haut, et qui contient la même formule que 1 Corinthiens 11.10, se trouve aussi sous la rubrique 3.

²⁸ "*Mit exousia muß sachlich der Schleier gemeint sein.*" , "*Exousia*", TWNT, 1935, (p 571,7-9).

qu'en ayant la coiffure ou le voile conformes,²⁹ la femme a une autorité, ou "un symbole d'autorité" sur la tête.³⁰ Et ce symbole d'autorité lui donne l'autorité de parler. *Exousia* possède ainsi un double sens. Lorsque la femme a *exousia* (entendez 'voile' ou 'coiffure') elle a *exousia* (entendez 'le droit ou l'autorité de faire quelque chose').³¹ Mais puisque *exousia* parle du droit, de la liberté ou de l'autorité de faire quelque chose ou d'être quelqu'un, nous ne voyons pas pourquoi il faudrait introduire dans le verset 10 la question de la coiffure (ou du voile), donc d'un objet appelé *exousia* qui donnerait à la femme l'autorité de faire quelque chose. Nous sommes d'accord avec A. Padgett qui dit qu' "il n'y a pas de raison pour interpréter *exousia* comme un signe ou un symbole d'autorité".³²

1.3. Autorité sur qui, ou droit de faire quoi ?

La femme a une autorité sur la tête. Nous voulons examiner plusieurs interprétations de cette phrase. Par exemple, certains pensent que s'il s'agit de sa tête dans le sens de "elle-même", cela voudrait dire qu'elle n'est pas sous l'autorité de l'homme, mais qu'elle est totalement indépendante. D'autres ne veulent pas aller trop loin dans ce droit à la liberté. Cette indépendance ou ce droit d'agir comme elle le veut se limite à quelques actes du culte, c'est-à-dire à la prière et à la prophétie. Pour d'autres interprètes encore, la sphère de l'exercice de cette autorité est restreinte à la tête physique de la femme. La femme a le droit de décider toute seule de la coiffure qu'elle va porter. Reprenons ces interprétations.

²⁹ Nous parlons de voile pour ceux qui veulent comprendre les versets 4s comme traitant du voile et non de la coiffure.

³⁰ Certains, en traduisant, disent de la femme qu'elle possède "un symbole de l'autorité", bien que le grec ne parle pas de "symbole d'autorité", mais tout simplement "d'autorité".

³¹ W.L. Liefeld reconnaît ce double sens, mais il n'en est pas gêné, "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 146).

³² "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 72). Par contre, Robertson et Plummer disent qu'il n'y a aucune difficulté à comprendre que Paul a dit 'autorité' pour 'signe d'autorité', 1 Corinthians, 1986, (p 232).

2. Le sens de kephalé:

2.1. Kephalé signifie la personne elle-même, la femme:

2.1.1. *La femme est libre de faire ce qu'elle veut:*

Prenons la première explication: la femme a autorité sur elle-même. L'objection que nous apportons concerne l'interprétation du mot *kephalé*. Il aurait au verset 10 un sens nouveau, celui de "elle-même/lui-même". Il est tout à fait possible que *kephalé* ait ce sens. La tête peut représenter toute la personne. Mais ce serait un sens nouveau dans l'épître, et le troisième sens de *kephalé* dans ce contexte des versets 2-16.³³

2.1.2. *La femme est libre de participer aux actes du culte:*

Nous avons déjà expliqué pourquoi Paul parle de la prière et de la prophétie dans les versets 4s. Il nous semble que certains Corinthiens assumaient lors de la prière et de leurs interventions prophétiques une apparence qui ressemblait à un travestissement. Ce changement de comportement se pratiquait dans certaines religions païennes, et était le signe d'une communion vraie avec la divinité. Un tel comportement servait à authentifier l'intervention du prophète et son état d'inspiration.

Le fait que Paul ne mentionne que la prière et la prophétie ne veut pas dire que ce qui était répréhensible lors de ces activités particulières ne le serait pas lors du chant, de l'enseignement, du parler en langues ou de

³³ Les deux autres sont 'source' et 'tête physique'. Il pourrait être supposé que dans les versets 4s, lorsqu'il est dit de l'homme et de la femme qu'ils font affront à leur *kephalé*, qu'ils font affront non seulement à leur source (v3) mais aussi à eux-mêmes. *Kephalé* aurait ainsi le sens double de "source" et de "soi-même". Mais ce double sens nous semble peu probable à cause du verset 3 qui, à notre avis, introduit le mot *kephalé* avec un sens qu'il gardera dans les versets suivants.

l'interprétation des langues (14.26). Et si, en ne parlant que de ces deux activités, Paul indiquait par là que ce sont les seules activités permises à la femme, ne dirait-il pas aussi des hommes qu'ils ont uniquement le droit de prier et de prophétiser ? Car la mention des hommes n'est en rien différente de celle des femmes.

Il est donc dit que Paul accorderait au verset 10 à la femme le droit ou la liberté de faire ce qui est dit au verset 5, c'est-à-dire de prier et de prophétiser.³⁴ Pourquoi la femme aurait-elle le droit de prier et de prophétiser ?

Ce droit dépend du port d'un voile. Sans ce voile la femme n'a pas le droit de prier et de prophétiser.³⁵ Mais ce serait la seule fois où dans le Nouveau Testament un objet donnerait un pouvoir à une personne à condition, bien sûr, que cet objet soit placé au bon endroit. Cette interprétation est d'autant plus étonnante que la prière et la prophétie dépendent de l'Esprit de Dieu. Ne faut-il pas dire que c'est l'Esprit qui donne le droit ou la liberté de prier et de prophétiser, et non un objet tel qu'un voile ?

Peut-être pourrait-on objecter que ce droit de prier et de prophétiser ne vient pas du port d'un voile. La question du voile n'est pas liée à celle du droit de la femme. C'est-à-dire que ce n'est pas le voile qui donne à la femme l'autorité, mais Dieu. Mais malgré cela, il ne faut pas qu'elle néglige de porter un voile (ou de porter la coiffure appropriée) lors de la prière et de la prophétie. Nous objectons que cette interprétation fait de manière arbitraire un rapprochement entre des versets relativement éloignés l'un de l'autre. Car si le verset 10 se réfère à ce qui précède, ce n'est pas à la prière et à la prophétie. Dans ce qui précède le verset 10, Paul parle d'une tout autre activité de la femme: de celle de rendre

³⁴ Cf. W.L. Liefeld, "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 146), et R.N. Longenecker, "Authority", Women, Authority, 1986, (p 74).

³⁵ Par exemple, pour G.B. Wilson, le voile donne à la femme l'autorité de s'approcher de Dieu lors de l'adoration publique, 1 Corinthians, 1971, (p 161). Cf. aussi H. Wayne House, "Should a Woman Prophecy", BS, 1988, (p 159). Schlatter ne parle que du droit à la prière, Erläuterungen, 1936, (p 134).

gloire à l'homme. Il nous semble que ce que la femme est encouragée à faire est davantage lié à la question de l'honneur, qui est le sujet des versets 4-9, qu'à celle de la prière et de la prophétie des versets 4 et 5.

2.2. Kephalè signifie la tête physique:

L'exercice de l'autorité et de la liberté de la femme s'étend au domaine de sa tête, tout particulièrement au sommet de son crâne. C'est-à-dire que la femme a le droit de porter la coiffure qu'elle veut.³⁶ Si tel était le discours de Paul, il contredirait ce qu'il s'est évertué à dire jusque-là. N'a-t-il pas cherché à convaincre les femmes de ne pas porter les cheveux défaits, mais relevés ? S'il disait maintenant que la femme peut porter la coiffure qu'elle veut, non seulement Paul se contredirait, mais il accorderait à la femme une liberté qu'il n'accorde pas à l'homme. Car à l'homme il ne donne pas la liberté de porter les cheveux longs.

E. Lerle propose une autre interprétation qui ressemble à celle mentionnée plus bas (point 3.3.). Lerle dit que le port d'un voile, ou de tout couvre-chef, est toujours un signe d'honneur. C'est le cas pour la couronne du roi. La dignité du prêtre était signifiée par son couvre-chef. Les docteurs de la loi mariés se couvraient aussi la tête.³⁷ D'après Lerle, la femme juive ne se voilait pas dans sa maison, mais seulement en la quittant. Il rappelle la pratique juive qui permettait qu'un homme divorce de sa femme si celle-ci s'était dévoilée en public (p 14s). Pour Lerle, *exousia* contient le sens de puissance, de dignité et d'autorité, et aussi celui de liberté des mœurs (p 15s). Il s'agirait là de cette liberté (*exousia*) accordée à l'Eglise et manifestée par le port du voile.³⁸ Lerle traduit ce verset par: "en ce qui concerne la tête, la

³⁶ Cf. A. Padgett, "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 81). Murphy-O'Connor dit que "la femme doit contrôler sa tête", c'est-à-dire qu'elle doit avoir une coiffure respectable, "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988, (p 271).

³⁷ Eine Macht, 1956, (p 10).

³⁸ Nous avouons ne pas bien comprendre Lerle en ce point.

femme ne devrait pas se découvrir".³⁹ Il est important que la femme préserve sa dignité. En fait, la femme aurait été désavantagée lors de la création (11.2-9). Et tout comme en 12.23-26 les membres honteux sont revêtus d'honneur pour être tout aussi honorables que les autres, ainsi le voile de la femme compense ce handicap (p 19s). La femme qui possède *exousia* possède quelque chose de semblable, bien que non équivalent, à l'image de Dieu et à la gloire de Dieu attribuées à l'homme.

Nous ne pouvons retenir cette interprétation pour la raison principale suivante: *exousia* n'est pas pour l'homme une autorité que la femme possède, mais un objet qui est symbole d'une dignité. En harmonie avec les autres utilisations de *exousia* dans le Nouveau Testament, nous avons dit que ce mot parlait d'une puissance exercée par quelqu'un, ici par la femme qui la possède et qui l'exerce. Nulle part le mot *exousia* n'est utilisé pour parler d'un objet qui ne serait qu'un symbole.

2.3. Kephalé signifie à la fois la femme et la tête physique de la femme:

La femme n'est libre que lorsque la tête est voilée. Grâce à sa tête voilée, la femme est protégée du regard des hommes et ne s'expose pas au mépris des hommes. Robertson et Plummer affirment que si elle dévoile sa tête, "tout le monde la contrôle Son visage n'est plus sous son contrôle".⁴⁰ Robertson et Plummer citent Ramsay.⁴¹ "L'autorité et la dignité de la femme disparaissent lorsqu'elle se débarrasse du voile qui la recouvre entièrement".

³⁹ Lerle fait un jeu de mots. "*Darum soll sich die Frau, was das Haupt anbelangt, keine Blöße geben wegen der Engel*" (p 16).

⁴⁰ 1 Corinthians, 1986, (p 232).

⁴¹ The Cities of St. Paul, 1907, 202ss. Ramsay dit encore: "Avec un voile sur la tête, la femme peut aller partout et partout se faire respecter; on ne la voit pas, et il est d'une inconvenance extrême de vouloir la regarder tandis qu'elle passe dans la rue. Elle est seule: les gens qui évoluent autour d'elle n'existent pas pour elle, et elle n'existe pas pour eux. Au contraire la femme privée de son voile est une chose de rien que n'importe qui peut insulter" (traduction de A. Feuillet, "L'Homme gloire", RB, 1974, (p 173s)).

Nous comprenons que Paul puisse encourager les bonnes manières. Mais s'il n'était pas très honorable pour une femme de paraître en public sans être voilée, c'est encore tout à fait autre chose de dire que cette femme "n'est plus protégée du regard des hommes". A. Kuen fait la remarque suivante sur le verset 10: "En effet, une femme non voilée était réputée "libre", donc à la disposition de quiconque".⁴² Est-ce que cela voudrait dire que, dans les assemblées, les femmes devaient se couvrir afin que les hommes ne les considèrent pas comme "libres" ? Il nous semble que si Paul avait voulu empêcher les hommes d'avoir des pensées immorales, il se serait adressé directement à ces derniers. Dire aux femmes de se protéger du regard de convoitise des hommes et ne rien dire aux hommes au sujet de leurs regards serait encourager les hommes à persévérer dans ce mode de pensée. Cela nous étonnerait si Paul voyait en toute femme sans voile une femme à la disposition de quiconque.

G.D. Fee répond à Ramsay et à ceux qui le citent, que ces remarques traitent du comportement de la femme en public, tandis que notre passage parle des femmes dans une assemblée chrétienne.⁴³ Et il est tout à fait concevable que la femme avait un habillement différent selon qu'elle était en public ou entre amis. Maintenant cet argument perd un peu en valeur si les réunions de l'église avaient un caractère public, et que les Corinthiens avaient besoin qu'on le leur rappelle.⁴⁴ Mais il nous semble que l'argument de Paul n'aborde pas du tout le problème du comportement public ou privé.

Fee objecte encore avec raison que les pratiques dont Ramsay fait état viennent d'une période postérieure à celle du Nouveau Testament et n'ont pas encore été vérifiées pour l'époque de Paul.⁴⁵ Fitzmyer dit que cette interprétation de Ramsay "fait sérieusement violence au contexte, puisque

⁴² Parole Vivante, 1976, (p 529, note d).

⁴³ 1 Corinthians, 1987, (p 520 note 26).

⁴⁴ Cf. Schottroff, qui parle de réunions à caractère public pour 1 Corinthiens 11.10 et 14.33b-36, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 118).

⁴⁵ Kùchler dit que Ramsay se fonde sur des idées romantiques, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 95).

Paul ne parle ni de la dignité de la femme, ni de ses actes dignes".⁴⁶ Il est bien vrai que si la tête non couverte de la femme a quelque chose de honteux, le contraire, c'est-à-dire la tête couverte, n'est pas pour autant appelé quelque chose de digne.

2.4. Cette tête est l'homme:

La femme a autorité sur *kephalè*. Nous en venons à la quatrième explication du mot *kephalè*. *Kephalè* peut aussi renvoyer à l'homme, qui, comme il a été dit au début du paragraphe, c'est-à-dire au verset 3, est *kephalè* de la femme.⁴⁷ Les raisons en sont les suivantes:

- a. Ce sens se trouve déjà dans le contexte (v3,5).⁴⁸
- b. Les versets 8 et 9, ainsi que 11 et 12, parlent de la relation homme-femme. Par les mots *dia touto* (à cause de cela), le verset 10 se réfère explicitement à ce qui précède.⁴⁹ Et le verset 11, qui se réfère à ce qui vient d'être dit, parle à nouveau de l'homme et de la femme. Si nous ne comprenons pas le *kephalè* du verset 10 comme une référence à l'homme, ce verset ne parlerait pas de l'être masculin.
- c. Il nous a été impossible de trouver une explication convaincante au sujet de la remarque sur les anges. Mais si le verset 10 parle de la question des relations homme-femme, alors une explication nous semble possible.

⁴⁶ Fitzmyer, "Feature of Qumran", *Essays*, 1971, (p 192).

⁴⁷ Notons que pour Schuessler-Fiorenza le mot "tête" a "une double signification: la vraie tête et aussi l'homme qui est la tête de la femme selon 11.3sq", *En mémoire d'elle*, 1986, (p 325s). "Tête" se réfère à la fois à "tête physique" et à "l'homme". Que dans ces versets il soit parfois question de la tête physique est évident. Mais nous ne retenons pas cette double signification pour "tête" du verset 10, car il est impossible d'expliquer ce que veut dire pratiquement avoir autorité sur sa tête physique.

⁴⁸ Le sens de "tête physique" s'y trouve aussi (v5), mais serait incompréhensible ici. Le sens de "soi-même" est théoriquement possible, mais complique le texte par ce troisième sens de *kephalè*. Nous avons déjà parlé de cela dans l'examen des versets 4s.

⁴⁹ Pour *dia touto* voir notre discussion plus loin.

3. Opheilei:

Le fait que Paul utilise deux fois *opheilei* dans les versets 2-16 a conduit P. Bachmann à dire que le verset 10 est le pendant du verset 7s. Le verset 10 conclut ce qui a été dit aux versets 5 et 6.⁵⁰ Pour faciliter la compréhension de l'argument de Bachmann, nous résumerons le passage ainsi, en notant à gauche ce qui concerne les hommes, et à droite ce qui concerne les femmes:

(3) le chef de l'homme et de la femme

(4) homme / tête couverte = affront

(5) femme / tête non couverte = affront =
comme rasée

(6) qu'elle se tonde ou qu'elle porte
un voile

(7a) *Opheilei* pas de voile pour
l'homme / il est la gloire de Dieu

(7b) la femme est gloire de l'homme

(8) car elle est tirée de l'homme

(9) et elle est créée pour l'homme

(10) à cause de cela la femme *opheilei*
autorité sur la tête / à cause des
anges.

Cette interprétation conduit Bachmann à voir en *exousia* (v10) un mot pour "voile" (v7a). Selon cette interprétation, le verset 10 apporterait la conclusion à ce qui a été dit au verset 5a. Nous disons que cela ne peut pas être le cas. A notre avis, le verset 5 est trop loin du verset 10 pour que l'argument du verset 10 se fonde encore sur lui. Car dès le verset 7a, Paul introduit une notion nouvelle, celle de "gloire-honneur", qui est tout simplement le contraire de "honte-faire affront" du verset 5. Ainsi Paul parle de honte (4-6) et d'honneur (7-10). Puis il dit que ni l'homme ni la femme ne sont indépendants de l'autre sexe (11s), pour

⁵⁰ 1 Korinther, 1905, (p 362).

ensuite parler encore une fois de honte (13,14) et de gloire (15). Le verset 10 se situe donc en plein coeur du développement de ce qui fait honte ou honneur. A notre avis, le verset 10 se réfère aux versets 8 et 9.

D'après Foerster, *opheilei* ne parle pas chez Paul d'une nécessité imposée, mais de redevabilité. "Pour cela il est très probable qu'en utilisant ce verbe, Paul parle d'un devoir de la femme dans le domaine des moeurs et non pas d'une obligation quelconque."⁵¹ Feuillet dit "*qu'elle est obligée moralement* (tel est le sens habituel de *opheilein* chez saint Paul) d'avoir sur la tête un signe de la puissance qu'elle a reçue du Christ et de la dignité à laquelle elle est ainsi élevée" (italiques de l'auteur).⁵²

Si l'explication "d'un devoir dans le domaine des moeurs" est juste, cela nous permet de dire que la femme est redevable à sa source de quelque chose dans le domaine des moeurs. Ce quelque chose est d'exercer de l'autorité, mais une autorité qui édifie, qui est utile. Le pouvoir ou le droit de faire quelque chose ne doit contribuer qu'au bien.

4. Dia touto:

R. Scroggs se demande si *dia touto* renvoie en arrière aux versets 8ss, ou en avant vers les anges.⁵³ Il dit que *dia touto* se réfère aux versets 8ss. Au verset 10, il est dit à la femme qu'elle doit montrer (par le port du voile) qu'elle "possède l'autorité de transcender la subordination à laquelle elle a été assujettie dans l'ancienne création", subordination rappelée aux versets 8s. "C'est pourquoi" (*dia touto*) elle doit montrer par le port du voile qu'elle possède une autorité nouvelle.

⁵¹ "Exousia", TWNT, 1935, (p 570,41ss). *Opheilei* "bedeutet bei Paulus nicht eine äußere, zwangsmäßige Notwendigkeit, sondern ein Verpflichtetsein.... Es ist darum äußerst wahrscheinlich, daß Paulus hier mit diesem Verbum von einer sittlichen Pflicht der Frau spricht und nicht von einem irgendwie gearteten Zwang."

⁵² "Le Signe", NRT, 1973, (p 950). KÜchler parle aussi d'obligation morale, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 73).

⁵³ "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 300 note 46).

T.P. Shoemaker est d'un autre avis. Il dit que *dia touto* se rapporte à ce qui suit. Car si *dia touto* se référerait à ce qui précède, le deuxième *dia*, celui de *dia tous angelous*, ne semblerait pas avoir de lien avec ce qui est dit au verset 10.⁵⁴ Shoemaker affirme que sur les 14 fois où Paul emploie la formule *dia touto*, elle renvoie plusieurs fois à ce qui suit. Il mentionne 1 Thessaloniens 2.13, 3.5, 1 Corinthiens 4.17, 2 Corinthiens 4.1, Philémon 15 et Romains 4.16.⁵⁵ Mais dans ces exemples, seul le *dia touto* de 1 Thessaloniens 2.13, 3.5 et Philémon 15 semble véritablement se référer à ce qui suit. Ici nous nous demandons quel lien il y aurait entre les versets 9 et 10 si le premier *dia touto* ne se référerait pas à ce qui précède ?

H. Wayne House dit que *dia touto* se réfère et à ce qui précède, et à ce qui suit.⁵⁶ C'est aussi le cas pour 1 Thessaloniens 3.7 et 3.5. Il est donc techniquement possible que *dia touto* fasse référence à ce qui précède, ou à ce qui suit, ou aux deux à la fois. Le sens que l'exégète accordera à cette formule dépendra entièrement de l'interprétation des versets 8s ainsi que de la référence aux anges, et des liens entre ces expressions et la notion de l'autorité de la femme.

5. Notre explication:

Afin de comprendre le verset 10 il est absolument nécessaire d'avoir à l'esprit tout ce que Paul a déjà dit. Nous voulons encore une fois survoler les versets 3-9 et résumer l'argumentation de Paul. Notre traduction du texte est à chaque fois suivie d'un résumé de notre interprétation, si nécessaire.

3 *Je veux pourtant que vous sachiez ceci: la source de tout homme c'est*

⁵⁴ "*Dia tous angelous at the end of verse 10 is a grammatical affront, having only a tack-on relationship to the rest of the verse.*"

⁵⁵ "Unveiling", *JBT*, 1987, (p 61). V.P. Furnish mentionne en dehors de Philémon 15, 2 Corinthiens 13.10 et 1 Timothée 1.16, *Moral Teaching*, 1985, (p 99).

⁵⁶ "Should a Woman Prophesy", *BS*, 1988, (p 156).

le Christ; la source de la femme, c'est l'homme; la source du Christ, c'est Dieu.

La femme est différente de l'homme à cause de la création. La femme, bien que différente, n'est pas inférieure à l'homme, le dernier de cette chaîne, Christ, n'étant pas le plus petit.

4 Tout homme qui prie ou prophétise avec des cheveux longs fait affront à sa source.

L'homme qui porte une coiffure féminine s'oppose au plan du Créateur qui était de le créer être masculin.

5 Mais toute femme qui prie ou prophétise les cheveux libres fait affront à sa source;

Par une coiffure défaite et les cheveux libres la femme symbolise un rejet de sa féminité.

car c'est exactement comme si elle était rasée.

6 Si la femme ne relève pas ses cheveux, qu'elle se fasse tondre ! Mais si c'est une honte pour une femme d'être tondu ou rasée, qu'elle relève ses cheveux !

7 L'homme, lui, ne doit pas coiffer ses cheveux: il est l'image et la gloire de Dieu;

Son Créateur a voulu qu'il soit être humain mâle. C'est en tant qu'être humain mâle qu'il fait honneur à son Créateur.

et la femme est la gloire de l'homme.

Pourquoi ?

8 Car ce n'est pas l'homme qui est tiré (hors) de la femme, mais la femme (hors) de l'homme.

9 Et l'homme n'a pas été créé pour (ou: à cause de) la femme, mais la femme pour (ou: à cause de) l'homme.

Dans ces deux derniers versets, il est dit que la femme renvoie ou fait référence à l'homme pour deux raisons: elle vient après l'homme, et elle a été faite pour l'homme. Nous rappelons encore une fois que ces versets ne parlent pas de l'infériorité de la femme lorsqu'il est dit qu'elle a été

tirée de l'homme et qu'elle est son aide, son vis-à-vis. C'est parce qu'elle a été créée à partir de l'homme que la femme est l'honneur de l'homme. Ici rien n'est dit du comportement de la femme. Mais plus haut, Paul avait indiqué que la femme ainsi que l'homme pouvaient adopter un comportement honteux. Et ainsi chacun déshonorait sa source (v5). En adoptant un tel comportement la femme n'est plus la gloire de l'homme.

Il est donc possible à l'être humain d'aller à l'encontre des intentions du Créateur en refusant de vouloir se comporter de manière à ce que chaque créature honore sa source. C'est pour cela que Paul veut que la femme reste femme, et que l'homme reste homme. C'est maintenant, dans la préservation du rôle de femme, que celle-ci fera activement honneur à l'homme.

Dans ce paragraphe couvrant les versets 2-16, Paul s'oppose à un changement de l'apparence. Les hommes doivent s'habiller en homme, et les femmes en femme. Bien que l'homme et la femme soient égaux, cette égalité ne permet pas un travestissement. Car c'est bien de travestissement qu'il est question, et non pas de mode unisexe. Chaque sexe doit garder sa spécificité parce que cette spécificité a été voulue par le Créateur. Ainsi l'homme a été créé mâle, et glorifie Dieu en restant mâle. La femme a été créée à un autre moment que l'homme. Elle a été tirée de l'homme et a été créée pour l'homme. En restant femme (c'est-à-dire en ne cherchant pas à ressembler à un homme), elle glorifie l'homme. C'est le contexte élargi allant des versets 3 à 9 que nous venons de résumer. Et c'est cette manière de comprendre le contexte qui nous conduira dans la

compréhension du verset 10:⁵⁷ "C'est pourquoi la femme doit avoir (une) autorité sur la tête à cause des anges."

Exousia a le sens d'autorité active accordée à la femme. Il est évident que cette autorité ne doit être mise en oeuvre que pour faire le bien. Dans ses lettres aux Corinthiens Paul mentionne plusieurs fois cette autorité édifiante. En 2 Corinthiens 10.8, il parle du pouvoir (*exousia*) qui lui a été donné pour l'édification. Puis, dans 2 Corinthiens 13.10, il se réfère à son autorité en disant: "... selon le pouvoir (*exousia*) que le Seigneur m'a donné pour édifier et non pour détruire". Dans la première aux Corinthiens, Paul parle de ce qui n'est pas utile pour le chrétien et rapproche à nouveau autorité et édification. Il dit ""Tout m'est permis", mais tout ne me convient pas. "Tout m'est permis", mais moi je ne me laisserai asservir (*exousiazô*) par rien."⁵⁸ Paul ne permet pas à ce qui ne l'édifie pas d'exercer une autorité sur lui (1 Corinthiens 6.12). Paul reprendra cette même vérité plus loin en 1 Corinthiens 10.23: ""Tout m'est permis", mais tout ne convient pas; "tout m'est permis", mais tout n'édifie pas". Ce n'est que la fin de ces deux phrases qui change. Ainsi "... mais moi je ne me laisserai asservir (*exousiazô*) par rien" devient "... mais tout n'édifie pas". Cette dernière phrase est encore complétée par un appel à l'édification des autres: "Que nul ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui" (1 Corinthiens 10.24). Paul a le droit de faire tout ce qu'il veut. Mais il ne fera que ce qui est

⁵⁷ Foerster se tourne aussi vers le contexte pour donner un sens au verset 10. Ce verset se trouve "dans la droite ligne de ce qui vient d'être dit et des deux versets suivants", "*Exousia*", *TWNT*, 1935, (p 570,40s). Mais nous ne partageons pas sa compréhension du texte. Il dit qu'avant et après ce verset, Paul n'a examiné la question du voile de la femme que sous le seul aspect de sa relation avec l'homme. "Que ce point de vue est aussi valable pour le verset 10 est rendu évident par l'usage de *plên*, par lequel le verset 11 limite la soumission de la femme à l'homme dont il a été question précédemment." (p 570,36ss). Nous reconnaissons bien que *plên* limite quelque chose. Mais il ne peut pas être question de limiter la soumission de la femme, puisqu'il n'a pas été question de soumission, mais d'égalité dans la diversité.

⁵⁸ La phrase "tout m'est permis" semble avoir été un slogan corinthien. Cf. G.D. Fee, *1 Corinthians*, 1987, (p 521) et la *TOB* qui donne au paragraphe commençant en 1 Corinthiens 6.12 le titre "A propos du slogan "tout m'est permis"".

utile.⁵⁹ Le chrétien est libre, mais sa liberté ne doit pas devenir une occasion de chute pour le faible (1 Corinthiens 8.9). Elle doit édifier. L'Évangile de Marc enseigne que cette autorité doit aussi s'exercer de façon responsable (Marc 13.34).

Avoir une autorité, c'est avoir le droit d'agir. Mais la seule action permise est celle qui sert à ce qui est bon et utile. La femme devrait avoir cette autorité utile et édifiante sur l'homme. Et c'est en étant femme qu'elle apporte honneur et gloire à l'homme. La femme a été tirée de l'homme et elle a été créée pour l'homme (v8s). C'est pourquoi elle est redevable de quelque chose envers l'homme. Elle lui doit de lui apporter la gloire. Et cette gloire vient de son comportement.

Au lieu de dire aux femmes qu'elles sont sous l'obligation d'honorer les hommes, Paul leur fait d'abord comprendre qu'elles sont redevables de quelque chose, et ensuite qu'elles possèdent une autorité sur les hommes. Cela pourrait être exaltant pour les femmes de savoir qu'elles ont une autorité sur les hommes. Mais puisque la notion d'autorité est liée à la notion de responsabilité, Paul dit aux femmes d'avoir un comportement édifiant. Et voilà que Paul encourage un comportement, non en forçant les récalcitrantes à se soumettre à ses ordres, mais en leur parlant de leur grande responsabilité. Cette autorité que les femmes possèdent doit servir à quelque chose: à être la gloire de l'homme.

D'où vient cette autorité de la femme ? Qui a donné à la femme d'avoir une autorité sur l'homme ? Ce pouvoir, cette autorité, ce droit, cette responsabilité viennent de Dieu.⁶⁰ La femme n'a pas été créée homme. Pour avoir de l'autorité, la femme n'a pas besoin de rejeter sa sexualité. C'est Dieu qui a tiré la femme de l'homme et qui a voulu qu'elle soit son aide. Rappelons que le mot "aide" (ezer) parle souvent d'une aide qui est supérieure à celui qui est aidé. Si elle se comporte en homme, elle n'est plus comme celle qui a été tirée de l'homme, elle n'est plus aide de

⁵⁹ Cf. D.K. Lowery qui relève que Paul parle de liberté et d'amour, ainsi que de droit et d'édification, "Head Covering", BS, 1986, (p 156).

⁶⁰ C'est une autre autorité que celle qu'elle partage avec l'homme, et qui a été donnée à la création (Gen 1.28).

l'homme. Elle perd son autorité en se détournant de ce que Dieu a voulu qu'elle soit, elle fait affront à sa source. Son autorité ne lui donne pas le droit de déshonorer sa source. Le seul droit qu'elle a est de vivre "honorablement" (c'est là aussi le seul droit de l'homme).

6. Si Paul encourage la femme à avoir autorité, quand ne l'a-t-elle pas ?

Lorsque Paul dit que la femme devrait avoir une autorité, ce n'est pas que la femme avait refusé ou négligé d'exercer une autorité. Paul n'encourage pas la femme "à se mettre au travail", mais à exercer le genre d'autorité qui seul lui est permis: l'autorité utile, édifiante. A notre avis ce verset est rendu plus clair en le paraphrasant ainsi: "Voilà pourquoi la femme devrait exercer sur l'homme une autorité édifiante et utile, et cela à cause des anges". La femme n'exerce pas cette autorité édifiante et utile lorsqu'elle se travestit en homme.

7. Exousia, un jeu de mots:

G. Kittel suggère que le mot araméen *saltonoyia* signifie tout d'abord "puissance", la racine de ce mot servant aussi à parler "d'envelopper" ou "d'enfermer".⁶¹ Tout en écrivant en grec, Paul aurait pensé en araméen.⁶² Foerster mentionne cette explication comme possibilité de comprendre *exousia*. C'est ainsi que Paul, tout en parlant du voile, parlerait aussi de l'autorité à laquelle la femme serait soumise.⁶³ Peu d'exégètes ont

⁶¹ Allo présente en détail la position de Kittel, 1 Corinthiens, 1934, (p 264). Cf. aussi Küchler qui dit que cette théorie semble avoir été développée de façon indépendante par deux autres exégètes. Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 90 note 47). Fitzmyer dit que cette interprétation a été anticipée en 1912 par J. Herklotz, "Feature of Qumran", Essays, 1971, (p 193 note 20).

⁶² R. et J. Boldrey disent que Paul avait peut-être introduit le mot en araméen dans ce verset. Dans l'église de Corinthe il y avait un grand groupe de Juifs qui étaient en mesure de comprendre ce jeu de mots, Chauvinist, 1976, (p 39).

⁶³ "Exousia", TWNT, 1935, (p 571).

suivi G. Kittel,⁶⁴ parce qu'il semble improbable que les lecteurs grecs de Paul aient pu comprendre un tel sémitisme. Fitzmyer indique qu'il y avait certainement un nombre important de Juifs dans l'assemblée de Corinthe qui auraient pu discerner le jeu de mots. Néanmoins il nous semble que cette allusion à un voile est très subtile, et d'autant plus difficile à comprendre que ce n'est pas dans les habitudes de Paul de faire en grec des jeux de mots araméen.⁶⁵

Küchler dit que *exousia* est utilisée dans un autre jeu de mot. Il s'agirait d'un hébraïsme. Ainsi *exousia* est la traduction du terme rabbinique *RSWT*, qui veut dire "domination" dans un sens politique, religieux ou privé. Dans le judaïsme la femme passe lors du mariage sous le pouvoir de son mari. En ne sortant de chez elle que la tête couverte, la femme mariée reconnaît que le pouvoir d'un homme repose sur elle. Ainsi le voile est une métonymie pour le pouvoir de l'homme sur elle. Si l'on traduit *exousia epi tês kephalês* en hébreu, il en résulte un jeu de mots, jeu de mots hébraïque qui est devenu une devinette en grec.⁶⁶ Nous répétons qu'il nous est difficile d'admettre de la part de Paul un jeu de mots aussi peu compréhensible.

8. Pourquoi Paul parle-t-il d'autorité au verset 10 ?

En fait, pourquoi Paul parle-t-il de l'autorité de la femme ? Pour quelle raison introduit-il ce sujet ? Pourquoi le fait-il en cet endroit ? Se

⁶⁴ Comme le dit E. Lerle, *Eine Macht*, 1956, (p 4). J.A. Fitzmyer, "A Feature of Qumran", *NIS*, 1957, (p 53), et "Feature of Qumran", *Essays*, 1971, (p 194) suit Kittel, ainsi que F. Zerbst, *Ant der Frau*, 1950, (p 27) et A. Kuen, *Parole Vivante*, 1976, (p 529, note d). Allo dit de cette théorie qu'elle est bien commode, mais qu'il ne peut pas l'admettre, *1 Corinthiens*, 1934, (p 260). Pour Küchler il s'agit d'une solution de dernier ressort (*Notlösung*), *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 80s).

⁶⁵ Küchler parle d'un autre jeu de mot présenté par Derret, *Miscellanea*, (p 131f). Il y aurait un jeu de mots avec l'araméen *MWRH* qui veut dire "couteau à tondre" et "domination". Avec Küchler nous ne voyons pas comment ce jeu de mots sert l'argument de Paul. *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 80s).

⁶⁶ Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 91s).

pourrait-il que cette notion lui ait été suggérée par le verset 9 ? Paul vient de dire que l'homme n'a pas été créé pour (ou: à cause de) la femme, mais la femme pour (ou: à cause de) l'homme. Il fait allusion à Genèse 2.18 et 2.20 où il est dit que l'homme a besoin d'une aide semblable à lui. L'homme était seul et avait un grand besoin d'être aidé, donc d'être édifié. R.D. Freedman examine en détail les deux mots "aide semblable" (*ezer kenegdo*) et les traduit par "une puissance égale à lui".⁶⁷ Il se pourrait que le texte de Genèse, qui parle de la femme comme aide ou même comme une puissance égale à l'homme, ait conduit Paul à parler de la puissance de la femme sur l'homme. Car être un aide est un exercice d'autorité.

9. Les anges: différentes théories.

La raison de la mention des anges n'est pas du tout évidente pour le lecteur du 20^e siècle. Les deux autres mentions des anges dans cette épître se trouvent en 4.9 et 6.3. Dans le premier passage, Paul dit que lui et les autres apôtres ont été donnés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes. Cela veut dire que Paul et les autres qui ont été exposés à bien des maux ont été vus par tous. Les anges aussi ont été des témoins. Il n'ont été rien de plus. Le deuxième passage dit que les saints jugeront le monde (6.2) et les anges (6.3). Dans ses épîtres, Paul ne dit pas grand chose ni sur le jugement des anges, ni sur le jugement du monde par les saints. Nous ne pouvons pas savoir ce que les Corinthiens ont compris par ces quelques paroles de Paul, car il leur dit de se souvenir d'un enseignement qu'ils avaient reçu, et qui n'a pas été conservé pour nous.

En 11.10, Paul fait de nouveau une remarque très brève dont le sens nous échappe, mais qui devait être accessible aux Corinthiens. La brièveté de la remarque de Paul et sa relative obscurité n'ont pas empêché bien des interprètes de lui donner un sens. Nous allons présenter les interprétations les plus courantes, ainsi que celle que nous avons retenue.

⁶⁷ "Woman, a Power", BAR, 1983, (p 58).

9.1. "Dia tous angelous" a le sens de "parce que les anges":

La formule "*dia tous angelous*" peut encore être traduite par "à cause des anges". C'est-à-dire que les anges exercent une influence sur les femmes, ou sur Dieu.

9.1.1. *Les anges sont présents:*

Schlier dit que "les anges indiquent (*andeuten*) la présence de Dieu et de Christ lors du culte".⁶⁸ De nombreux textes nous présentent d'ailleurs les anges comme des spectateurs: Luc 15.10; 1 Pierre 1.12; Ephésiens 3.10.⁶⁹ Ils sont des agents au service des saints: Hébreux 1.14⁷⁰ ou des témoins: 1 Corinthiens 4.9.⁷¹ A. Feuillet dit que "quand la femme prie et prophétise, elle se trouve associée aux anges".⁷²

Ces anges présents peuvent être de bons ou de mauvais anges, ou des anges qui ont des fonctions particulières. Il est question d'anges gardiens, ou de ces anges qui étaient présents lors de la création.

⁶⁸ "*Kephale*", TWNT, 1938, (p 678,40 à p 679,1). Et dans la note 18 il ajoute: "Ils ne sont ni les gardiens de l'ordre, ni des puissances ennemies.

⁶⁹ Nous mentionnons Ephésiens 3.10 bien que ce texte ne parle que d'Autorités et de Pouvoirs, et non d'anges.

⁷⁰ Hébreux 1.14: "Ne sont-ils pas tous des esprits remplissant des fonctions et envoyés en service pour le bien de ceux qui doivent recevoir en héritage le salut ?"

⁷¹ "Livré en spectacle aux anges". Godet mentionne encore 1 Timothée 5.21 "Je te conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ, et devant les anges élus, d'observer ces choses...." 1 Corinthiens, 1887, (p 138).

⁷² "Le Signe", NRT, 1973, (p 950).

11. Les anges gardiens:

Certains interprètes parlent d'anges gardiens.⁷³ A Qumrân on croyait à la protection de Dieu par les anges.⁷⁴ M. Küchler en dit ceci: "Les anges qui gardent ou accompagnent l'être humain en permanence prennent plaisir au bon comportement et sont dans la tristesse si leur protégé se comporte mal. Puisqu'ils sont tenus de rendre compte devant la face de Dieu des activités de leurs protégés, ils sont aussi établis par Dieu à être en bénédiction ou en malédiction pour les hommes." Les anges gardiens ne peuvent que désapprouver des femmes qui ne se voilent pas la tête. Afin d'éviter que ces anges gardiens ne deviennent pour elles des anges accusateurs, les femmes doivent se voiler.⁷⁵ Nous ne sommes pas à l'aise avec cette explication, parce qu'il ne faut pas seulement supposer qu'il s'agit d'anges gardiens, mais il faut aussi inventer les détails de leur ministère.

⁷³ Foerster, "Exousia", *TWNT*, 1935, (p 571,6).

⁷⁴ Cf. Bietenhard, "Angel", *TNIDNTT*, 1975, Vol. 1, (p 102).

⁷⁵ Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 101).

12. Les anges présents lors de la création:

D'autres interprètes voient ici des anges qui étaient présents lors de la création et qui veillent, ou plutôt, qui surveillent.⁷⁶ Les anges veillent sur l'ordre de la nature.⁷⁷ Ils veillent sur le bon ordre dans l'assemblée,⁷⁸ sur sa pureté ou sur l'obéissance des chrétiens. Ils veillent sur les bonnes manières.⁷⁹ Ils vérifient ce que les hommes font et présentent à Dieu les rapports de contrôle.

Ainsi les anges seraient "les yeux et les oreilles du Grand Roi, ils voient et entendent tout" (D'après Philon, Som. 1:140). Ils rapportent aussi toutes les transgressions de la loi. "Nous annonçons, lorsque nous nous présentons devant le Seigneur notre Dieu, tous les péchés qui sont commis au ciel et sur la terre, et dans la lumière et dans l'obscurité, et partout" (Jub 4.6).⁸⁰ Il fallait que ces anges soient informés du nouveau statut de la femme par un comportement spécial de celle-ci.⁸¹ Ce nouveau statut confie à la femme une autorité qu'elle ne possédait pas auparavant.

⁷⁶ R. Scroggs démontre que, dans la littérature rabbinique, les anges étaient les sentinelles de la justice stricte, "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 300 note 46). Cf. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 100). Il n'est pas évident de démontrer que Paul partageait le point de vue rabbinique.

⁷⁷ Cf. P. Tischleder, Wesen und Stellung, 1923, (p 158s). Pour Allo, les anges veillent sur l'ordre imposé par Dieu dans la création, 1 Corinthiens, 1934, (p 261). Ils sont "les gardiens de l'ordre de la nature, de la dignité humaine et de la sainteté du lieu du culte". Les femmes ne doivent pas les choquer (p 267). Foerster, "Exousia", TWNT, 1935, (p 571,6). Schlatter, Erläuterungen, 1936, (p 134). B. Witherington se base sur 1 Corinthiens 4.9 pour dire que les anges "observent l'ordre créé". Women, 1990, (p 170). Ce verset dit bien que les anges voient, mais ne dit pas qu'ils observent l'ordre créé.

⁷⁸ Cf. R. et J. Boldrey qui présentent des arguments en faveur de cette position, Chauvinist, 1976, (p 59s note 6).

⁷⁹ Bietenhard, "Angel", TWNT, 1975, (p 102s).

⁸⁰ Cité par Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", CBQ, 1980, (p 496s).

⁸¹ Pour Murphy-O'Connor ce comportement nouveau ne concerne que le style de la coiffure, "Sex and Logic", CBQ, 1980. Pour d'autres ce nouveau statut est indiqué par le port d'un voile.

A. Isaksson objecte que bien que les anges aient été des spectateurs de la création (le texte souvent cité étant Job 38.7), cela ne veut pas dire qu'ils ont été établis comme surveillants de l'ordre de la création pour tous les temps.⁸² Et Feuillet relève la faiblesse de cette interprétation en disant que personne n'a encore pu démontrer que les anges étaient chargés de veiller sur le bon ordre des assemblées.⁸³ Nous ajoutons qu'il n'a pas encore été démontré que, dans la théologie de Paul, les anges étaient chargés de veiller sur qui ou sur quoi que ce soit.

Nous rejetons cette interprétation et nous la critiquons sur les points suivants. (1.) Rien dans les écrits de Paul ni dans le reste de la Bible ne permet de voir que les anges rapportaient à Dieu les péchés des hommes. (2.) La situation de la femme n'était pas la seule chose qui avait changé avec la mise en place de la nouvelle alliance. Il n'est pourtant pas question d'autres actes symboliques rappelant aux anges ces changements. (3.) Il nous apparaît comme absolument incroyable que les anges avaient besoin de rappels de la nouvelle autorité obtenue par la femme, ces rappels devant être faits obligatoirement par toutes les femmes à chaque réunion chrétienne, et cela jusqu'au retour de Christ. N'avaient-ils donc pas été informés préalablement de ces changements ? Ou ne pouvaient-ils pas comprendre, après leurs premiers rapports sur les soit-disant péchés des femmes, que les choses avaient changé une fois pour toute ? Et s'ils l'avaient compris, ne pouvaient-ils pas s'en souvenir sans avoir besoin d'un "pense-bête" placé sur la tête des femmes ?

⁸² Marriage and Ministry, 1965, (p 178).

⁸³ "L'Homme gloire", RB, 1974, (p 171).

13. Les anges du culte:

A Qumrân, des anges étaient présents lors de certaines manifestations.⁸⁴ Cette présence des anges rendait impossible la présence de toute personne ayant une tare physique. J.A. Fitzmyer conclut ainsi son étude sur les anges: "L'évidence en provenance de Qumrân nous invite à comprendre que la tête non voilée d'une femme est semblable à un défaut physique qui devrait être exclu de l'assemblée, 'parce que les saints anges sont présents dans leurs assemblées'"⁸⁵

Dans son article de 1971, Fitzmyer tient compte d'une critique de Braun.⁸⁶ Braun aurait affirmé que c'est aller un peu loin que de dire que la tête non couverte de la femme est semblable à une tare physique. Fitzmyer répond que Paul lui-même semble suggérer une telle chose lorsqu'il parle d'un comportement qui fait affront, c'est-à-dire qui est honteux.

Mais nous voulons souligner que les différences entre Paul et Qumrân sont importantes. Pour Paul, le comportement honteux de la femme n'oblige pas

⁸⁴ J.A. Fitzmyer parle d'anges présents lors du rassemblement de l'armée de la guerre eschatologique, et lors du rassemblement de l'assemblée de Dieu (p 56). Dans un post-scriptum, l'auteur mentionne deux autres textes qu'il a découverts à Jérusalem et dont l'un parle de la présence d'anges au sein de la communauté et dans les lignes de combats. Fitzmyer, "A Feature of Qumran", NTS, 1957, (p 58). Cf. aussi "Feature of Qumran", Essays, 1971. G. Dautzenberg parle aussi de la présence d'anges au temple, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 267 note 47. Cette note mentionne des ouvrages traitant de la doctrine des anges à Qumrân). M. Küchler cite tous ces textes, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 102ss).

⁸⁵ "A Feature of Qumran", NTS, 1957, (p 57). Ringgren semble être d'accord avec Fitzmyer, Faith of Qumran, 1963, (p 85, 249). Qu'en est-il de la présence des anges auprès des hommes et des femmes en d'autres circonstances que lors des rassemblements des chrétiens ? Pourquoi faudrait-il cacher le défaut de la tête non couverte uniquement lors de la prière et de la prophétie faites dans les assemblées, et pas à d'autres moments de la vie ?

⁸⁶ Fitzmyer parle de H. Braun, "Qumran und das Neue Testament", TRu, 29/3, (p 213-214), 1963. Fitzmyer, "Feature of Qumran", Essays, 1971, (p 203).

celle-ci à quitter l'assemblée. A Qumrân aucune infirmité ne pouvait être recouverte par un voile ni quoi que ce soit d'autre. Il est vrai que Fitzmyer ne dit pas que la femme a une infirmité qu'elle doit cacher, mais que ce n'est que sa tête non voilée qui est semblable à un défaut physique. Puisqu'à Qumrân les infirmes étaient exclus des rassemblements, la tête non voilée serait aussi à exclure de l'assemblée. Mais les femmes non voilées ne sont pas exclues chez Paul. Paul ne dit rien de tel. En parlant de la femme en général, de la femme voilée ou non, Paul dit qu'elle est la gloire de l'homme. Et c'est parce qu'elle est la gloire de l'homme, indépendamment du fait qu'elle est couverte ou pas, que Paul encourage un certain comportement chez la femme.

9.1.2. Les anges sont des créatures très sensibles:

D'autres interprètes ne voient pas dans ces anges des surveillants, mais des créatures très sensibles. les anges observent tout, puisqu'ils sont présents au culte, et pourraient être choqués.⁴⁷ G.B. Wilson, par exemple, affirme que les anges seraient offusqués "si les femmes abandonnaient leur voile et par ce fait manifestaient leur mépris pour la place qui leur avait été accordée dans la création".⁴⁸ Ils pourraient être attristés par un comportement indigne de la femme.⁴⁹

Nous répondons que si Paul dit souvent aux forts de tenir compte des susceptibilités des faibles, rien n'est dit des anges qu'il ne faudrait pas choquer. Mais, même si Paul disait aux Corinthiens de ne pas offusquer les anges, nous nous demandons pourquoi il n'utilise nulle part ailleurs cette exhortation à la sanctification bien pratique. Et finalement nous nous étonnons de ce que les anges présents au culte soient plus facilement choqués que ceux qui observent les chrétiens en dehors des assemblées.

⁴⁷ Cf. Robertson et Plummer, 1 Corinthians, 1986, (p 233), et Nouveau Commentaire, 1978, (p 1115).

⁴⁸ 1 Corinthians, 1971, (p 162).

⁴⁹ Wilson, J.M., "Angel", ISBE, 1979, (p 126).

9.1.3. *Les anges (déchus) sont tenus à l'écart par le pouvoir que le voile exerce sur eux.*⁹⁰

Fitzmyer dit que H. Lietzmann aurait rendu cette interprétation populaire.⁹¹ J. Héring et M. Dibelius partageraient aussi cette position.⁹² Allo formule ainsi cette théorie qu'il rejette: "Le voile serait donné à la femme comme une défense magique contre les attaques et les convoitises sensuelles des Anges, supposés libidineux comme ceux d'Hénoch".⁹³ Bauer présente la théorie selon laquelle le voile est un signe du pouvoir que possède la femme afin qu'elle se protège des regards pleins de désirs des anges.⁹⁴ W. Barclay dit que la femme non voilée était une tentation même pour les anges.⁹⁵

Les opposants de cette théorie sont nombreux. Allo dit de cette interprétation qu'il présente en détail: "C'est là une fantaisie récente qui ne peut même pas s'appuyer sur une donnée ferme d'histoire des religions, et

⁹⁰ Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen, 1888, (p 37). J. Kürzinger, Korinther, 1959, (p 28). Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen, 1909, (p 18-23), et Blau, Das altjüdische Zauberwesen, (p 151s, 162 note 2), sont mentionnés par Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 92 note 55). Cf. Küchler pour un résumé de cette position, (p 108s).

⁹¹ Fitzmyer, "Feature of Qumran", Essays, 1971, (p 193).

⁹² Fitzmyer, "Feature of Qumran", Essays, 1971, (p 196).

⁹³ 1 Corinthiens, 1934, (p 260). Bachmann dit au sujet d'Hénoch 5.12 que, bien qu'il soit dit que de mauvais esprits allaient agir avec méchanceté, ces esprits ne sont pas des anges, mais le fruit de la rencontre des filles de Dieu et des fils des hommes préhistoriques, 1 Korinther, 1905, (p 364 note 2).

⁹⁴ Wörterbuch, 1958, (col 551).

⁹⁵ Corinthians, 1979, (p 99).

à laquelle aucun des Anciens, excepté Tertullien⁹⁶, n'a jamais pensé".⁹⁷ Bachmann dit que ni le christianisme primitif, ni le judaïsme de cette époque ou antérieur à celle-ci, ni Paul, ne présentent des indications quant à la possibilité que des femmes pouvaient séduire les anges ou que ceux-ci avaient des désirs envers les femmes.⁹⁸ Il y a d'ailleurs des paroles de Paul qui disent que le chrétien possède autre chose que le voile pour se protéger contre les mauvaises intentions des anges: Romains 8.38.⁹⁹ Et P. Tischleder argumente longuement contre la position qui présente le voile comme puissance magique qui protégerait les femmes du pouvoir maléfique des anges déchus.¹⁰⁰

Un défenseur de cette explication un peu remaniée est M. Kùchler. Cet auteur reprend de nombreux textes du judaïsme pour montrer que la présence des anges lors de la prière était une notion qui était toujours à l'esprit du Juif du premier siècle. Ainsi 1 Corinthiens 11.10 parlerait de la présence de toutes sortes d'anges, des bons et des mauvais. Lors de la prière et de la prophétie, les femmes entreraient dans un contact particulièrement étroit avec les bons et les mauvais anges. "Ainsi il faut tenir compte des exigences à l'ordre que possèdent les bons anges, qu'ils soient anges de création, de protection, ou anges du culte, ainsi que des attaques des anges d'Hénoch et des démons, qui ont une affinité pour les belles femmes."¹⁰¹

⁹⁶ En fait, selon Kùchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 107s et aussi la note 104), Tertullien voyait le port du voile plutôt comme une punition pour la femme.

⁹⁷ 1 Corinthiens, 1934, (p 265 et p 260). Les bons anges, dont il est question ici d'après Allo, ne sont jamais présentés comme attaquant les hommes. Et "les textes relatifs à la chevelure des femmes, qui les exposeraient à l'attaque des mauvais anges, ... ne sont que des spéculations du judaïsme médiéval" (p 266).

⁹⁸ 1 Korinther, 1905, (p 364). Bachmann dit encore que les interprétations de ce qui s'est passé en Genèse 6.1 concernent l'époque d'avant le déluge, et rien n'indique dans l'exégèse juive que l'on pensait qu'un tel événement pourrait se reproduire, 1 Korinther, 1905, (p 364 note 2).

⁹⁹ Eventuellement Galates 4.3, si les "éléments du monde" sont interprétés comme parlant de puissances spirituelles, d'anges déchus.

¹⁰⁰ Wesen und Stellung, 1923, (p 159-163).

¹⁰¹ Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 489).

Le raisonnement de Kùchler est cohérent et basé sur de nombreux textes judaïques. Si nous ne le retenons pas, c'est parce que nous avons interprété le texte de 1 Corinthiens 11.2-10 autrement que lui. C'est-à-dire que son interprétation du verset 10 cadre bien avec sa compréhension du reste du chapitre, mais n'est pas en harmonie avec la nôtre.¹⁰² L'interprétation de Kùchler le conduit à dire que cet argument ne pouvait pas atteindre son but pour deux raisons: l'argument n'avait pas de *force*, parce que les Corinthiens n'avaient pas connaissance des textes judaïques parlant de la présence des anges d'Hénoch et des autres anges lors de la prière. Et l'argument ne pouvait pas convaincre parce que si les lecteurs de l'épître cherchaient dans l'Ancien Testament la *raison* pour cet argument, ils ne l'auraient pas trouvée dans Genèse 6.1-4. "L'argumentation paulinienne, et en particulier sa pointe dans 1 Corinthiens 11.10, était doublement un coup dans le vide."¹⁰³ Dans notre interprétation nous disons, par contre, que l'argument de Paul devait être compréhensible et convaincant pour les Corinthiens.

9.1.4. Les anges sont un exemple à suivre:

D'autres interprètes disent que les anges sont un exemple pour les femmes:

- a. Ils sont un exemple pour les femmes dans le fait qu'ils rendent gloire à leur source, à leur Créateur.
- b. Tout comme les anges, les femmes sont appelées à veiller à l'honneur.
- c. Les anges sont un exemple pour les femmes dans leur pratique de se couvrir devant Dieu.

Foerster mentionne J. Mezzacasa et K. Rösch comme représentant de cette dernière interprétation.¹⁰⁴ Robertson et Plummer parlent d'une suggestion

¹⁰² Par exemple, *kephalé* n'a pas pour nous le sens hébreu de *rosh*. Et le sens d'*exousia* ne dépend pas d'un jeu de mots hébreu obscur pour les Corinthiens, comme le dit Kùchler, mais dépend du grec.

¹⁰³ Kùchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 490).

¹⁰⁴ "Exousia", *TWNT*, 1935, (p 571, note 73). Huby mentionne aussi ces ouvrages et refuse lui aussi cette interprétation, *1 Corinthiens*, 1946, (p 251 note 3).

qui, disent-ils, vaut la peine d'être considérée. "Les anges," dans la présence de leur Supérieur direct et visible, se voilent la face (Esaïe 6.2); une femme, lorsqu'elle adore dans la présence de son supérieur direct et visible (l'homme), devrait faire la même chose".¹⁰⁵ Nous critiquons cette déclaration de Robertson et Plummer: (1.) les anges qui se voilent dans la présence de Dieu le font peut-être à cause de la sainteté de Dieu. En tout cas les anges n'adoraient pas "en présence" de leur supérieur, mais ils adoraient ce supérieur.¹⁰⁶ Les femmes ne doivent certes pas adorer les hommes ni s'exclamer "saint, saint, saint est l'homme !" (2.) Ce que Paul exige de la femme, elle ne doit pas seulement le faire "dans la présence de son supérieur direct et visible", mais surtout lorsqu'elle prie et prophétise. (3.) Nous sommes d'accord avec J.A. Fitzmyer qui s'associe à Huby pour demander pourquoi seulement la femme, et non pas l'homme, devait imiter les anges ?¹⁰⁷

9.2. "Dia tous angelous" a le sens de "pour les anges":

La formule "*dia tous angelous*" peut encore être traduite par "pour les anges". C'est-à-dire que cette fois ce sont les femmes qui exercent une influence sur les anges. Ainsi les femmes doivent avoir un comportement qui soit pour le bien des anges qui prennent exemple sur les femmes. Ainsi les anges apprennent quelque chose des femmes, ou ils prennent exemple sur elles.

¹⁰⁵ 1 Corinthians, 1986, (p 233s).

¹⁰⁶ Les séraphins sont-ils des anges ? Oui. Nous sommes d'accord avec X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, 1974, (p 58) qui dit que "le nom des anges n'est pas un nom de nature mais un nom de fonction; il signifie "messenger". Les anges sont "des esprits destinés à servir, envoyés en mission pour le bien de ceux qui doivent hériter du salut" (Hé 1.14)."

¹⁰⁷ Fitzmyer, "A Feature of Qumran", NTS, 1957, (p 53) et "Feature of Qumran", Essays, 1971, (p 195). Huby, 1 Corinthiens, 1946, (p 251 note 3).

9.3. Les anges sont des messagers humains:

Pour Murphy-O'Connor les anges sont des messagers humains. Paul dirait ici aux femmes de ne pas choquer les messagers venant des autres églises.¹⁰⁸ Pour Swidler les femmes ne devaient pas détourner l'esprit du clergé masculin.¹⁰⁹

J.A. Fitzmyer est opposé à cette interprétation. Il dit que s'il est vrai que le Nouveau Testament utilise *angelos* pour parler de messagers humains, "Paul n'utilise jamais ce mot dans ce sens".¹¹⁰ Il nous semble que Fitzmyer a vu juste.

9.4. Diverses autres interprétations:

9.4.1. Les anges sont des médiateurs:

A. Isaksson rend le verset 10 ainsi: la femme "doit avoir cette autorité de prophétiser car il a été démontré que des anges lui parlent et qu'ainsi il a été prouvé qu'elle est une vraie prophétesse".¹¹¹

Schuessler-Fiorenza explique pourquoi le "pouvoir spirituel des femmes et le contrôle exercé sur leur tête" est lié aux anges. "Les femmes ont un tel pouvoir grâce aux anges qui, selon la théologie apocalyptique juive et chrétienne, médiatisent les "paroles prophétiques".¹¹²

¹⁰⁸ "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988, (p 271s). De même A. Padgett, "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 81). Allo dit que Clément d'Alexandrie voyait dans ces anges des fidèles, et l'Ambrosiaste des ministres du culte, 1 Corinthiens, 1934, (p 265).

¹⁰⁹ L. Swidler, Biblical Affirmations, 1979, (p 331). Il suit A. Feuillet, "Le Signe", NRT, 1973, (p 950).

¹¹⁰ "A Feature of Qumran", NIS, 1957, (p 53).

¹¹¹ Marriage and Ministry, 1965, (p 179).

¹¹² En mémoire d'elle, 1986, (p 325s). Rappelons que pour Schuessler-Fiorenza le mot "tête" a "une double signification: la vraie tête, et aussi l'homme qui est la tête de la femme selon 11.3sqq" (p 325s).

9.4.2. Certains Corinthiens se prenaient pour des anges:

E.H. Pagels suggère entre autres qu'il y avait peut-être à Corinthe des chrétiens se disant des "anges" puisqu'ils n'étaient plus assujettis aux désirs sexuels.¹¹³

9.4.3. "A cause des anges" est une expression symbolique liée au "prier et prophétiser" des femmes:

Nous avons déjà présenté la position de Küchler qui se fonde sur des interprétations judaïsantes. Il dit que lors de la prière et de la prophétie, les femmes (il en est de même des hommes) entraient dans un contact particulièrement étroit avec les bons et les mauvais anges. Ainsi "à cause des anges" serait une expression symbolique prolongeant la pensée précédemment exprimée par "prier et prophétiser".¹¹⁴

9.4.4. Divers changements de mots ont été proposés:

Ainsi *dia tas agelas*, à cause des foules, ou *dia tous engelastas*, à cause des moqueurs, etc. ont été suggérés. Nous n'en ferons pas la liste.¹¹⁵ Ces théories n'ont pas su convaincre.

10. Notre interprétation:

Il nous semble que dans 11.2-16 la phrase "à cause des anges" est la plus difficile à comprendre. Nous ne ferons donc qu'une proposition de réponse timide à la question: pourquoi les anges sont-ils mentionnés ici ?

Il se pourrait que les anges nous soient donnés en avertissement. Il nous

¹¹³ "Paul and Women", *AARJ*, 1974, (p 544).

¹¹⁴ Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 100).

¹¹⁵ Cf. Fitzmyer, "Feature of Qumran", *Essays*, 1971, (p 190).

est rappelé ici qu'il y a des anges qui ont voulu être autre chose que ce pour quoi Dieu les avait créés. Certains se sont révoltés contre Dieu, ont subi une première condamnation, et sont en attente d'une deuxième. D'autres passages que ceux écrits par Paul en parlent. "Car Dieu n'a pas épargné les anges coupables, mais les a plongés, les a livrés aux autres ténébreux du Tartare, les gardant en réserve pour le jugement" (2 Pierre 2.4). "Les anges qui n'avaient pas gardé leur rang mais qui avaient abandonné leur demeure, il les garde éternellement enchaînés dans les ténèbres pour le jugement du grand Jour" (Jude 6). Qumrân connaissait les "veilleurs célestes désobéissants" qui ont chuté.¹¹⁶

"C'est pourquoi la femme doit avoir (une) autorité sur la tête à cause des anges." A notre avis ce verset est rendu plus clair en le paraphrasant ainsi: "Voilà pourquoi la femme devrait exercer sur l'homme une autorité édifiante et utile, et cela à cause de l'exemple de ce qui est arrivé aux anges". La femme n'exerce pas cette autorité édifiante et utile lorsqu'elle se travestit en homme. Que ce qui est arrivé aux anges serve d'avertissement. Ainsi ces femmes, qui refusent la sexualité que le Créateur leur a donnée, sont averties par l'exemple de ces anges qui n'ont pas "gardé leur rang". Ce dernier avertissement adressé aux femmes s'applique aussi aux hommes. Les anges vont d'ailleurs être jugés par les saints (1 Corinthiens 6.3). Et un juge ne devrait pas se rendre coupable d'une transgression semblable à celle qu'il doit juger.

¹¹⁶ Damascus Document 2.18 cité par Bietenhard, "Angel", TNIDNTT, 1975, (p 102).



Chapitre 6

Examen des versets 11 à 15

La suite du discours de Paul est généralement comprise comme traitant d'une certaine égalité des sexes. Pour ceux qui placent la femme sous l'autorité du mari, Paul semble mettre un peu d'eau dans son vin.

11 Pourtant la femme n'est pas différente de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur.

12 Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme est par la femme, et tout vient de Dieu.

1. Comment traduire *plén* (pourtant) ?

Le verset 11 ne fait-il que résumer le verset 10, ou marque-t-il une restriction ou une opposition à ce qui vient d'être dit ? Cela semble dépendre en premier lieu du sens à accorder à *plén*. Voyons les trois sens dans lesquels ce mot peut être compris.¹

¹ Bauer indique 5 sens de *plén*. Wörterbuch, 1958, (col 1327s).

1. Résumé:

R. Scroggs traduit *plên* par "la vérité clé". Pour lui *plên* conclut une discussion et souligne ce qui est essentiel.² Il n'est donc pas adversatif ni concessif, mais résume tout le paragraphe en une seule phrase.³ De même A. Isaksson et Bauer.⁴

2. Correction ou restriction:

Pour Murphy-O'Connor, *plên* introduit une correction de la compréhension traditionnelle de Genèse 2.18-22, point de vue qui a été présenté au verset 9.⁵ Allo dit que Paul "rectifie dans une certaine mesure, - ou ... du moins complète, - ce qu'il a dit de sa subordination aux versets précédents".⁶

3. Opposition:

W.L. Liefeld dit de *plên* qu'il s'agit ici d'un adversatif puissant. En d'autres endroits le sens de *plên* peut aller d'un renversement de ce qui vient d'être affirmé jusqu'à une simple restriction de ce qui vient d'être dit.⁷

² V. Kesich dit qu'ici Paul souligne ce qui est important, "St Paul", *StVIO*, 1977, (p 143).

³ Scroggs, "Eschatological Woman", *JAAR*, 1972, (p 300 et note 47). Scroggs suit en cela la définition donnée par Blass-Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago, 234, 1961. A.T. Robertson suit aussi Blass, *Grammar*, 1934, (p 574).

⁴ Isaksson, *Marriage and Ministry*, 1965, (p 182). Bauer, *Wörterbuch*, 1958, (col 1328).

⁵ "Sex and Logic", *CBQ*, 1980, (p 497).

⁶ *1 Corinthiens*, 1934, (p 261).

⁷ "Women, 1 Corinthians", *Women, Authority*, 1986, (p 146). L'interprétation de Liefeld est que, dans les versets 3-10, Paul encourage un comportement qui correspond plutôt aux pratiques juives. "Dans les versets 11-12 Paul se dirige en quelque sorte du judaïsme vers le christianisme, de l'Ancien Testament vers le Nouveau" (p 147). Par contre, M. Boucher argumente en sens contraire. Elle pense que le judaïsme du Nouveau Testament connaissait des textes égalitaires et elle trouve des parallèles à 1 Corinthiens 11.11s et Galates 3.28, "Some Unexplored Parallels", *CBQ*, 1969.

Que choisir ?

A la lumière de ces quelques exemples, nous voyons que le sens que les exégètes attribuent à *plén* dépend de leur compréhension du contexte. Pour les uns *plén* résume ce qui précède, si le verset 11 est compris comme retenant l'argument principal des versets précédents. Pour d'autres il restreint ce qui est dit au verset 10. Ou alors *plén* possède un sens adversatif si ce qui est dit au verset 11 contredit ce qui précède. La seule chose dont nous pouvons être certain est que *plén* introduit une affirmation importante, un sujet central.⁹ *Plén* peut avoir plusieurs sens. Ce ne sera que le contexte qui pourra nous aider dans l'interprétation de cette particule.

2. Quel est le sens général de ce verset ?

Il est important de situer le verset 11 dans son contexte. Nous considérons ici le contexte allant des versets 10 à 12.

Nous avons dit du verset 10 qu'il ne peut pas y être question d'une autorité exercée sur la femme. L'autorité appartient à la femme. C'est la femme qui exerce une autorité sur l'homme.

Nous avons déjà vu que le verset 11 est interprété de trois manières différentes. Soit il résume le verset 10, soit il formule une simple restriction à ce qui vient d'être dit, soit il marque une nette opposition avec ce qui précède. Le mot *plén* peut se prêter à tous ces sens.

Qu'en est-il du sens du verset 12 ? Ce verset est lié au précédent par *hōsper gar* (car). Il apparaît que le verset 12 présente un argument qui doit renforcer ce qui vient d'être dit. Le verset 12 parle de l'égalité de l'homme et de la femme. Cette égalité est affirmée par deux arguments: 1. La femme doit son existence à l'homme, et l'homme la doit à la femme.

⁹ Cf. T.P. Shoemaker, "Unveiling", *JBT*, 1987, (p 61s). Cf. la traduction neutre de V.P. Furnish qui rend *plén* par "en tout cas", *Moral Teaching*, 1985, (p 99s).

2. l'un et l'autre viennent de Dieu. C'est Dieu qui est le premier, et sans lui il n'y aurait ni homme ni femme. Nous résumons les versets 10-12 et présentons la possibilité de choisir une des trois interprétations de *plén*.

Verset 10:

La femme doit avoir autorité sur l'homme.

Verset 11:

- a. Résumé: C'est-à-dire que ...
- b. Opposition: En fait ce n'est pas vrai, car ...
- c. Restriction: Néanmoins ... Pourtant ... Mais il faut quand même tenir compte du fait que ...

... la femme n'est pas différente de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur.

Verset 12:

Car: la femme vient de l'homme, et l'homme par la femme, et tout vient de Dieu.

A la lumière de notre interprétation du verset 10 nous arrivons aux conclusions suivantes:

1. Le verset 11 ne peut pas résumer le verset 10, puisque ce dernier dit que la femme possède autorité sur l'homme, tandis que le verset 11 parle de l'égalité des sexes.⁹
2. Le verset 11 ne peut pas non plus contredire ce qui vient d'être dit au verset 10. Car le verset 10 présente une déduction faite à partir de ce qui précède, et que Paul ne dirait pas au verset 11 que (*plén*) tout ce qu'il a dit jusqu'à présent est faux. Toute l'argumentation des versets 3-9 est liée. Une autre raison, pour laquelle le verset 11 ne peut pas contredire le verset 10, est qu'il n'est pas du tout apparent comment, en disant que la femme n'est pas différente de l'homme, ni l'homme de la femme (v11), Paul anéantirait son argumentation des

⁹ Même si le verset 10 était interprété comme plaçant la femme sous l'autorité du mari, le verset 11 ne le résumerait pas.

versets 3-9, qui est elle aussi une argumentation en faveur de l'égalité de l'homme et de la femme.

3. L'interprétation qui dit que le verset 11 restreint ce qui vient d'être dit au verset 10 nous semble la seule possible. Ainsi Paul, après avoir parlé de cette autorité que possède la femme, veut tout de suite rappeler la parfaite égalité de l'homme et de la femme, de peur qu'une femme puisse interpréter cette autorité comme un signe de sa supériorité.¹⁰ C'est ainsi que Paul dit: "Mais il faut quand même tenir compte du fait que (néanmoins ... pourtant ...) la femme est inséparable de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur.

3. La femme est-elle "sans" ou "différente de" l'homme ?

J. Kürzinger se penche sur la traduction à donner à *chôris*.¹¹ D'après lui la Vulgate a été déterminante dans l'orientation de bien des traductions en rendant *chôris* par "*sine*". Si *chôris* peut bien des fois être traduit par "sans", les dictionnaires grecs indiquent encore un autre sens de ce mot: celui de "différent de".¹² Le verset peut alors être rendu par: "Pourtant la femme n'est pas différente de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur". Nous sommes bien d'accord avec Kürzinger qui dit que

¹⁰ H. Wayne House, par contre, dit que Paul veut limiter ce qu'il a dit de la subordination de la femme pour parler de l'interdépendance des deux sexes, "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 159).

¹¹ J. Kürzinger, "Frau und Mann", BZ, 1978, (p 270-274), est suivi par Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", CBQ, 1980, (p 497, note 60), et "1 Corinthians Once Again", CBQ, 1988, (p 273), qui les deux sont suivis par Schuessler-Fiorenza, En mémoire d'elle, 1986, (p 327s).

¹² "*Anders als, verschieden von*" dans les dictionnaires de Menge-Güthling, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, Berlin-Schöneberg, 1913, de Fr. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, II, 2, Leipzig, 1857, de W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 2, Braunschweig, 1880, et de Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1951, (p 273). Kürzinger signale que seul Bauer ne présente pas ce sens. Schuessler-Fiorenza traduit *chôris* par "différent de", "dissemblable", "autrement", "hétérogène" ou "d'une autre sorte", En mémoire d'elle, 1986, (p 327s). Un troisième sens de *chôris* est donné par la TOB: Pourtant la femme est *inséparable* de l'homme et l'homme de la femme, devant le Seigneur. V. Kesich traduit par "indépendant", "St Paul", StVIO, 1977, (p 143).

cette traduction s'intègre bien dans le contexte.¹³

4. La femme avant l'homme, ou l'homme avant la femme ?

Le texte du Novum Testamentum Graece dit: "Pourtant la femme n'est pas différente de l'homme".¹⁴ Le Texte Reçu présente l'homme et la femme dans l'ordre inverse: "Pourtant l'homme n'est pas différent de la femme".¹⁵ Mais il nous semble que l'ordre dans lequel apparaissent la femme et l'homme est sans importance particulière.

Puisqu'il est nécessaire de dire que A n'est pas différent de B, cela implique que le verset précédant parlait d'une différence entre A et B, et que ce qui a été dit à ce sujet pourrait être mal compris. Peu importe la façon dont est compris le verset 10, le verset suivant ne peut servir qu'à nuancer ce qui y est dit. Puisque pour nous le verset 10 parle de l'autorité de la femme sur l'homme, le verset 11 dit à la femme de ne pas oublier qu'elle n'est pas indépendante de l'homme. Le verset 11 qualifie ou relativise cette autorité accordée à la femme.

¹³ Kürzinger parle du verset 12. Cette traduction s'harmonise aussi avec notre interprétation du verset 10.

¹⁴ Il n'y a pas de note dans le Novum Testamentum Graece pour indiquer un texte différent dans d'autres manuscrits.

¹⁵ Ce texte se trouve dans The Englishman's Greek New Testament; giving the Greek Text of Stephens 1550, Zondervan, 1974. En note sont indiquées les éditions qui ont un ordre inverse: Giesbach, 1805, Lachmann, 1842-1850, Tischendorf dans sa 8^e édition de 1865-1872, Tregelles, 1857-1872, Alford, 1868-1870, et Wordsworth, 1870. J. Kürzinger constate cette permutation dans la Vulgate qui serait dépendante d'une traduction latine ancienne et dans quelques textes de la koiné, "Frau und Mann", BZ, 1978, (p 271s). M. Boucher mentionne un texte rabbinique qui dit: "Dans le passé Adam fut créé de la poussière et Eve d'Adam; mais à l'avenir ce sera en notre image, dans notre ressemblance (Gen 1.26); ni l'homme sans la femme, ni la femme sans l'homme, et aucun d'eux sans la shekinah." "Some Unexplored Parallels", CBQ, 1969, (p 52). Kürzinger parle aussi de ce texte (p 274s note 21).

5. "Devant le Seigneur":

Nous rappelons ce verset. "Pourtant la femme n'est pas différente de l'homme et l'homme de la femme, dans le Seigneur (*en kurió*).". S'il est clair que Paul parle d'une certaine égalité entre l'homme et la femme, que veut-il dire en plaçant cette égalité *en kurió* ?

L'usage de la préposition *en* est très fréquent dans le Nouveau Testament, et elle peut avoir plusieurs nuances de sens. M.J. Harris en indique 7 lorsqu'elle est utilisée dans la formule *en Christó*.¹⁶ Ici elle pourrait exprimer "l'union". Ainsi il n'y aurait pas de différence parce que l'homme et la femme sont unis au Seigneur. Un sens très proche est celui où *en* parle du "domaine de référence". Le principe s'applique à ceux qui sont chrétiens, c'est-à-dire à ceux qui sont dans le domaine du Seigneur. *En* peut aussi exprimer la "cause". Ainsi homme et femme sont égaux en vertu du fait, ou à cause du fait, qu'ils sont chrétiens.¹⁷

Est-ce que ce *en kurió* indique que cette égalité est spirituelle, idéale, mais impossible à réaliser dans ce monde ? Ou est-ce que *en kurió* indique que tous ceux qui sont chrétiens et *en kurió* ne devraient plus accepter qu'il y ait des différences ? Dans un premier temps, nous notons qu'il est difficile de savoir où et quand cette égalité doit être vécue. Mais si nous ne le savons pas, nous ne savons pas non plus dans quel domaine ce principe ne devrait pas s'appliquer.

Retenons que le chrétien est en Christ, et qu'il doit rester en Christ. S'il doit vivre en Christ, il a en 11.11 une indication que dans l'idéal chrétien il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme. Cet idéal, comme tout autre idéal de la vie chrétienne, est à mettre en pratique.

Cette notion de l'égalité des sexes dérange les exégètes, mais ne peut pas être évacuée du texte. Par exemple pour Tischleder, l'homme et la femme

¹⁶ "Appendix; Prepositions", TNIDMIT, Vol 3, 1978, (p 1192).

¹⁷ Pour R.N. Longenecker *en kurió* montrerait que ce qui est dit de la relation est dit dans le cadre de la rédemption, "Authority", Women, Authority, 1986, (p 73). Aussi J. Kürzinger, "Frau und Mann", BZ, 1978, (p 274s).

ne sont pas égaux et le sont quand même. Il dit que ce passage (11.2-16) enseigne la soumission et la dépendance de la femme, ainsi que la domination de l'homme. Et en disant *en kuriô* Paul veut éviter que la femme ne soit traitée en esclave. Paul n'enseigne pas l'égalité religieuse de la femme et de l'homme.... Mais en disant ce qu'il écrit au verset 11, une motivation non exprimée et plus profonde résonne, celle de l'égalité spirituelle de la femme et de l'homme qui, par le christianisme, est approfondie en une égalité religieuse.¹⁸

6. Notre interprétation:

"Dans le Seigneur" (*en kuriô*) pourrait effectivement parler de ceux qui sont chrétiens. Il est question de "la relation de l'homme et de la femme dans l'église et dans leur cohabitation chrétienne".¹⁹ Pour Dautzenberg cette égalité doit être vécue de manière visible.²⁰ Ainsi, pour tous ceux qui sont chrétiens, il n'existe pas de hiérarchie fondée sur le sexe.

Paul vient de dire en 11.8s que la femme est différente de l'homme et vice versa, puisque l'un et l'autre ont été créés différemment. En disant au verset 11 qu'ils ne sont pas différents, Paul semble se contredire. Cette contradiction est levée en ajoutant que c'est "dans le Seigneur" que l'homme et la femme ne sont pas différents. En tant que "nouvelles créatures", l'homme et la femme sont absolument égaux. La différence n'est qu'une différence de sexe. Il n'y a pas de différence de rang ou de valeur. C'est-à-dire qu'il y a différence de sexe, et égalité de rang. Paul vient de parler au verset 10 de l'autorité de la femme sur l'homme. Mais cette différence, et toute autre différence des sexes est relativisée par Paul lorsqu'il parle de l'égalité dans le Seigneur.

¹⁸ Wesen und Stellung, 1923, (p 168).

¹⁹ Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 121). Dautzenberg dit que Neugebauer, In Christus, Göttingen, 1961, (p 137), renvoie à 1 Corinthiens 7.39: "... elle est libre d'épouser qui elle veut, mais (*en kuriô*) un chrétien seulement."

²⁰ Dautzenberg cite Thyen: ""Il faut que j'insiste sur le fait que "dans le Seigneur" n'a pas le droit d'être spiritualisé....", "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 137 note 74).

Que cette égalité soit réelle et non spirituelle ou intangible est encore souligné par le verset 12. Il y a aussi une égalité dans la création. "Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme est par la femme, et tout vient de Dieu."

7. Examen du verset 12:

Ainsi il est dans la nature même des êtres humains que l'un ne peut pas être sans l'autre:

12 Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme est par la femme, et tout vient de Dieu.

Il nous semble que Paul fait allusion à Genèse 4.1:²¹ "J'ai procréé un homme, avec le Seigneur". Eve reconnaît que cette procréation n'a été possible qu'avec l'aide du Seigneur. Paul dit la même chose: tout vient de Dieu. Mais en plus de cette allusion à Genèse 4.1, il y en a une autre à Genèse 2. C'était un acte créateur de Dieu lorsque la femme a été tirée de l'homme. Donc, qu'il s'agisse de la création de la femme ou de la première naissance, "tout vient de Dieu".

A. Isaksson dit que ce verset 12 ne compare pas la création de la femme (v 12a) à la naissance de l'homme (v 12b). Il serait plutôt question du rôle que jouent l'homme et la femme dans la procréation.²² Isaksson a cherché à montrer dans son explication de 1 Corinthiens 11.3-16 que Paul ne parle de la création qu'au verset 9, et tout particulièrement de la création du mari et de son épouse. Le verset 8 dirait que la femme appartient au mari, et non le contraire. Mais il nous semble que le verset 8 se réfère à la création d'Eve²³, et que le verset 12 reprend

²¹ De même pour Feuillet, "L'Homme gloire", NRT, 1973, (p 179).

²² Marriage and Ministry, 1965, (p 182). J. Kürzinger dit que l'on ne peut pas être sûr du sens à donner à ce verset (parle-t-il de la création d'Eve ou de la procréation ?), mais que cela ne changeait rien au fait que ce verset parle de l'égalité des sexes, "Frau und Mann", BZ, 1978, (p 273).

²³ Cf. le verset 8 et nos remarques sur l'interprétation d'Isaksson.

cette notion pour "l'équilibrer". Car si l'homme pouvait s'enorgueillir du fait qu'il était indispensable à la création de la femme, Paul dit qu'il ne faut pas oublier que les hommes d'aujourd'hui ne viennent au monde que par la femme.

13 Jugez par vous-mêmes: est-il convenable qu'une femme prie Dieu sans être couverte ?

14 La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ?

15 Tandis que c'est une gloire pour la femme, car la chevelure lui a été donnée en guise de voile.

16 Et si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude et les Eglises de Dieu non plus.

8. Examen du verset 14:

Ce verset affirme que la nature enseigne. Elle enseigne quelque chose au sujet des cheveux longs des hommes. Ainsi Paul veut savoir des Corinthiens si la nature elle-même ne leur enseigne pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs.

8.1. Les cheveux longs:

Comment portait-on les cheveux du temps de Paul ? Probablement les portait-on courts. Mais il est impossible d'indiquer ce que cela veut dire en centimètres. A. Padgett fait remarquer qu'à Corinthe, Paul ne s'était pas coupé les cheveux puisqu'il avait fait un vœu (Actes 18.18).²⁴ Nous ne savons pas quel était la longueur de ses cheveux. Mais il nous semble que l'on pouvait faire la différence entre la chevelure d'une personne qui avait fait un vœu, et celle d'une autre. Nous ne pensons pas que les cheveux tombaient nécessairement sur les épaules. Mais même ces cheveux légèrement plus longs que ce qui était normal

²⁴ "Paul on Women", JSNT, 1984, (p 74).

n'étaient pas perçus comme une honte.²⁵

Et en plus de cette pratique juive de ne pas se couper les cheveux pendant la durée d'un vœu, il y avait d'autres peuples qui portaient les cheveux longs. Comme pour bien d'autres coutumes et valeurs morales, l'Antiquité connaissait des pratiques de tous genres. C.L. Thompson fait remarquer que Paul et les Corinthiens devaient savoir que les philosophes, prêtres, paysans et Barbares portaient tout normalement les cheveux longs. Homère présente ses héros avec des cheveux longs.²⁶ D.K. Lowery dit des soldats de Sparte qu'ils portaient les cheveux longs jusqu'aux épaules et qu'ils les nouaient lors des batailles.²⁷

Non seulement ces hommes portaient-ils les cheveux longs, mais ces cheveux longs n'étaient pas perçus comme étant caractéristiques d'un comportement efféminé, ou homosexuel. Ceci nous fait répéter ce que nous avons dit au sujet des versets 4s. Ce qui est critiqué ici, ce ne sont pas les cheveux longs des hommes, mais les cheveux longs et coiffés de manière féminine.

8.2. La nature:

Il nous semble que lorsque Paul parle de la "nature", il n'est pas question de ce qui était "naturel" ou "normal" pour son époque. Car ce qui était normal pouvait varier d'une culture à l'autre. Et, comme nous l'avons vu, ce qui était normal pour l'un, ne l'était plus pour l'autre. Nous disons cela bien que dans la littérature grecque le sens de "normal" soit attesté pour *phusis*.²⁸ Il nous semble que ce que la nature enseigne doit être quelque chose de plus largement reçu dans l'Antiquité que ne l'était cette notion de la longueur des cheveux.

²⁵ G. Fee dit que la nature même du vœu, qui consistait à laisser pousser les cheveux, puis de les couper, démontre qu'il était normal de porter les cheveux courts, 1 Corinthians, 1987, (p 527).

²⁶ Thompson, "Hairstyles", BA, 1988, (p 104).

²⁷ "Head Covering", BS, 1986, (p 158s).

²⁸ Cf. Koester, (p 256,17-25), qui applique ce sens aussi à 1 Corinthiens 11.14 (p 266,18ss). Koester, "*Phusis*", TWNT, 1973.

Des textes anciens nous permettent de voir que les notions de cheveux et de nature sont mises en rapport avec la notion de sexualité. Murphy-O'Connor cite Philon qui dit de l'homosexuel qu'il falsifie l'empreinte de la nature.²⁹ Koester mentionne quelques textes où Platon et d'autres se réfèrent à la nature pour condamner des aberrations sexuelles telles que la pédérastie.³⁰ Bien sûr, tous les Anciens ne trouvaient pas les pratiques homosexuelles ou pédérastes répugnantes. Mais parmi ceux qui s'y opposaient, nous pouvons noter une argumentation qui se basait sur ce qui était naturel.

Dans le stoïcisme, les différentes manières de se coiffer les cheveux et la barbe pouvaient être des manières de violer la nature. Epictète dit qu'un homme qui se débarrasse de ses cheveux se plaint auprès de la nature d'être né homme.³¹ G. Fee présente un texte du stoïcien Epictète:³² "Venons et quittons les oeuvres principales de la nature et ne considérons qu'en passant ce qu'elle fait. Peut-il y avoir quelque chose d'aussi inutile que les cheveux sur le menton ? Bon, eh bien quoi ? La nature ne les a-t-elle pas utilisés de la manière la plus appropriée ? N'a-t-elle pas, par ce moyen, distingué entre mâle et femelle ? ... Et aussi, en ce qui concerne les femmes, tout comme la nature a ajouté à leur voix un son plus doux, de la même manière elle a enlevé les cheveux de leurs mentons.... C'est pourquoi il nous faut préserver les signes que Dieu a donnés; nous ne devrions pas nous en débarrasser; tant que cela dépend de nous, nous ne devrions pas confondre les sexes qui ont ainsi été différenciés."

Lorsque Paul dit: "La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ?", dit-il, comme le fait le stoïcisme, qu'il ne faut pas s'opposer à la nature ? Non, car

²⁹ Philon, Spec. Leg 3:38 dans Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", CBO, 1980, (p 486).

³⁰ "Phusis", TWNT, 1973, (p 256,26ss).

³¹ "Phusis", TWNT, 1973, (p 257,23ss).

³² Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 527). Koester ne fait qu'indiquer la référence "Phusis", TWNT, 1973, (p 257,30). Epict. 1.16.9-14 tiré de Loeb 1,111. R. Fabris mentionne le texte, La Femme, 1987, (p 86).

l'apôtre ne parle pas de la barbe, et ne dit pas qu'il est défendu à l'homme de se raser. Parce que Paul ne parle pas de tous les cheveux de la tête d'un homme, C.L. Thompson dit que Paul n'est pas conséquent dans son argument en faveur de la *phusis* en ne parlant pas des cheveux de la barbe.³³ Mais Paul ne dit pas qu'il faut laisser faire la nature. Il dit que, selon la nature, il ne doit pas y avoir d'aberrations sexuelles. Et si l'on suit l'enseignement de la nature, alors l'homme fuira aussi l'apparence du travestissement et de l'homosexualité. Dans le contexte de l'homosexualité, la barbe avait probablement moins d'importance pour Paul que la façon de se coiffer les cheveux.

Paul ne parle pas souvent de nature (*phusis*). Et parmi les différents textes, il n'y a que Romains 1.26s qui utilise ce terme pour parler d'aberrations sexuelles. Ainsi Paul condamne les hommes et les femmes qui délaissent les pratiques naturelles pour faire ce qui est contre nature (*para phusin*).³⁴

Puisque la nature équipait les personnes selon leur sexe, certains des Anciens disaient que la nature enseignait qu'il faut préserver ces différences. Le travestissement est contre nature. Ce sens de *phusis* est en harmonie avec notre interprétation de 1 Corinthiens 11.2-16. Nous disions que le comportement des Corinthiens était avant tout un problème qui se situait dans le domaine de la sexualité. Paul voulait que les cheveux soient portés de façon convenable, c'est-à-dire de manière différente selon les sexes.

³³ "Hairstyles", *BA*, 1988, (p 105).

³⁴ Koester mentionne Platon (p 256,26ss) ainsi que Josèphe qui disent des aberrations sexuelles qu'elles sont *para phusin* (p 264,25s). Au sujet de Romains 1.26s, il dit que Paul utilise une formule qui correspond dans son contenu et dans sa forme à la mentalité grecque (p 257,4-6). Koester, "*Phusis*", *TWNT*, 1973.

9. Examen du verset 15:

"... car la chevelure lui a été donnée en guise de (*anti*) voile."

Comment comprendre la phrase qui dit que "les cheveux lui ont été donnés comme voile" ? La préposition traduite par "comme" est *anti* et doit être comprise comme indiquant que le voile a été remplacé par la chevelure. L'objet "B" a été donné à la place de l'objet "A" et remplace celui-ci. Il y a deux façons opposées de comprendre le sens de ce remplacement. Le texte dit que les cheveux longs remplacent le voile. Cela peut vouloir dire que, si elle a de longs cheveux, la femme peut se passer de tout voile. Ou cela peut vouloir dire que bien que la femme n'ait plus à porter de voile en étoffe, elle doit néanmoins se voiler ou se couvrir avec ses cheveux. La femme doit donc quand même se "voiler", même si ce "voile" n'est formé que de cheveux entourant la tête. Si dans les deux interprétations la femme ne doit pas porter de voile (en tissu), la première implique que la femme est libre de se coiffer comme elle veut, la deuxième implique qu'il n'y a qu'un certain genre de coiffure qui lui est permis, celui qui "couvre" ou qui "emballe" la tête.

9.1. *Anti*, à la place de quoi ?

La préposition *anti* peut exprimer une équivalence, un échange ou une substitution. Comme cela est visible à la lecture des ouvrages spécialisés, il n'est pas facile de distinguer avec précision si dans un texte

la préposition *anti* possède l'un ou l'autre de ces sens.³⁵ Les interprétations divergent sur le verset que nous examinons. Pour les uns *anti* exprime une équivalence,³⁶ pour les autres *anti* parle de substitution ou de remplacement.³⁷ Est-il même possible de trancher entre ces deux sens possibles de *anti* ?³⁸

L'apôtre Paul parle en premier lieu de cheveux. La femme doit les garder longs, et l'homme courts. Pour la femme les cheveux longs sont une gloire. Puis il est question d'un voile qui est mis en rapport avec les cheveux. Ainsi des cheveux longs, il est dit qu'ils sont équivalents à un voile, ou qu'ils remplacent un voile. Car peu importe le sens de *anti*: ce verset ne dit en aucun cas que la femme doit se vêtir d'un voile, mais qu'elle doit avoir les cheveux longs.³⁹

³⁵ Nous reproduisons ici un classement fait par M.J. Harris, "Appendix; Prepositions", TNIDNTT, Vol 3, 1978, (p 1179). Pour une équivalence cf. Matthieu 5.38 "oeil pour (*anti*) oeil, dent pour (*anti*) dent". Pour un échange cf. Romains 12.17 et 1 Thessaloniens 5.15 où il ne faut pas "rendre le mal pour (*anti*) le mal". Il est question d'une substitution dans Matthieu 2.22 lorsqu'il est dit qu'Archelaüs règne à la place de (*anti*) son père Hérode. Bauer présente aussi ces trois rubriques, Wörterbuch, 1958, (col 145s). D'autres ouvrages font figurer ces mêmes exemples dans d'autres rubriques: par ex. pour Dana et Mantey en Matthieu 5.38 *anti* exprimerait la notion d'échange. Grammar, 1957, (p 100). Pour Bauer dans Romains 12.17 *anti* parle d'équivalence. Pour A.T. Robertson "substitution" et "échange" semblent être synonymes. En 11.15 apparaît l'idée d'échange, Grammar, 1934, (p 574).

³⁶ Cf. M.J. Harris, "Appendix; Prepositions", TNIDNTT, Vol 3, 1978, (p 1179). Bauer, Wörterbuch, 1958, (col 146).

³⁷ Dana et Mantey "*instead of*", Grammar, 1957, (p 100). T.P. Shoemaker donne à *anti* le sens de "à la place de", "au lieu de", dans le sens où une chose en remplace une autre, "Unveiling", JBT, 1987, (p 62).

³⁸ Cf. K. Howard qui mélange les deux sens. Il dit que les cheveux sont l'équivalent d'une coiffure, puis rajoute que "l'expression *anti peribolaion* ne peut qu'avoir le sens de à la place d'une couverture", "Neither Male", EQ, 1980, (p 35).

³⁹ M.J. Harris rejette cette interprétation, "Appendix; Prepositions", TNIDNTT, Vol 3, 1978, (p 1179). Car même si les cheveux sont donnés à la femme pour lui servir de voile, elle doit encore se voiler car sa chevelure plus abondante que celle de l'homme indique qu'il est convenable que la femme se couvre. Aussi G. Fee, 1 Corinthians, 1987, (p 529).

9.2. Chevelure ou voile ?

Le mot grec pour voile est *peribolaion*. Ce mot peut avoir le sens de "couverture" et, d'après Bauer, se dit d'un vêtement dont on s'entoure.⁴⁰ Mais d'après Murphy-O'Connor ce *peribolaion* serait quelque chose qui enveloppe une partie du corps. Les cheveux longs entourent ou "emballent" la tête.⁴¹ Ainsi les cheveux de la femme lui ont été donnés pour qu'elle s'en serve pour s'en entourer la tête.⁴² La femme n'est pas voilée lorsque les cheveux tressés, qui lui ont été donnés comme (*anti* v15) voile, n'emballent pas sa tête. Elle doit se servir de ses cheveux comme d'un voile en emballant la tête de ses tresses.⁴³

Il nous semble que Murphy-O'Connor est sur une bonne piste. Nous paraphraserons Paul de la manière suivante: selon la nature il faut différencier entre l'homme et la femme. Les cheveux longs sont une honte pour l'homme, mais une gloire pour la femme; car les cheveux longs lui ont été donnés pour qu'elle s'en couvre la tête. La coiffure normale de la femme est de porter des tresses emballant la tête. Afin de réaliser cette coiffure, il est tout à fait normal que la femme ait des cheveux longs." D'après nous Paul ne dit pas, comme le pense Murphy-O'Connor, que "les cheveux de la femme lui ont été donnés pour qu'elle s'en serve pour entourer sa tête avec eux", mais que pour avoir la coiffure traditionnelle, la femme a tout normalement besoin de cheveux longs. Ainsi Paul n'encouragerait pas la femme à porter les cheveux selon un certain style, mais utiliserait tout simplement un argument supplémentaire pour dire que la femme doit avoir les cheveux longs.

⁴⁰ *Ubang, Hille, Wörterbuch*, 1958, (col 1282).

⁴¹ Que les femmes de Corinthe tressaient les cheveux et enroulaient ces tresses autour ou sur leur tête est largement attesté par les sculptures trouvées dans cette ville. Cf. C.L. Thompson qui en présente des photos, "Hairstyles", *BA*, 1988.

⁴² Murphy-O'Connor, "Sex and Logic", *CBO*, 1980, (p 489).

⁴³ Murphy-O'Connor, "1 Corinthians Once Again", *CBO*, 1988, (p 269).

Chapitre 7

1. Les différentes façons de comprendre les versets de 1 Corinthiens 14.34-36

Nous voulons donner un aperçu des différentes interprétations de ces versets. Puisqu'elles sont nombreuses¹, nous avons choisi de les classer en quatre groupes:¹

1.1. Résumé des 4 groupes d'interprétations:

1. Dans le premier groupe nous mentionnons les auteurs qui sont arrivés à la conclusion que les versets en question n'émanent pas de la plume de l'apôtre Paul, mais qu'ils ont été rajoutés au texte de cette épître par un ou plusieurs copistes. Nous aurions donc affaire à une interpolation. Cf. chapitre 8.
2. Dans le deuxième groupe sont réunies toutes les interprétations qui disent qu'en principe la femme doit toujours se taire dans une réunion d'église. Ce groupe est divisé en trois sous-groupes. Cf. chapitre 9.

¹ Nous avons pris comme point de départ le classement que M.J. Evans fait des différents points de vues, Women in the Bible, 1983, (p 95ss).

3. Dans le troisième groupe sont énumérées les interprétations qui disent que la femme doit se taire uniquement dans des cas très particuliers. En principe elle a le droit de parler. Pour faire apparaître les nuances des exégètes, nous avons de nouveau classé ces interprétations en sous-groupes. Cf. chapitre 10.
4. Le quatrième groupe est formé par les interprètes qui disent que les paroles en question ne sont pas celles de Paul, mais celles d'un groupe de personnes à Corinthe que Paul cite. Paul permettrait en fait à la femme de parler. Il s'opposerait même à ce qu'elle soit obligée de garder le silence. Cf. chapitre 11.

1.2. Liste des différentes interprétations:

Voici la présentation en détail des différentes interprétations. Nous chercherons encore à évaluer ces interprétations dans les chapitres qui suivent.

1. Ces versets ne sont pas de Paul, mais sont une interpolation.
2. En principe la femme doit toujours se taire dans toute réunion d'église.
 - 2.1. Dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul ne parle pas d'une réunion d'église. Les exégètes qui partagent cette position sont répartis dans les trois sous-groupes suivants:
 - 2.1.1. Cette réunion est une réunion dans laquelle ne se trouvent que des femmes.
 - 2.1.2. Cette réunion restreinte est une réunion de famille qui regroupe les personnes d'une maison.
 - 2.1.3. Dans 1 Corinthiens 11.5, Paul permet à la femme de prier et de prophétiser dans le cadre d'une réunion restreinte, d'un petit groupe de chrétiens.

- 2.2. Dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul parle du comportement des femmes dans l'église.
- 2.2.1. Dans 1 Corinthiens 11.5, Paul ne parle que de la relation qui doit exister entre les deux sexes. Il y parle du non respect de la fémininité qui a conduit à un changement de coiffure, sans chercher à régler la question de la participation de la femme à l'activité culturelle de l'église.
- 2.2.2. Lorsque Paul dit au chapitre 11 que les femmes prient et prophétisent, il ne fait que parler de ce qui se pratiquait à Corinthe sans, dans un premier temps, prononcer de jugement de valeur au sujet de cette pratique. Au chapitre 11, Paul n'aborde que la question du vêtement des femmes, et non celle de la légitimité de leurs interventions orales. Ce ne sera qu'au chapitre 14 qu'il désapprouvera cette façon de faire des Corinthiennes. Les femmes doivent se taire.
- 2.2.3. Dans un premier temps, Paul limite la participation des femmes en leur imposant une certaine façon de s'habiller si elles voulaient prier et prophétiser lors d'une réunion d'église, avant de restreindre cette participation encore davantage au chapitre 14. Ce ne sera qu'au chapitre 14 que Paul dira ce qu'il pense vraiment de la question du parler des femmes. Elles doivent donc toujours se taire.
- 2.2.4. Les chapitres 11 et 14 reflètent deux niveaux différents de la correspondance de Paul. Après avoir écrit le chapitre 11, Paul aurait reçu des informations plus complètes au sujet de la situation à Corinthe. Ceci l'aurait contraint à intervenir de façon plus stricte pour s'opposer à l'enthousiasme des Corinthiennes.
- 2.2.5. Sous prétexte d'être poussées par l'Esprit à parler, les femmes voulaient se débarrasser du voile afin de pouvoir s'exprimer sans

entraves physiques. En général la femme ne devait jamais parler. Si elle voulait le faire, il fallait qu'elle garde le voile.

- 2.2.6. 1 Corinthiens 11.5 indique que Paul tolère de très rares exceptions à la règle du silence absolu, ces exceptions étant fondées sur la nature particulière de la prière, de la prophétie et du parler en langues.
- 2.2.7. L'Eglise primitive avait l'habitude de se rassembler pour deux réunions différentes. Dans 1 Corinthiens 14, nous avons une réunion d'église avec la présence de public non croyant. Au chapitre 11 ne sont présents que des croyants.
- 2.2.8. Puisque voilée, la femme se devait d'être entièrement cachée au regard des hommes. Elle ne pouvait donc pas parler en public.
- 2.2.9. Le chapitre 11 reflète la nouvelle alliance, tandis qu'au chapitre 14 réapparaissent les attaches juives de Paul.
- 2.3. Différentes interprétations sont attribuées à "prophétiser" ou à "prier" du chapitre 11.
- 2.3.1. La prophétie n'existait que pour un temps, c'est-à-dire jusqu'à ce que le canon des Ecritures soit complet.
- 2.3.2. La prière et la prophétie représentent en résumé l'acte complet du culte. Les femmes prient et prophétisent avec le pasteur.
- 2.3.3. Dans le Nouveau Testament ne se trouve aucun exemple de femmes qui priaient et qui prophétisaient lors des assemblées.
- 2.3.4. S'il est dit dans 1 Timothée 2.8 "que les hommes prient", cela veut dire que les femmes n'ont pas le droit de prier.
- 2.3.5. Lorsque des femmes prient et prophétisent, elles exercent une autorité sur les hommes. Mais les femmes de Corinthe n'ont pas usuré l'autorité. Il est donc impossible qu'elles aient prié et

prophétisé.

- 2.4. Au chapitre 14, les chrétiens se retrouvent pour une réunion qui ressemble à une assemblée générale d'une association du 20^e siècle.
- 2.5. Il n'est question que de la femme mariée et de sa relation envers son propre mari. Paul voulait préserver l'ordre familial ou domestique, et non pas l'ordre des sexes.
- 2.6. Les femmes n'ont le droit de parler que lorsqu'il n'y a pas d'hommes qualifiés présents.
3. Paul n'exige pas des femmes le silence absolu. En principe la femme peut parler lors des réunions. Selon les différentes interprétations Paul, indique quel discours il permet (voir plus bas le point 3.1.) ou lequel il ne permet pas (voir les points: 3.2. / 3.3. / 3.4. / 3.5.). Une dernière interprétation veut que les différentes instructions de Paul ne concernent que son époque (3.6.).
 - 3.1. A Corinthe il y avait deux groupes de femmes. Celles qui avaient une vocation de participer activement au culte, et celles qui ne venaient que pour écouter, recevoir. Au chapitre 14, Paul donne des instructions aux femmes qui habituellement étaient passives lors du culte, c'est-à-dire qui ne prophétisaient pas, mais qui désiraient le faire parfois. Au chapitre 11, par contre, Paul donne des règles de conduite au groupe de femmes qui participaient activement au culte.
 - 3.1.1. Au chapitre 14, Paul ne s'adresse pas aux femmes qui exerçaient habituellement le don de la prophétie, mais à celles qui prophétisaient de temps en temps.
 - 3.1.2. Les femmes qui, au chapitre 14, n'ont pas le droit de parler sont les épouses. Celles qui prient et prophétisent au chapitre 11 sont les femmes non mariées et vierges.

3.1.3. 1 Corinthiens 11.5 indique que Paul permet toujours à la femme de parler lorsqu'il s'agit de la prière, de la prophétie et du parler en langues, et ceci à cause de la nature particulière de ces activités.

3.1.3.1. La prophétie n'est pas de l'enseignement, mais de la louange. Lorsque les femmes prophétisaient, elles ne faisaient que contribuer à la louange publique.

3.1.4. Les femmes qui n'ont pas le droit de parler sont les femmes non chrétiennes présentes aux assemblées.

3.2. Le silence de la femme doit être compris à la lumière de 14.28. Ici "parler" (lalein) est appliqué au parler en langues. Paul n'interdit aux femmes que le parler en langues.

3.3. Le silence de la femme doit être compris à la lumière de 14.34. La chose importante est que la femme reste soumise.

3.3.1. Parce que soumise, la femme n'a pas le droit d'enseigner des hommes, l'enseignement étant un exercice d'autorité.

3.3.2. Parce que soumise, la femme n'a pas le droit de discuter ou de débattre sur ce qui est dit.

3.3.3. Cette question de soumission est à mettre en rapport avec le verset 29, où Paul parle du devoir de juger les prophètes. Ainsi les femmes n'ont pas le droit de participer aux discussions d'évaluation de ce que les hommes disent sous forme de discours prophétique.

3.3.3.1. Parce que soumise, les femmes n'ont pas le droit d'évaluer en public le discours prophétique de leurs maris.

3.3.4. Cette question de soumission est à mettre en rapport avec l'ordre du culte qu'il faut préserver. Si, pour préserver l'ordre, les

femmes doivent se taire, qu'elles se taisent.

- 3.4. Le silence de la femme doit être compris à la lumière de 14.35, c'est-à-dire à la lumière du fait qu'elle n'a pas le droit de poser des questions.
- 3.4.1. Ce qui est mis en cause n'est pas que les femmes posent des questions, mais leur manière de le faire: sont interdites les questions qui dérangent.
- 3.4.2. Sont interdites les interrogations faites dans le but de remettre en question ou de critiquer ce qui est dit. La question sincère est donc permise.
- 3.4.3. Il est interdit aux femmes de déranger le culte en demandant des renseignements à leurs maris. Qu'elles se renseignent donc à la maison.
- 3.4.4. Les femmes qui doivent garder le silence sont des femmes ignorantes.
- 3.4.5. Seule la femme mariée qui a un mari qui peut la renseigner doit se taire.
- 3.4.6. Les femmes n'ont pas le droit de poser de questions, parce que la question était utilisée dans l'enseignement.
- 3.5. Autres définitions du verbe *lalein* du verset 34:
 - 3.5.1. C'est l'enseignement qui est interdit.
 - 3.5.2. C'est le "papotage" qui est interdit.
 - 3.5.3. Tout discours charismatique ou inspiré est interdit.

3.5.4. Au verset 34, "parler" se réfère à des cris sacrés, le parler du v35 est une conversation privée.

3.6. En fait Paul ne voulait pas violer les règles de la bienséance de son époque. Cette réduction au silence est toute relative à son temps.

4. Les versets 34-35 sont une citation de personnes se trouvant à Corinthe et qui défendaient aux femmes de participer oralement au déroulement du culte. Ce ne sont donc pas les paroles de Paul. Au verset 36 Paul reprend sévèrement ces gens. Ces versets n'interdisent donc pas la participation de la femme au culte mais, au contraire, l'y autorisent.

Chapitre 8

Les versets 34s sont une interpolation.¹

1. Aperçu historique:

F. Heiler indique que le premier exégète critique du protestantisme à parler d'une interpolation fut J.S. Semler.² Semler avait remarqué que plusieurs manuscrits plaçaient les versets 34s à la fin du chapitre, donc après le verset 40. Parmi ces témoins se trouvent Sedulius et l'Ambrosiaste, un ancien Juif qui, au 4^e siècle, a rédigé des commentaires sur les épîtres de Paul, oeuvres attribuées autrefois à Ambroise. Ensuite il y a les codex gréco-latins *Codex D* (*Claromontanus*, Paris), *E*, *F*, *G* (*Boernerianus*, Dresde), les manuscrits latins d, e, f, et g, (*Itala*), deux

¹ Sont considérées comme une interpolation des paroles introduites dans le texte original après que celui-ci a été écrit. Cette interpolation peut provenir d'une glose marginale incorporée dans le texte par un copieur, ou être un texte introduit directement par le copieur. Une interpolation peut aussi provenir de la main de l'auteur qui, après la rédaction de sa lettre, insère un texte supplémentaire. Les auteurs qui disent que ces versets sont interpolés supposent presque tous qu'il s'agit là de l'oeuvre d'un autre que Paul.

² Die Frau, 1977, (p 118s). J.S. Semler, Paraphrasis in primam Pauli ad Corinthios epistolam, Halle, p 384, 1771.

codex de la Vulgate ainsi que les manuscrits 88 et 93.³ Un texte latin du 6^e siècle, le *Codex Fuldensis*, met les versets 34s en marge.⁴

Semler était arrivé à la conclusion que Paul avait dû rajouter dans la marge de son épître les mots des versets 34s une fois que celle-ci avait été rédigée. En recopiant le texte, les uns ont inséré ces paroles après le verset 33, ce qui serait sa bonne place, et les autres à la fin de la phrase, donc à la fin du chapitre.

Si Semler a ouvert la voie à l'idée de l'interpolation, il n'a guère été suivi dans son hypothèse que l'interpolation était de la main même de Paul.⁵ La raison de ne pas identifier l'auteur de l'interpolation à Paul est que si Paul avait voulu corriger une fausse interprétation du chapitre 11, c'est-à-dire tout ce qui concerne la liberté accordée à la femme, c'est bien dans ce chapitre 11 qu'aurait dû apparaître cette "correction".

E.E. Ellis reprend cette idée de l'interpolation faite par Paul même.⁶ Il suggère que les versets 34s ont été ajoutés en marge par Paul (ou selon ses ordres) avant que la lettre n'ait été envoyée à Corinthe. 1 Corinthiens 16.20 indique que Paul avait un secrétaire qui aurait rédigé la lettre. Avant de l'envoyer à Corinthe, Paul l'aurait signée de sa main, et aurait pu rajouter des remarques en marge. Dans cette perspective le *Codex Fuldensis* est un témoin intéressant. Les versets 34s auraient été un de ces ajouts.

Cette théorie tient compte des problèmes du texte. (1.) Nous comprenons pourquoi le flot du texte semble être interrompu par les versets 34s, ou pourquoi ces versets ne semblent pas bien s'intégrer dans le contexte. (2.) Nous comprenons pourquoi, lors de la transcription du texte, certains

³ D'après Fitzer, "Das Weib schweige", *TEH*, 1963, (p 7), et Nestle, *Novum Testamentum*, 1985, dans l'apparat critique de 1 Corinthiens 14.34s.

⁴ Ellis, "Silenced Wives", *NTTC*, 1981.

⁵ D'après Allo et Lietzmann, Heinrici considère aussi que Paul avait fait une note marginale à son épître. Allo, *1 Corinthiens*, 1934, (p 369). Lietzmann, *Korinther*, 1969, (p 75).

⁶ "Silenced Wives", *NTTC*, 1981, (p 218-220).

scribes l'ont introduit après le verset 33, d'autres après le verset 40, et pourquoi encore d'autres l'ont laissé en marge. Cela explique aussi pourquoi aucun texte auquel manquent ces versets n'a encore été découvert. Les déplacements selon les manuscrits ne sont pas le signe d'une interpolation non paulinienne, mais le résultat d'un effort d'intégrer un amendement fait par Paul en marge.⁷

Notons encore que selon cette interprétation de Ellis, Paul ne corrige pas ce qu'il a dit au chapitre 11. Paul ne revient pas sur quelque chose qu'il a dit précédemment, mais complète sa lettre. Il ne corrige pas une erreur, mais un oubli. L'interprétation de Ellis est intéressante. Mais elle n'apporte pas d'explication à d'autres difficultés. Les problèmes du texte des versets 34s restent, et la dureté du verset 36 pose problème même s'il suit directement le verset 33.⁸

Si l'idée de Semler n'a pas fait beaucoup d'adeptes, l'hypothèse de l'interpolation de la main d'un autre que Paul a, par contre, fait son chemin depuis 1771 et est partagée par de nombreux exégètes. Voici quelques noms:

B. Byrne conclut à l'existence d'une interpolation.⁹ Barrett retient deux explications possibles: celle de l'interpolation, ou celle qui dit que Paul défend aux femmes de déranger l'ordre du culte et de bavarder. Ces pratiques seraient causées par des pressions féministes.¹⁰ Barrett préfère l'interprétation de l'interpolation, tout en reconnaissant que la chose n'est pas certaine.¹¹ H.L. Goudge reconnaît la difficulté à

⁷ Il s'agit là d'un résumé des conclusions de Ellis, "Silenced Wives", NTTC, 1981, (p 219s).

⁸ Les problèmes du texte sont l'appel à "la loi" exigeant le silence absolu. Il n'est pas évident de voir quel est le lien entre la soumission, le silence et la loi. Puis, que font les femmes qui n'ont pas de mari qualifié pour leur répondre ? En ce qui concerne le verset 36, celui-ci est écrit sur un ton assez violent, ton qui n'est pas justifié à la suite du verset 33.

⁹ Paul, 1988, (p 64).

¹⁰ Nous reparlerons de cette position de Barrett au chapitre 10.

¹¹ 1 Corinthians, 1968, (p 332s).

expliquer les versets 34s du chapitre 14 à la lumière du chapitre 11, et dit sans ajouter d'autres remarques: "Il est possible que ces versets soient une interpolation".¹² Schmiedel, après avoir évalué plusieurs interprétations, conclut que la seule explication possible est celle de l'interpolation. Il dit suivre Holsten et Straatman.¹³

F. Heiler parle aussi d'interpolation.¹⁴ Il indique quelques théologiens de renom qui sont convaincus de l'existence d'une interpolation: Holsten, Pfleiderer, Weinel, Windisch et Bultmann, ainsi que des théologiens que Heiler dit être conservateurs comme K. Heim, A. Oepke et J. Leipoldt.¹⁵ La liste pourrait facilement être rallongée.

2. Arguments en faveur d'une interpolation:

2.1. J.S Ruef:

J.S. Ruef fait état des indices suivants qui, d'après lui, sont favorables à la théorie de l'interpolation:¹⁶

1. La continuité de la pensée qui existe entre les versets 33a et 36 est interrompue par les versets 33b-35.
2. Ce n'est pas paulinien que de faire appel à la loi (v34).
3. Paul accordait une autre position à la femme dans le mariage (cf. 7.3-4).
4. Le fait que Paul parle de ce qui n'est pas convenable n'est pas en

¹² 1 Corinthians, 1926, (p 131). E. Schweizer arrive à la même conclusion, "The Service", Interpretations, 1959, (p 402s).

¹³ 1 Korinther, 1893, (p 182). Holsten, Das Evangelium des Paulus, 1880. Straatman, Kritische studien over den 1en brief van Paulus aan de Korinthiers, Vol 1, 134ss, 1863.

¹⁴ Die Frau, 1977, (p 117).

¹⁵ F. Heiler (p 119s). K. Heim, Die Gemeinde des Auferstandenen. Tübinger Vorlesungen über den 1. Korintherbrief, éd.: F. Melzer, Munich, 1949. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, 1954.

¹⁶ 1 Corinthians, 1971, (p 155).

harmonie avec le reste du chapitre.¹⁷

Nous ferons quelques remarques. Le premier argument n'est pas objectif. J. Héring, par exemple, trouve que ces versets cadrent même bien avec le contexte, "car l'apôtre vient de rappeler le principe de la bienséance, qui doit être observé dans les assemblées de Dieu (33a). Il est donc assez naturel qu'il profite de l'occasion pour réduire au silence les femmes qui, ..., voulaient prendre part aux discussions."¹⁸

Nous partageons les conclusions deux et trois de Ruef, mais ne comprenons pas bien ce qu'il veut dire par sa quatrième remarque.

2.2. C. Senft:

C. Senft donne quatre raisons en faveur d'une interpolation. Notons les arguments¹⁹:

1. Le sujet ("que la femme se taise...") est sans lien avec celui des chapitres 12 à 14.
2. Ces versets interrompent fâcheusement les instructions concernant les prophètes.
3. Il sont en contradiction avec 11.5.
4. L'invocation de la loi à titre de règle disciplinaire n'est pas paulinienne.

Lors de la présentation de notre position²⁰, nous apporterons des réponses

¹⁷ Il est intéressant de noter que J.S. Ruef n'utilise pas l'argument des variantes des textes grecs.

¹⁸ 1 Corinthiens, 1949, (p 130).

¹⁹ 1 Corinthiens, 1979, (p 183). R. Scroggs présente les mêmes arguments en faveur d'une interpolation, et ajoute que, puisque ce passage ressemble à 1 Timothée 2.11s, il est aussi deutéro-paulinien. "Eschatological Woman", JAAR, 1972, (p 284).

²⁰ Cf. le chapitre 11. Nous disons que, dans les versets 34s, Paul présente un slogan venant de la part de personnes qui voulaient imposer le silence aux femmes. Paul n'est pas d'accord avec ce slogan.

à ces raisons de Senft. Ainsi:²¹

1. D'après nous il y a un lien entre le silence des femmes et le reste du chapitre. Ce lien est l'encouragement de Paul à ce que tous participent au discours édifiant. Que Paul encourage au chapitre 14 les Corinthiens dans ce sens est évident. Puisque, d'après l'interprétation que nous retenons, Paul ne défend pas en 14.34s à la femme de parler, mais au contraire l'y encourage, ces versets sont liés au contexte.
2. Ces paroles cadrent avec les instructions données aux prophètes et
3. ne sont donc pas en contradiction avec 11.5.
4. Nous sommes d'accord avec le quatrième argument.

Certains théologiens qui parlent d'interpolation affirment que d'autres passages de cette épître ont aussi une origine douteuse. G. W. Trompf, dans son article sur 1 Corinthiens 11.2-16, dit que Paul n'est l'auteur, ni de ce passage, ni des versets de 1 Corinthiens 14.34s.²² Ces deux textes sont des interpolations non pauliniennes.²³

²¹ Dans la numérotation qui suit, nous répondons au point 1. à l'argument 1. de Senft, etc..

²² "On Attitudes", CBQ, 1980, (p 209).

²³ W.O. Walker dit la même chose, "Theology of Woman's Place", Semeia, 1983. Pour certains l'emploi qui est fait de l'analogie tête-corps n'est pas en harmonie avec son emploi au chapitre 12. L. Cope dit que l'argument le plus puissant de W.O. Walker en faveur de l'interpolation est d'avoir noté cette absence d'harmonie, "One Step Further", JBL, 1978, (p 436). Cette analogie du corps du chapitre 12 est "logiquement opposée" à celle du chapitre 11. Voir aussi G.W. Trompf, "On Attitudes", CBQ, 1980. Nous répondons que dans le chapitre 11 le mot *kephalè* a entre autres le même sens que dans le chapitre 12: il parle de cette partie du corps qui est portée sur les épaules.

2.3. H. Conzelmann:

H. Conzelmann considère que l'interpolation du chapitre 14 va du verset 33b jusqu'au verset 36, ces versets formant une unité.²⁴ J. Weiss argumente aussi en faveur d'une interpolation. Il semble dire que le verset 36 fait partie du texte interpolé.²⁵

La position tenue par Conzelmann et d'autres²⁶ ouvre un débat intéressant entre les tenants de la position de l'interpolation. Pour Conzelmann le verset 36 forme une unité avec les versets 34s. Par contre, pour la plupart des autres interprètes que nous avons lus sur la théorie de l'interpolation, le verset 36 forme une unité avec ce qui est dit jusqu'au verset 33, et seuls les versets 34s viennent d'ailleurs. Rappelons ces versets:

- 31 "Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour, pour que tout le monde soit instruit et encouragé.
- 32 Le prophète est maître de l'esprit prophétique qui l'anime.
- 33 Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix.
- 34 Comme cela se fait dans toutes les Eglises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées: elles n'ont pas la permission de parler; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la loi.
- 35 Si elles désirent s'instruire sur quelque détail, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées.
- 36 La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous

²⁴ 1 Korinther, 1969, (p 290). Lietzmann fait remarquer que s'il faut avoir recours à l'explication de l'interpolation, alors celle-ci va du verset 33b à 36, et non seulement de 34 à 35, Korinther, 1969, (p 75). La plupart des exégètes qui supposent une interpolation ne considèrent que les versets 34 et 35 sous cet angle. Certains exégètes disent que l'interpolation commence au verset 33b. Ce verset 33b est la phrase qui dit: "comme cela se fait dans toutes les églises des saints". Selon l'interprète, cette phrase fait partie soit du verset 33, soit du verset 34.

²⁵ 1 Korintherbrief, 1977, (p 342).

²⁶ Nous venons de mentionner J. Weiss et Lietzmann.

les seuls à l'avoir reçue ?

37 Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse dans ce que je vous écris un commandement du Seigneur."

Nous mentionnons rapidement la division du chapitre 14 proposée par Hurley. Celui-ci dit que les divisions principales du chapitre se trouvent aux versets 26, 36 et 39. Avec le verset 36 commence en fait un nouveau paragraphe,²⁷ et ceci pour les raisons suivantes:

1. Il n'apparaît pas pourquoi les femmes pensaient être à l'origine de la parole de Dieu, ou qu'elles pensaient être les seules à l'avoir reçue.
2. Au verset 36 Paul ne s'adresse pas exclusivement aux femmes (voir l'usage de la forme masculine du pronom *monous*).
3. Le verset 36 n'a jamais été déplacé dans les divers manuscrits, ce qui montre que ceux qui ont transposé le texte ont toujours vu une division après le verset 35, et non après le verset 36.

Voici notre réponse:

1. Ce ne sont pas les femmes qui sont reprises au verset 36, mais toutes les personnes qui refusaient la parole aux femmes (nous expliquerons notre position au chapitre 11).
2. Paul ne s'adresse donc pas exclusivement aux femmes.
3. En utilisant cette façon d'argumenter il pourrait aussi être affirmé que, puisque le verset 33 n'a jamais été déplacé dans les divers manuscrits, cela montre que ceux qui ont transposé le texte ont toujours vu une division après le verset 33, et que le verset 34 commence un nouveau paragraphe.

Les arguments de Hurley en faveur d'un nouveau paragraphe au verset 36 ne sont pas convaincants.

Il nous semble que Conzelmann a raison lorsqu'il affirme que le verset 36

²⁷ "Did Paul Require Veils", *WTJ*, 1973, (p 217s).

fait partie de ce qui est dit en 34s.²⁸ Car la réprimande du verset 36 est très sévère. Si Paul dit: "La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ?", c'est que les chrétiens de Corinthe croyaient être les seuls dans la vérité. Les conseils de Paul sur la pratique du parler en langues et de la prophétie ne semblent pas justifier une parole si forte. Ou peut-être Paul a-t-il voulu devancer ceux qui oseraient être en désaccord avec l'affirmation que "Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix" ? Mais même si quelqu'un doutait de la véracité de cette phrase de Paul, aurait-il eu besoin d'un rappel à l'ordre aussi sévère que le verset 36 ? Nous pensons que non.

2.4. Murphy-O'Connor:

Murphy-O'Connor voit les choses autrement que nous. En parlant du verset 34 il dit: "En supposant que ces versets soient interpolés, le v36 serait parfaitement à sa place comme une exclamation passionnée condamnant la

²⁸ Murphy-O'Connor, qui conclut que les versets 34s sont interpolés (p 92), dit que Conzelmann se trompe. Il est impossible d'inclure le verset 36 dans ce qui constitue l'interpolation puisque les versets 34s *concernent* les femmes, tandis que le verset 36 ne s'adresse pas aux femmes à cause de la forme masculine du pronom "seuls" (*monous*) "Interpolations", CBO, 1986, (p 90). D.W. Odell-Scott se demande avec raison pourquoi un interpolateur insérerait-il deux versets juste avant le verset 36 qui exprime une forte négation de ce qui précède. Ainsi l'interpolateur aurait vu que la phrase "... comme cela se fait dans toutes les églises des saints" lui donnait une bonne entrée en matière, mais n'aurait pas vu que le verset 36 remettait son interpolation entièrement en question. Odell-Scott, "In Defense", JBT, 1987, (p 101).

situation qui nécessitait les directives des versets 26-33".²⁹

Mais notons la force de ce verset 36 dont Murphy-O'Connor dit quand-même qu'il est d'une "passion brutale". (1.) Il y a la double utilisation de la particule *ἐ*. Cette particule peut avoir un sens adversatif ou disjonctif. Lors de l'exégèse de ces versets nous parlerons de cette particule.³⁰ Pour le moment nous disons seulement que, dans l'épître aux Corinthiens, Paul utilise souvent cette particule pour manifester son profond désaccord avec une pratique ou avec un faux enseignement qu'il vient de mentionner. Ainsi le verset dirait: *ἐ* (Quoi !) La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? *ἐ* (Comment !) Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ? (2.) Nous ne pensons pas que de simples appels à l'ordre ont besoin d'être renforcés par ces deux questions d'un ton sévère: "La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ?

Puisque Conzelmann considère que le verset 36 fait partie du texte interpolé il est obligé de dire que, si certains manuscrits déplacent les versets 34s pour les mettre après le verset 40, n'est pas un argument en faveur de l'interpolation, car tous les versets d'une interpolation ne sont jamais déplacés dans leur totalité.³¹ Par cette remarque Conzelmann

²⁹ "Interpolations", CBO, 1986, (p 92). Par contre, D.W. Odell-Scott ne voit pas du tout que le verset 36 forme une conclusion parfaite à ce qui est dit en 26-33. La fin parfaite est plutôt formée par 33b (33a dans la TOB) qui dit "... comme cela se fait dans toutes les églises des saints". Pour nous cette partie de verset fera partie de la citation en provenance de Corinthe. Nous sommes d'accord avec Odell-Scott lorsqu'il rend attentif au fait que le verset 36 remet en cause une affirmation qui le précède. Si cette affirmation devait être "Dieu est un Dieu de paix", alors Paul dirait en 36 que Dieu n'est pas un Dieu de paix. En fait il n'y a pas d'affirmation avant le verset 33 que Paul pourrait mettre en cause. Odell-Scott, "In Defense", JBT, 1987, (p 101). A moins que, comme nous le pensons, Paul ne remette en question la règle en vigueur à Corinthe et qui dit que la femme doit se taire.

³⁰ Cf. chapitre 11, point 4.

³¹ Conzelmann, 1 Korinther, 1969, (p 290 note 55). J. Hering fait erreur en disant que le verset 36 fait partie du texte qui est déplacé dans certains manuscrits, 1 Corinthiens, 1949, (p 130).

affaiblit un des arguments en faveur de l'interpolation, fondé sur le fait que dans certains manuscrits les versets 34s sont déplacés.

2.5. Bousset:

Bousset donne cinq raisons pour lesquelles ce passage doit être considéré comme une interpolation.³²

1. Puisque divers manuscrits placent les versets à des endroits différents il est probable qu'il s'agisse d'une note marginale qui a été introduite dans le texte à des endroits différents.
2. Ces versets ne sont pas essentiels au texte, car le verset 36 suit remarquablement bien le verset 33b. Les versets interpolés n'ont pas non plus une meilleure place après le verset 40.
3. Ces versets sont en contradiction avec ce qui est dit en 11.5,13.
4. Ces paroles semblent dépendre de 1 Timothée 2.11s, versets qui se trouvent dans une épître qui n'est pas de Paul.
5. Il est facile de trouver une raison pour cette interpolation. La trop grande participation de la femme dans la vie d'église a été considérée comme étant trop dangereuse, et elle a été endiguée de force.

Nous répondons aux différents points:

1. Le fait de trouver les versets à des endroits différents selon les manuscrits peut aussi avoir une autre raison. Un copiste peut avoir ressenti un malaise face à ces versets et les avoir déplacés. Aussi rappelons-nous la position de Conzelmann qui inclut le verset 36 dans le texte formant l'interpolation bien que ce verset n'ait jamais été déplacé (cf. point 2.3. plus haut).
2. Ici nous donnons encore une fois la parole à Conzelmann qui dit que c'est le verset 37 qui continue le développement de ce qui est écrit au verset 33b. Nous avons déjà parlé de la sévérité de la réprimande du

³² Die Schriften, 1917, (p 146). A. Jaubert partage les raisons 1 et 3, Les Femmes, 1979, (p 51).

verset 36, sévérité qui surprend à la suite du verset 33. Le verset 36 ne suit pas si bien que cela le verset 33b.

3. Bien des interprétations sont données pour atténuer ou pour résoudre cette contradiction. Nous en présenterons une quarantaine dans les chapitres 9 et 10. Notre interprétation nous permettra de résoudre cette contradiction apparente sans avoir recours à l'interpolation.
4. Conzelmann voit lui aussi une dépendance. Il indique que *épitrepetai* du verset 34 ne se trouve dans ce sens que dans 1 Timothée 2.12.³³ Il cite J. Weiss: "La forme passive renvoie à une règle déjà existante comme celle qui existait en 1 Timothée 2.12".³⁴

Nous répondons sur ce dernier point: 1. Il se peut très bien qu'une telle règle existait par ailleurs. Il n'est donc pas nécessaire de supposer une dépendance d'avec 1 Timothée. Nous pouvons tout aussi bien supposer que cette règle (ainsi que les deux versets 34s) ne reflète pas la pensée de Paul. Les personnes, qui à Corinthe faisaient appel à une telle loi, ne se référaient en fait ni à un texte de l'Ancien Testament, ni à un écrit du Nouveau, ni à une loi venant de Paul, mais à une règle provenant d'une autre source, voire de leur cru. Dire que ces versets dépendent de 1 Timothée 2.12 n'est pas la seule solution possible et n'est qu'une supposition qui ne pourra pas être prouvée.³⁵ A. Strobel signale que *hupotassô* (soumis) se trouve non seulement au verset 34 mais encore au verset 32, un fait qui pourrait être utilisé pour prouver que le verset 34 est bien à sa place ici et est tout aussi paulinien que le verset 32.³⁶

³³ 1 Korinther, 1969, (p 290 note 53). En ce qui concerne les épîtres de Paul ce verbe n'est employé que dans ces deux endroits.

³⁴ J. Weiss, 1 Korintherbrief, 1977, (p 342).

³⁵ E.E. Ellis dit que malgré une certaine similitude des termes entre 1 Corinthiens 14 et 1 Timothée 2, il n'y a pas de parallèles exacts de mots ou de phrases. Cela lui suggère une tradition commune aux deux textes, plutôt qu'une relation littéraire directe. "Silenced Wives", NTTC, 1981, (p 214).

³⁶ 1 Korinther, 1989, (p 223). Le verset 32 dit: "Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes".

5. Si Bousset dit qu'il est facile de trouver une raison pour l'interpolation, il y a aussi d'autres raisons qui ont été trouvées avec plus ou moins de facilité par les différents commentateurs, et rien n'indique que sa raison est la bonne.

2.6. Fitzer:

Parmi les auteurs mentionnés, Fitzer est celui qui argumente sa position avec le plus de détails.³⁷ Nous voulons examiner ses développements.

Fitzer, qui voudrait que ces versets soient placés dans l'apparat critique de Nestle (p 4s), fait une étude approfondie de la question de l'interpolation de ce passage. Cette étude se situe dans quatre domaines: la critique textuelle, littéraire, historique et théologique.

2.6.1. *Critique textuelle*:

Après un examen détaillé des variantes du passage et aussi des textes qui placent les versets 34s après le verset 40, Fitzer conclut qu'il y avait déjà au 2^e siècle un écrit qui mettait les versets en question soit après le verset 40, soit en marge. S'il y avait un tel texte, la question qui se pose est de savoir s'il y avait aussi un texte sans ces versets. Fitzer reconnaît que malheureusement aucun manuscrit sans les versets 34s n'a encore été trouvé pour prouver cette supposition de l'interpolation. Mais cette supposition peut être testée en cherchant à savoir s'il existe des raisons littéraires ou historiques qui permettent de conclure que ces paroles ne correspondent pas au contexte paulinien.

³⁷ "Das Weib schweige", TEH, 1963. A Fitzer ajoutons G. Dautzenberg qui conclut aussi à l'interpolation. Dautzenberg examine en détail et avec soin la place de 1 Corinthiens 14.34s dans le contexte des chapitres 12-14. Urchristliche Prophetie, 1975, (p 263-270).

2.6.2. Critique littéraire:

L'auteur pose cinq questions. Nous allons les énumérer, donner les réponses de l'auteur et aussi faire quelques remarques personnelles.

21. "Qu'en est-il du contexte si les versets 34s sont éliminés ?"

L'auteur dit qu'il est possible d'éliminer ces versets sans qu'il ne reste de cicatrice, ou sans qu'une couture ne soit visible.³⁸

Rappelons que si les versets 34s peuvent disparaître sans laisser de cicatrice, il reste néanmoins une "bosse" gênante dans le développement de l'argument: le verset 36. Nous avons parlé de ce problème plus haut lorsqu'il s'agissait de savoir si le verset 36 faisait partie de l'interpolation ou non. L'élimination de ces deux versets ne rend donc pas la lecture du texte plus facile.

Dans l'étude du chapitre 11 nous avons parlé de K.E. Bailey qui a fait une analyse structurelle de cette épître de Paul. Et selon cette analyse ces versets qui traitent des hommes et des femmes lors du culte seraient le pendant symétrique de cet autre passage de 11.2-16 qui parle lui aussi des deux sexes dans le culte. Schüssler-Fiorenza dit que la section allant de 11.2 à 14.40 possède une structure cyclique, puisqu'elle commence et se termine par une discussion sur le rôle de la femme. Elle ajoute: "Je considère non seulement 1 Corinthiens 11.2-16, mais aussi 1 Corinthiens 14.33b-36 comme étant authentiquement pauliniens, puisque ces versets forment un ensemble cohérent avec l'argument du chapitre 14".³⁹

³⁸ Bousset présente aussi cet argument, *Die Schriften*, 1917, (p 146).

³⁹ "Rhetorical Situation", *NTS*, 1987, (p 395 et p 403 note 50). L'auteur renvoie aussi à l'analyse structurelle de W.A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Lanham, University Press of America, 231-55, 1982.

22. *"Quelles sont les difficultés de style que nous rencontrons si nous laissons les versets 34s entre les versets 33 et 36 ?"*

L'auteur souligne deux choses:

- a. Il y a un problème de style que d'avoir deux fois la formule "dans les assemblées" dans les deux phrases qui se suivent.
- b. Il est difficile de comprendre quel lien il y a entre le commentaire "Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées", et la question qui suit: "La Parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ?".

La première de ces difficultés peut être résolue si nous disons que Paul cite une expression de Corinthe. Puisqu'il n'est pas l'auteur de cette expression, il n'est pas non plus l'auteur de ce problème de style.⁴⁰

La deuxième difficulté peut aussi s'expliquer par l'interprétation qui voit dans les versets 34s une formule utilisée par des gens de Corinthe. Car Paul reprendrait cette formule pour la réfuter au verset 36 par la remarque: "La Parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ?". Nous donnerons de plus amples explications lors de la présentation de notre position.

23. *Fitzer examine les difficultés de style qui résultent du fait de placer les versets 34s après le verset 40. Cette position ne réduit pas les difficultés de style.*

Nous sommes d'accord avec cette appréciation.

⁴⁰ G. Dautzenberg dit ici que cette transition inhabile est de la faute de l'auteur de l'interpolation qui a voulu "préservé la tradition du style de cette règle de l'église à laquelle il n'a pas voulu toucher", *Urchristliche Prophetie*, 1975, (p 262).

24. "Y a-t-il des éléments de style qui montreraient que ces versets ne sont pas pauliniens ?"

Après avoir indiqué deux raisons qui, d'après l'auteur, ne sont pas des arguments de grand poids, Fitzner donne une raison qu'il dit être importante. Il examine la formule "comme dit aussi la loi". Après avoir étudié les écrits de Paul, il conclut que la formule ne peut pas être paulinienne. C'est là aussi notre position que nous développerons au chapitre 11.

25. "Est-ce que les thèmes (Motive) abordés aux versets 34s correspondent aux thèmes du chapitre ?"

Nous sommes entièrement d'accord avec Fitzner lorsqu'il souligne que le silence absolu demandé à la femme, ainsi que les raisons données pour ce silence, ne correspondent pas du tout à l'argumentation de Paul dans le reste du chapitre. Par contre, il nous semble que rien ne nous oblige à partager la conclusion que les versets 34s ne faisaient pas partie de la lettre originale de Paul.

2.6.3. Argument historique:

Nous n'en ferons qu'un résumé très succinct puisque sur ce point nous partageons la position de Fitzner.

Paul accepte que la femme participe activement au culte (1 Corinthiens 11), ce qui n'est pas en harmonie avec l'attitude juive vis-à-vis de la femme. Par contre, les Grecs permettaient une pleine participation des femmes (à l'exception de certains cultes où la participation était réservée soit aux hommes, soit aux femmes). Si nous tenons compte du respect que Paul manifeste pour certaines femmes (Lydie, Priscille, Phoebe, etc.), il semble exclu qu'il ait pu exprimer une condamnation globale comme celle qui se trouve dans les versets 34s.

2.6.4. Questions théologiques:

Fitzer se tourne en dernier lieu vers des questions théologiques. Là aussi nous voulons résumer cette position que nous partageons.

L'examen de 1 Corinthiens 7 montre que Paul ne rabaisse ni la femme, ni la vie matrimoniale. La même chose peut être dite au sujet du chapitre 11. Paul n'y parle ni de soumission, ni d'infériorité. Aux versets 11s du chapitre 11, Paul affirme l'égalité des deux sexes. Il est donc improbable que Paul ait rabaissé la femme comme le font les versets 14.34s.

Voilà donc le résumé des développements de Fitzer. Notons encore qu'il dit que l'interpolation pourrait provenir du passage semblable qui se trouve dans 1 Timothée 2.11ss.

2.6.5. Conclusions

En ce qui nous concerne, nous sommes largement en accord avec les observations de Fitzer, sans pour autant arriver aux mêmes conclusions. C'est-à-dire, que nous sommes d'accord de dire que les versets 34s ne reflètent pas la pensée de Paul. Par contre, tout en admettant cela, rien ne prouve de façon irréfutable que nous avons affaire à une interpolation.⁴¹ Les analyses de Fitzer ne contredisent en rien notre position. Elles permettent de supposer que Paul a écrit ces mots, qui sont en fait une citation d'un groupe de Corinthiens qui voulait faire taire la femme. Paul reprend les arguments de ce groupe pour les rejeter au verset 36.

⁴¹ W.O. Walker Jr. cherche à démontrer qu'il est tout à fait raisonnable d'admettre que les épîtres de Paul contiennent des interpolations. (Par contre, G. Dautzenberg dit que 1 Corinthiens ne contient que peu de changements rédactionnels, *Urchristliche Prophetie*, 1975, (p 271s)). Une fois que cela est admis, dit Walker, alors il est moins difficile pour l'exégète d'essayer de prouver qu'il s'agit bien, en ce qui concerne un texte particulier, d'une interpolation, "The Burden of Proof", *NTS*, 1987. Bien sûr il doit encore prouver qu'il s'agit bien d'une interpolation. Néanmoins cette preuve sera plus facile à apporter s'il est supposé que les épîtres sont des textes édités.

3. L'absence de texte sans "interpolation"

Parmi les auteurs qui supposent une interpolation à l'origine des versets 34s, certains déplorent que la preuve par excellence n'a pas encore été trouvée⁴², c'est-à-dire qu'aucun manuscrit n'a encore été trouvé dans lequel ces versets sont absents. Cette absence de manuscrit nous conduit à faire quelques remarques.

Nous nous demandons si la découverte d'un texte sans "interpolation" ne pourrait pas conduire à une conclusion fautive. Puisque les versets 34s se trouvent à différents endroits selon les manuscrits, il faut bien admettre qu'un scribe a pris quelques libertés pour les déplacer, peu importe dans quel sens ce déplacement s'est fait. Si un scribe a ainsi "amélioré" le texte, ne se pourrait-il pas qu'un autre scribe ait pu purement et simplement éliminer ces paroles dans un autre effort d'édition ? Nous aurions alors non un texte sans interpolation, mais un texte abrégé, sans les paroles originales. Si un tel texte abrégé est découvert un jour, ce qui ne peut pas être exclu, les exégètes auront encore à découvrir si nous sommes bien en face d'un texte proche ou, au contraire, éloigné de l'original.

Une autre remarque que nous voulons faire est qu'il nous faut chercher à préserver le passage difficile dans le contexte de 1 Corinthiens 14, et ne pas chercher à l'éliminer. Il est un principe d'interprétation qui suppose que le passage difficile est plus ancien que le passage qui s'accorde mieux avec le contexte. Car plus un texte est recopié, plus il y a de chances que ses aspérités aient pu être limées. Bien sûr, le contraire est aussi possible. C'est-à-dire qu'une faute introduite accidentellement dans un texte peut être recopiée malgré le fait qu'elle rend la compréhension de ce texte plus difficile. Mais nous sommes d'avis qu'il faut essayer de comprendre un texte difficile avant de l'amender.

⁴² Fitzer, "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 8).

4. La date de "l'interpolation":

Il est intéressant et utile de relever différents points de vues quant à la date de la rédaction du manuscrit contenant pour la première fois l'interpolation.

Fitzer suppose qu'un texte manipulé (donc interpolé) existait au 2^e siècle. Et si ses déductions quant au texte de Marcion sont justes, alors il y aurait déjà eu un texte remanié dans la première moitié du deuxième siècle, donc entre les années 100 et 150.⁴³

G.W. Trompf suppose que l'interpolation n'est pas du deuxième siècle, mais bien plus ancienne. "Il est plus réaliste de travailler avec l'hypothèse ... qu'il y eut un changement dans la manière de penser parmi ceux qui étaient en mesure de préserver et d'ajuster la correspondance de Paul avec les églises païennes."⁴⁴ L'auteur suppose que les interpolations, dont 11.3-16, étaient déjà bien en place avant la fin du premier siècle.

G. Zuntz suppose aussi que l'interpolation date d'avant le deuxième siècle. Il dit, du fait que certains manuscrits placent ces versets après le verset 40, que nous sommes en face d'un essai infructueux d'enlever un accroc. Ceci témoigne de l'existence très ancienne de l'interpolation.⁴⁵

H. Delafosse fait des remarques intéressantes à la suite d'études de textes patristiques parlant des montanistes.⁴⁶ Ces montanistes avaient à leur commencement des femmes qui évangélisèrent aux côtés de Montan (ou Montanus). Et ce ministère prophétique féminin était considéré comme étant dans la tradition des prophétesses de l'Ancien Testament. Origène

⁴³ "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 8). Thraede suppose que l'interpolation date du milieu du 2^e siècle, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 114).

⁴⁴ "On Attitudes", CBQ, 1980, (p 212).

⁴⁵ The Text of the Epistles, 1953, (p 17), cité par F.F. Bruce, 1 & 2 Corinthians, 1982, (p 135). G. Dautzenberg suit Zuntz (p 271), et mentionne encore d'autres auteurs, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 272 note 63).

⁴⁶ 1 Corinthiens, 1926, (p 101ss).

contredit les montanistes aux environs des années 230 en soulignant que des textes comme 1 Corinthiens 14 et 1 Timothée 2 interdisent à la femme d'enseigner.

Nous allons citer longuement Delafosse:

"Mais plus cette observation d'Origène paraît topique, plus aussi paraît étrange la note suivante écrite par Irénée en réponse à ceux qui rejetaient l'Évangile de saint Jean sous prétexte que ce livre semblait patronner le Paraclet des montanistes (3, 1, 9):

Ces gens-là, pour être logiques, ne devraient pas non plus admettre l'apôtre Paul. Car, dans l'épître aux Corinthiens, il s'est appliqué à parler des dons prophétiques, et il sait que les hommes et les femmes prophétisent dans l'église, *scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes*.

"Irénée a sans doute ici en vue les prédications féminines en usage chez les montanistes pour lesquels il avait des sympathies (...). Mais comment a-t-il pu évoquer avec fierté une pratique solennellement condamnée par l'apôtre Paul ? Il semble bien avoir ignoré cette condamnation, et ne pas avoir rencontré dans son édition des lettres pauliniennes les textes qui interdisent à la femme de parler dans l'église.

"A Irénée il faut associer l'Anonyme d'Eusèbe Adversaire acharné des montanistes, il leur reproche amèrement de se mettre en dehors de la tradition avec leur prophétie en extase accompagnée de gestes désordonnés et de paroles dépourvues de sens. Tout cela est très bien. Mais, puisque l'auteur accuse les montanistes d'être en conflit avec la tradition, pourquoi ne leur oppose-t-il pas le règlement de 1 Cor 14.33-35 ? Pourquoi n'utilise-t-il pas cet argument si simple et si péremptoire auquel Origène allait plus tard recourir ? Ou, s'il l'a utilisé, comment expliquer que Eusèbe, qui a tenu à mettre sous nos yeux le passage le plus saillant de sa dissertation, ait omis de citer l'endroit essentiel ? La même observation s'applique d'ailleurs à un autre adversaire du montanisme, à Apollonius (Eusèbe, 5, 18), qui se prive, lui aussi, de l'argument que lui offrait 1 Cor 14.33-35."

Delafosse arrive à la conclusion suivante (p 104): "La conséquence qui se

dégage de ces faits, c'est que l'ordonnance de 1 Corinthiens 14.33-35 a été édictée pour condamner les prophétesses montanistes à une date où les premiers écrits de la controverse montaniste avaient déjà paru et, par conséquent, au plus tôt vers l'an 200".⁴⁷

Comme Delafosse, P. de Labriolle dit: "Il est un autre grief⁴⁸ que l'on voit surgir dès la fin du second siècle. Tertullien,⁴⁹ Origène, Hippolyte y font allusion ou le discutent, et il deviendra peu à peu (je le montrerai) un *locus classicus* dans les réfutations des hérésiologues ...; la femme n'a pas le droit de dogmatiser publiquement."⁵⁰

Nous sommes ici en face de théories qui, en suivant différentes pistes de recherche et de réflexion, conduisent à des suppositions contradictoires. Pour Zuntz et Fitzner, nous avons à supposer l'existence d'un texte interpolé très ancien. Pour Delafosse, par contre, les versets de 1 Corinthiens 14.33-35 ont été édictés au plus tôt vers l'an 200.

Puisque nous sommes dans le domaine des suppositions, nous voulons rajouter la nôtre. Elle permet de réconcilier ces deux conclusions contradictoires. Parmi les différentes interprétations des versets 34s,

⁴⁷ G.W. Trompf, "On Attitudes", CBO, 1980, (p 210 note 46) parle de J.A. Diaz, un auteur qui essaie lui aussi de montrer que les versets 34s ont été rajoutés à l'épître à cause du montanisme. J.A. Diaz, "Esta San Pablo en contra de la actividad docente de la mujer en la iglesia?", Teologia y mundo contemporaneo, Homenaje a K. Rahner, Madrid, Ediciones Christianidad, 1975.

⁴⁸ Le premier portait sur l'immoralité de la vie des montanistes.

⁴⁹ Irénée (130-208), mentionné plus haut, et Tertullien (155-220) sont pourtant presque des contemporains. A cause de cela, Thraede dit que le développement vers le silence de la femme n'a pas été uniforme, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 82). Nous dirons que la raison en était peut-être la compréhension différente de la situation qui a motivé la rédaction de 1 Corinthiens 14.34s.

⁵⁰ P. de Labriolle, "Mulieres", Bulletin, 1911, (p 4). Dans De Baptismo 17 Tertullien parle de l'enseignement et du baptême pratiqué par les femmes, et mentionne Paul qui dit: "Qu'elles soient silencieuses et qu'elles se renseignent auprès de leurs maris à la maison". Cité par McNamara, A New Song, 1985, (p 72). Tertullien finit par être gagné par le montanisme.

nous avons choisi celle qui suppose que les versets 33-35 sont très anciens et qu'ils ont même été rédigés par Paul. Mais ces paroles ne reflètent pas la pensée de Paul. Ces versets contiennent le discours de personnes avec lesquelles Paul est profondément en désaccord. Paul s'oppose à ces personnes qui veulent que la femme se taise.

Alors, face aux découvertes de Delafosse, nous suggérons que ce discours de Paul a été bien compris avant l'an 200, mais qu'après cette date il a été mal interprété, soit pour produire un argument supplémentaire pour faire taire les femmes montanistes, soit pour faire taire d'autres femmes dans l'église. C'est-à-dire que, puisqu'avant l'an 200 ce texte de Paul était compris comme permettant à la femme de prophétiser dans l'assemblée, personne ne pensait l'utiliser pour démontrer le contraire. Par contre, avec le temps, la visée de ce passage a été oubliée. La situation originale de l'église de Corinthe n'était plus connue. Ne voyant plus qu'il s'agissait ici d'une citation de personnes avec lesquelles Paul était en désaccord, ces versets ont été compris comme exprimant la pensée même de Paul.⁵¹

Il est très important de noter, comme le fait Delafosse, que 1 Corinthiens 14.34s n'a pas toujours été utilisé pour faire taire la femme. En général les études qui examinent les écrits des Pères de l'Eglise sur ces passages mentionnent uniquement les citations de 1 Corinthiens 14 ou 1 Timothée 2 servant à interdire la parole à la femme, ou les allusions à ces textes.⁵² L'impression qui se dégage de cette façon de mentionner les textes est que "tous les Anciens" interprétaient ces deux passages comme défendant à la femme de parler. Seule l'étude de Delafosse permet de supposer qu'il devait y avoir une autre interprétation de ce passage, puisque certains Pères ne l'utilisent pas dans leur argumentation contre la participation orale des femmes.

⁵¹ R.W. Allison, par exemple, pense que la correspondance de Paul a été éditée après la mort de ce dernier, et que déjà à ce moment-là les chrétiens avaient oublié quelle avait été la controverse à laquelle Paul répondait. "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 52s).

⁵² Cf. H. Wayne-House, "The Ministry", BS, 1988.

En ce qui concerne les versets 34-36, la théorie de l'interpolation présente une difficulté majeure. Nous rappelons que cette théorie suppose un texte original sans interpolation. Ce texte original aurait été transformé. Puisque nous n'avons pas de manuscrit sans interpolation, il en est déduit que le texte a dû être transformé très tôt, c'est-à-dire avant que des copies de l'original ne soient faites. Il n'existe pas non plus de manuscrit ancien (du 2^e ou 3^e siècle) ayant le texte interpolé en marge. Dans l'explication de l'interpolation, il faut obligatoirement supposer deux textes qui n'ont pas encore été découverts, c'est-à-dire (1.) un texte sans interpolation, et (2.) un manuscrit avec l'interpolation en marge. Cela fait beaucoup de suppositions. En plus de cela, il faut encore supposer deux choses contradictoires. Il faut dire que l'interpolation a été faite avec beaucoup de soin, car les textes divergents semblent avoir été détruits. Mais d'un autre côté, cette interpolation est aussi le fruit d'un hasard, les scribes ne sachant pas très bien que faire du texte en marge. Certains scribes ont procédé à l'interpolation après le verset 33, et d'autres après le verset 40. Face à ce flou, il est d'autant plus remarquable qu'aucun scribe n'ait voulu recopier le chapitre 14, soit en laissant le texte des versets 34s en marge, soit en le laissant tomber pour ne se tenir qu'au texte original.

Après avoir essayé de présenter la position de l'interpolation soutenue par un grand nombre d'exégètes, nous voulons examiner les positions de quelques autres commentateurs qui, par contre, disent tous que les versets en question sont de la main de Paul.

Chapitre 9

D'une façon générale, la femme doit se taire.

Toutes les interprétations suivantes disent que les versets 14.34s ne sont pas une interpolation, mais ont été écrits par Paul. En principe la femme doit toujours se taire dans toute réunion d'église. Si la femme doit toujours se taire il est évident que cette position rend nécessaire une étude de 1 Corinthiens 11.5 et 11.13, versets qui n'exigent pas le silence, mais qui donnent à la femme la possibilité de parler.

Nous allons entendre les exégètes qui exigent de la femme le silence absolu. Certains ne sont pas du tout troublés par ce qui est dit au chapitre 11.5. Peu importe ce que ce passage peut vouloir dire, le silence absolu est toujours de rigueur. Voyons ces auteurs:

C. von Kirschbaum dit que le silence de la femme est un service.¹ "Nous pouvons dire que le "service" que Paul demande aux femmes, c'est de montrer par leur *silence* dans le culte *qu'elles sont soumises*. Ce service lui semble de première importance; il va dans le sens de *l'édification* de

¹ Die wirkliche Frau, 1949, (p 50).

l'église."² A. Paulsen dit qu'il ne s'agit pas "d'être muet de façon passive, mais d'un silence actif, qui est le silence de l'être humain qui a le droit de parler, d'un silence dans l'obéissance, d'un silence comme service".³ Et à Kirschbaum de dire en quoi ce silence est important pour l'église.⁴ Mais, ajoute-t-elle, puisque de nos jours tous les hommes, sauf un, restent aussi silencieux, le silence n'a plus cette importance.⁵ Nous remarquons que ce serait bien la seule fois où, dans le Nouveau Testament, l'absence de contribution verbale édifierait. S'il est vrai que bien des fois le silence est d'or, il nous est difficile de croire que le silence parlait, de façon claire, de soumission. Pour celui qui n'est pas initié à ce symbolisme du silence des femmes, il pourrait aussi être le signe de leur ignorance, de leur manque d'intérêt ou de la domination masculine qui les baillonne.

A. de Speyr exige le silence de la femme sans chercher à résoudre le conflit entre les chapitres 11 et 14. Elle dit que les femmes "sont exclues de la hiérarchie, c'est pourquoi elles doivent se taire. Il n'est pas dit qu'elles ne peuvent pas avoir des révélations et qu'elles ne peuvent pas prophétiser. Néanmoins elles doivent se taire." De la femme, même inspirée, il est dit que "l'Esprit ne la tentera jamais à vouloir parler dans l'église".⁶

² Cf. Neuer, Mann und Frau, 1981, (p 109s). A. Greiner tient aussi un discours semblable. Si Paul interdit aux femmes de parler, "c'est tout simplement qu'il pense qu'elles ont un témoignage plus important à rendre que le témoignage par la parole Le rôle et le charisme particulier de la femme dans l'assemblée ne sont-ils pas de se taire pour rendre témoignage au silence et à la méditation, qui doivent être l'attitude typique de la créature devant son Créateur ?" Greiner, "La Place", PL, 1954, (p 14s). Nous objectons que nulle part le silence n'est appelé un charisme, et que c'est le discours qui édifie, non le silence. Et si l'attitude typique de la créature est de se taire devant son Créateur, que dire non seulement des nombreuses indications où des créatures louent leur Créateur audiblement, mais encore du discours de l'homme qui est lui aussi une créature ?

³ A. Paulsen, Geschlecht, 1960, (p 157). Il nous semble qu'il y a contradiction entre "avoir le droit de parler" et "respecter le silence par obéissance".

⁴ Die wirkliche Frau, 1949, (p 51). Découvertes, 1951, (p 75s).

⁵ Die wirkliche Frau, 1949, (p 52). Découvertes, 1951, (p 76).

⁶ A. de Speyr, 1 Korinther, 1956, (p 464s).

W.M.L. Wette ne cherche pas non plus à harmoniser 11.5 et 14.34s. Il constate simplement que si les femmes doivent se taire, ce silence est vraiment complet. "Il ne leur est pas non plus permis de poser des questions. *Tous idiots* exclut la conversation avec d'autres hommes."⁷

Mais il y a aussi les exégètes qui veulent tenir compte de 1 Corinthiens 11. Nous les avons regroupés sous les deux têtes de chapitre suivantes:

2.1. Dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul ne parle pas d'une réunion d'église.

Dans leurs efforts d'harmoniser 1 Corinthiens 11.5 et 14.33ss, certains commentateurs ont conclu que dans ces deux passages il doit s'agir de réunions différentes. Au chapitre 14 il est question d'une réunion d'église, mais pas au chapitre 11. Nous avons classé ces interprétations en les numérotant de 2.1.1. à 2.1.3..

2.2. Dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul parle du comportement des femmes dans l'église.

Ici, sous 2.2., nous avons regroupé les exégètes qui sont convaincus que dans les deux passages il s'agit du même genre de réunions, c'est-à-dire qu'il y est à chaque fois question de réunions d'église. Cette deuxième position a aussi des variantes que nous avons numérotées de 2.2.1. à 2.2.8.

Il est donc affirmé par certains que ...

2.1. Dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul ne parle pas d'une réunion d'église.

Par exemple Grosheide affirme que "les femmes ont le droit de prophétiser, mais pas lorsque l'assemblée se réunit de façon officielle". Le chapitre 11 qui "sans aucun doute fait référence aux activités publiques de la prière et de la prophétie, ne les [les femmes] mentionne pas comme prenant

⁷ Wette, *Korinther*, 1847, (p 137). *Tous idiots andras* est l'expression grecque qui figure en 14.35 et qui est traduite par "leurs maris".

part à la rencontre officielle de l'église. Ces rencontres ne sont pas mentionnées à cet endroit [au chapitre 11], tandis que dans 14.34 on s'y réfère explicitement".⁸

Les affirmations de ce genre font réagir, et bien des interprètes s'y opposent. Nous regrettons que certains auteurs ne donnent pas de raisons détaillées en faveur de leur opposition ou de leur position. Par exemple H. Delafosse affirme: "Il va sans dire d'ailleurs que le texte XI,5 suppose que la femme est dans l'assemblée des fidèles et non à son domicile privé." Et Lietzmann dit qu'une personne n'ayant pas de parti pris ne verrait pas autre chose qu'une réunion d'église normale au chapitre 11.⁹

Résumons la liste des objections de Carson à cette interprétation.¹⁰

Quelques objections à cette position:

1. La prophétie (11.5) doit avoir lieu dans le cadre de l'église.
2. Puisque l'église était formée de groupes de maisons, il est impossible de faire une différence entre des réunions d'église et des réunions de maison.
3. Le vocabulaire de 11.16 suggère que l'on vient de traiter un problème d'église.
4. Les versets suivants (11.17ss) parlent d'un problème d'église.
5. Bien que 11.2-16 ne mentionne pas la phrase *dans l'église* comme 14.34s, il faut aussi dire que 11.2ss ne parle pas de *groupes de maisons* ou d'autres groupes.
6. Si en 11.2ss le comportement souhaité doit être mis en pratique dans un petit groupe, que devait alors être le comportement public ?
7. La promesse de Joël disant que les filles prophétiseront devient moins que transparente si les filles n'avaient pas le droit de manifester leur part de l'héritage au sein de la communauté messianique.

⁸ La critique de la position se fera plus loin. Grosheide, 1 Corinthians, 1953, (p 341s).

⁹ Delafosse, 1 Corinthiens, 1926, (p 101) et cf. aussi (p 83). Lietzmann, Korinther, 1969, (p 75). Cf. aussi Barrett, 1 Corinthians, 1968, (p 331). F.F. Bruce, 1 & 2 Corinthians, 1982, (p 104). C. Wolff, 1 Korinther, 1982, (p 142).

¹⁰ Showing the Spirit, 1987, (p 123).

Le premier argument de Carson a souvent été mentionné avant lui:

H.D. Wendland qualifie de "solution artificielle" l'essai d'harmonisation qui dit que 1 Corinthiens 11 ne parle pas d'une réunion d'église. Car, affirme-t-il: "La prophétie n'existe que dans l'église et pour l'église".¹¹ D. William abonde dans le même sens. "Cette interprétation évite le contexte de 1 Corinthiens 11-14 qui est centré sur l'adoration publique.... La prophétie doit être annoncée à une assemblée dans le but de l'édification (1 Corinthiens 14.3-4). Ce n'est pas un acte privé."¹² G.W. Trompf dit: "La problématique des versets 3-16 concerne clairement l'adoration en public, car il y est fait référence à la prière et à la prophétie."¹³ Bilezikian dit que la prophétie se pratique par définition en public, puisqu'elle édifie l'église (1 Co 14.4). S'il n'y a pas d'église, ce qui se fait est autre chose que de la prophétie. Bilezikian renvoie aussi à Matthieu 18.20 qui indique que le nombre des personnes formant une assemblée est sans importance, puisque deux ou trois personnes, rassemblées au nom de Jésus, bénéficient pleinement de la présence de ce dernier.¹⁴

G. Delling développe l'argument n° 2 de Carson. Il est inutile de chercher à savoir s'il est question d'une réunion publique ou privée. Il dit qu'à l'époque de Paul, il ne devait pas y avoir eu de différence entre une réunion du genre de ce qui se faisait dans 1 Corinthiens 11 et une

¹¹ Korinther, 1968, (p 131).

¹² Paul and Women, 1978, (p 70s).

¹³ "On Attitudes", CBO, 1980, (p 198). Nous citons cette appréciation de G. W. Trompf, même s'il dit dans son article sur 1 Corinthiens 11.2-16 que Paul n'est l'auteur ni de ce passage, ni des versets de 1 Corinthiens 14.34s, les deux textes étant des interpolations non pauliniennes. Trompf, "On Attitudes", CBO, 1980, (p 209).

¹⁴ Beyond Sex Roles, 1985, (p 139).

réunion d'église. Delling veut dire par là qu'il est artificiel¹⁵ de distinguer, comme le font Wendland, Williams et Trompf, entre deux genres de réunions alors qu'il n'en existait de toute manière qu'une. Pour Delling toutes les réunions étaient "publiques".¹⁶ Pourquoi interdirait-on alors en 14.34s à la femme de parler ?¹⁷

Wendland, Williams et Trompf disent que 1 Corinthiens 11.1-16 parle d'une réunion publique. Ce qui fait de cette réunion une réunion publique, c'est la prophétie. Ainsi Delling relève une faiblesse importante dans l'argument de ces trois derniers auteurs. Car, pour ces derniers, la réunion de 1 Corinthiens 11.1-16 obtient son caractère de réunion publique uniquement à cause du fait que la prophétie y est pratiquée. Tandis que Delling dit que même s'il n'y avait pas eu mention de prophétie, la réunion ne pouvait être autre chose qu'une réunion publique ou une réunion d'église.

Nous avons donc établi que 1 Corinthiens 11.1-16 parle du comportement à avoir dans une réunion d'église, et que ce passage ne parle pas d'une

¹⁵ Cette distinction entre une réunion privée et une réunion publique peut même être qualifiée d'anachronique. Car ce n'est qu'au 20^e, voire peut-être au 19^e siècle que les commentateurs parlent de réunion publique ou de réunion officielle de l'église si celle-ci a lieu au temple ou dans l'endroit réservé à la célébration du culte, et de réunion privée si elle a lieu dans un endroit qui n'est pas habituellement réservé à la célébration du culte comme, par exemple, dans un foyer. Mais du temps de Paul les rassemblements des églises se faisaient probablement toujours dans les maisons.

¹⁶ Il faudrait peut-être voir la question comme G. Dautzenberg qui dit que pour le public, c'est-à-dire la société de l'époque (*die gesellschaftliche Öffentlichkeit*), toutes les réunions chrétiennes avaient le caractère de réunions privées. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 1975, (p 267). Mais Dautzenberg semble se contredire lorsqu'en parlant du silence de la femme de 1 Corinthiens 14, il dit que "... la réunion de l'église est placée au même niveau que les rassemblements profanes et publics...", "Zur Stellung", *TJ*, 1986, (p 114). Dans son interprétation de 1 Timothée, Roloff dit que les réunions d'églises se faisaient de plus en plus dans des lieux à caractère public. Roloff, *1 Timotheus*, 1988, (p 135s). Cf. Schottroff, qui parle aussi de réunions à caractère public pour 1 Corinthiens 11.10 et 14.33b-36, "Frauen in Nachfolge", *Traditionen*, 1980, (p 118).

¹⁷ G. Delling, *Paulus Stellung*, 1931, (p 110s note 90).

réunion privée. La cause semble être gagnée, car nous disions que du temps de Paul il était certainement impossible de différencier entre une réunion dite "publique" et une réunion dite "privée". Mais cette découverte ne nuit pas de manière fondamentale à la position que Delling vient d'attaquer et qui dit que "1 Corinthiens 11 parle d'autre chose que d'une réunion d'église". Nous le verrons quelques pages plus loin avec J.C.K. von Hofmann. Bien qu'il soit d'accord avec la position de Delling pour dire qu'il ne devait pas y avoir eu de différence privé-public, il utilise ce point pour asseoir sa position.¹⁸

Quelques défenseurs de la position mentionnée en début de chapitre:

Après avoir commencé par parler des objections faites à l'égard de l'affirmation qui dit que "dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul ne parle pas d'une réunion d'église", nous allons examiner trois explications qui soutiennent cette affirmation et qui y apportent des nuances. Ces trois explications sont les suivantes:

1. Cette réunion est une réunion dans laquelle ne se trouvent que des femmes (cf. Point 2.1.1.).
2. Cette réunion restreinte est une réunion de famille, qui regroupe les personnes d'une maison (cf. Point 2.1.2.).
3. Dans 1 Corinthiens 11.5, Paul permet à la femme de prier et de prophétiser dans le cadre d'une réunion restreinte, d'un petit groupe de chrétiens (cf. Point 2.1.3.).

Examinons ces interprétations plus en détail.

¹⁸ Hofmann dit qu'au chapitre 11 il s'agit d'une réunion restreinte qui est une réunion de famille regroupant les personnes d'une maison.

2.1.1. Cette réunion est une réunion dans laquelle ne se trouvent que des femmes.

Selon F. Godet cette position serait tenue par Beet.¹⁹ J. Zens trouve cette interprétation chez W. Mack et chez J. Hicks et B. Morgan, qui disent que la femme peut s'adresser aux femmes et aux enfants.²⁰

Cette interprétation résout bien des problèmes puisqu'ainsi le silence ne s'impose à la femme que dans des rassemblements mixtes. Mais au chapitre 11, Paul tient compte de la présence de l'homme. Rien n'indique que Paul ne parle que d'un comportement réservé aux réunions féminines.²¹

2.1.2. Cette réunion restreinte est une réunion de famille qui regroupe les personnes d'une maison.

H. van der Meer donne des références pour sept Pères de l'Eglise qui ont déjà soutenu cette position.²² Mais nous mentionnerons tout d'abord O. Schmitz qui, dans le souci de l'harmonisation de 11.2ss avec 14.34s, dit au sujet de l'expression orale de la femme: "Probablement l'apôtre veut-il la restreindre géographiquement à la maison; de cette façon aussi la prophétie peut être utile à l'assemblée. Mais il est difficile d'y voir clair dans cette question". Cet auteur a le courage de ne pas cacher ses doutes.²³

¹⁹ 1 Corinthiens, 1887, (p 131).

²⁰ J. Zens "Female Priesthood", BRR, 1981, (p 13s). Il cite W. Mack, The Role of Women in the Church, (p 60) et J. Hicks et B. Morgan, Woman's Role in the Church, (p 93) (sans indication du lieu d'édition ni de l'année de parution).

²¹ Nous ajoutons la remarque suivante à l'intention de toute personne qui de nos jours dirait encore que Paul ne parle en 1 Corinthiens 11.1-16 que de réunions de femmes. Cette personne devra appliquer les recommandations au sujet du port du voile (ou de coiffure) à toute prière de femme, c'est-à-dire aussi à celle faite dans la solitude. Car l'homme demeure le chef de la femme, peu importe l'âge, le lieu ou le nombre et le sexe des personnes présentes.

²² Priestertum, 1969, (p 22).

²³ 1 Korinther, 1939, (p 184).

Comme annoncé plus haut, nous voulons suivre l'argumentation de J.C.K. von Hofmann qui développe ce point de vue. Pour plus de clarté nous voulons décomposer son argument.²⁴

1. Hofmann dit que rien n'indique au chapitre 11 qu'il s'agit d'une réunion publique.

1.1. La prière: au verset 13 la prière de la femme est dite être faite "à Dieu", et non aux hommes. Elle n'est donc pas nécessairement publique.

1.2. La prophétie: l'auteur indique que toute prophétie n'est pas un discours public. A cet effet il donne trois exemples:

- Dans Matthieu 26.68 les soldats demandent à Jésus, qui avait les yeux bandés, de faire le prophète pour dire qui le frappait.
- Dans Luc 1.67s nous lisons la prophétie faite par Zacharie.
- Dans Actes 19.6 les disciples de Jean parlent en langues et prophétisent.

2. L'auteur remarque encore qu'il n'est guère possible de faire une différence entre un rassemblement de l'église entière et celui d'un groupe de chrétiens dans une maison ou dans un foyer (p 227).

Les arguments 1.2. et 2. permettent donc de dire que la prophétie peut aussi être exercée dans le foyer domestique.²⁵

3. Hofmann note aussi que Paul ne parle au chapitre 11 que d'épouses et non de vierges.

C'est ainsi qu'il arrive à la conclusion suivante: "Cela ne se comprend que si Paul considérait uniquement la prière et la prophétie qui apparte-

²⁴ 1 Korinther, 1874, (p 226s).

²⁵ Ici nous voyons comment l'argument qui dit qu'il est impossible de différencier entre une réunion publique et une réunion privée peut être utilisé pour prouver des positions opposées. Les uns disent que la réunion du chapitre 11 et celle du chapitre 14 sont du genre public, et Hofmann vient de dire autre chose.

naient au domaine de la vie conjugale, et non à celui de la vie d'église."

P.W. Schmiedel critique cette interprétation de Hofmann.²⁶ Le fait que dans 11.13 la prière est adressée "à Dieu" ne prouve pas que cette prière est une activité familiale et non publique. Car toute prière est adressée à Dieu. Si le parler "à Dieu" (verset 13) est à mettre en opposition à ce qui est appelé un discours adressé "aux hommes", alors, dit Schmiedel, la femme devrait être toute seule. S'il lui était possible de prier toute seule, elle ne pouvait, par contre, pas prophétiser toute seule, puisque le propre de la prophétie est l'édification.

Nous corrigerons cette remarque de Schmiedel dans un domaine. Nous pensons que Schmiedel fait erreur lorsqu'il dit: "Ne devrait-elle alors pas se trouver toute seule au verset 13 ?". En 14.28 Paul dit: "S'il n'y a pas d'interprète, que l'on parle à soi-même et à Dieu". Lorsque cette personne parle à elle-même ou à Dieu, se trouve-t-elle seule après s'être retirée de l'assemblée parce qu'il n'y a pas d'interprète ? Non. Que le glossolale parle à Dieu ou aux hommes, il se trouve dans l'un et l'autre cas dans une réunion d'église. Ce qui change n'est pas le cadre dans lequel il se trouve, ni le nombre de personnes présentes, mais sa façon de "parler" audiblement ou inaudiblement.

Hofmann se trompe lorsqu'il dit qu'une prière faite "à Dieu" n'est pas nécessairement publique. Car une prière faite à Dieu, donc silencieuse, ne dit rien sur le caractère public ou privé de la réunion.

Il nous faut revenir aux remarques de Hofmann faites sur la prophétie. Hofmann dit, avec trois passages à l'appui, que celle-ci n'est pas exclusivement un parler en public. A quel public pense-t-il ? Probablement à une réunion d'église. Car dans deux des trois exemples qu'il donne, un public est bien présent. Dans Matthieu 26.68 ce sont les soldats qui formaient un public. Et dans Actes 19.6 les disciples de Jean parlent en langues et prophétisent en présence de Paul qui était probablement accompagné. La prophétie de Zacharie (Luc 1.67s) est la seule pour laquelle nous ne connaissons pas le cadre dans lequel elle a été faite. Elle a peut-être été dite la première fois dans la solitude.

²⁶ Schmiedel, 1 Korinther, 1893, (p 181).

Une dernière critique que nous voulons faire concerne la remarque de Hofmann qui note que Paul ne parle au chapitre 11 que d'épouses et non de vierges. Nous rappelons que Hofmann a tiré profit de cet indice pour dire que Paul s'adresse ici aux femmes mariées. Mais lorsque Hofmann explique le sens du verset 3, il dit que tout homme est le chef de toute femme (*gunè*), et non que tout homme est chef de sa femme (p 224). Nous voyons donc que dans un même contexte Hofmann ne comprend pas toujours le mot *gunè* dans le sens étroit d'épouse. L'argumentation de Hofmann nous semble avoir de sérieuses failles qui font que nous ne pouvons pas la considérer dans notre effort pour arriver à une meilleure compréhension du texte de 1 Corinthiens 14.

Bachmann, un autre exégète, dit qu'au chapitre 11 Paul parle de la réunion de famille.²⁷ Son argumentation est la suivante:

1. Rien ne nous interdit de supposer que la prophétie ait pu être exercée dans de petits groupes de personnes. D'après 14.3 il est essentiel qu'elle exerce une influence consciente sur d'autres. Mais dans notre cas il y a des circonstances qui interdisent littéralement son usage dans les assemblées par les femmes.

2. En ce qui concerne le chapitre 11:

2.1. Il est aisé de voir que Paul ne déduit aucun de ses arguments de la nature de ces assemblées ou de la particularité des réunions d'église, ce qui est surprenant.

2.2. Il est indéniable que 11.17 introduit de nouveaux sujets, c'est-à-dire les questions se rapportant spécialement au comportement dans les réunions d'église. S'il y avait des doutes à cela, le verset 18 les chasse, puisque Paul dit là que c'est à partir d'ici qu'il traite du (tout) premier problème concernant les assemblées d'église. Ce qui précède le v18 concernerait donc le comportement en dehors des

²⁷ 1 Korinther, 1905, (p 354s).

réunions.²⁸

2.3. Paul ne parle que de femmes et non de vierges. Il argumente à partir de l'ordre de la création et règle ainsi les questions se rapportant à la relation conjugale mari-femme.

Nous répondons sur les points 2.1. à 2.3.:

Point 2.1.:

En 14.34s l'argumentation n'est pas non plus déduite de la nature et de la particularité des assemblées d'église, mais est basée sur la loi et la bienséance. Pourtant il y est bien question de réunion d'église, et non de réunion de famille. Il n'est donc pas "surprenant" que Paul ne parle pas de la nature des assemblées.

Point 2.2.:

Au verset 18 Paul utilise la formule "tout d'abord" (*prôton men*). Mais est-ce que cela conduit impérativement à la conclusion de Bachmann, "que c'est à partir d'ici qu'il (Paul) traite du (tout) premier problème concernant les assemblées d'église" et que "ce qui précède le v18 concernerait donc le comportement en dehors des réunions" ?

Pour les raisons suivantes l'argument de Bachmann sur ce point nous semble être faible.

1. W. Bauer indique dans l'article "*prôtos*" au paragraphe 2.b. qu'il n'est pas rare que Paul commence avec *prôton men* sans continuer l'énumération.²⁹ Cette expression ne sert donc pas nécessairement à un classement, ni à changer de sujet. A cet effet, en dehors de 1 Corinthiens

²⁸ G.W. Trompf utilise cet indice pour arriver à une tout autre conclusion. Le fait qu'au verset 18 Paul dise aborder le premier sujet concernant les réunions d'église, lorsqu'en fait c'est le deuxième, est pour lui une preuve que les versets 3-16 sont une interpolation. Trompf, "On Attitudes", CBO, 1980, (p 198).

²⁹ Wörterbuch, 1958, (p 1440).

11.18, Bauer donne deux exemples concluants: Romains 1.8³⁰ et 3.2.³¹ Il y est dit qui est le premier, mais jamais qui est le deuxième.

2. Le fait que Paul parle "tout d'abord" d'un problème ne veut pas nécessairement dire que ce qui précédait ne concernait pas les réunions d'église. Cette formule s'explique plutôt par le fait qu'il fait état ici de son premier reproche. Car Paul ne consacre pas les versets 2-16 à des reproches, puisqu'il dit au verset 2 "Je vous félicite". Plus loin, c'est-à-dire exactement au verset 17, Paul dira "Ceci réglé, je n'ai pas à vous féliciter", et il passe aux reproches. Le verset 18 commence "tout d'abord" avec le tout premier de ses reproches.
3. Mentionnons encore F. Godet qui rend attentif au fait que "le verset 16 suppose tout naturellement que Paul pense à un culte public".³² Paul y spécifie ce qu'il veut des femmes en parlant des habitudes des églises de Dieu, donc des assemblées.

Point 2.3.:

Nous en venons à la critique du point 2.3. Bachmann affirme que Paul ne parle que de femmes mariées. Nous nous permettrons ici de rappeler ce que nous avons déjà dit lors de l'étude de 1 Corinthiens 11.7. Une clé pour la compréhension des versets 2 à 16 est l'interprétation de *kephalè* du verset 3. Puisque *kephalè* veut dire "source" et non pas "autorité", nous voyons que ce verset ne parle que de la création du premier homme et de la première femme. Il ne parle pas du couple chrétien vu à la lumière de ce premier couple. C'est-à-dire qu'il y est question de l'origine de ce premier homme et de cette première femme, et non de leurs relations. Et puisqu'au verset 3 il est dit que l'homme est à l'origine de la femme, ce verset ne peut pas parler du couple chrétien. Car il est pour ainsi dire impossible qu'un homme soit à l'origine (donc qu'il soit le géniteur) de sa femme. Mais c'est au plus tard en arrivant au verset 12 qu'il devrait être clair pour tout lecteur qu'il n'est pas, dans ce paragraphe,

³⁰ Paul a déjà dit pas mal de choses avant de "commencer".

³¹ Les Juifs sont plusieurs fois les premiers dans cette épître (cf. 1.16; 2.9s). En 3.2 ils sont les premiers à avoir reçu des révélations. 9.4 exprime la même idée.

³² 1 Corinthiens, 1887, (p 131). Cf. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 267).

systematiquement question du couple. "Car si la femme a été tirée de l'homme", Paul dit encore que "l'homme est par la femme". Ici la femme est à l'origine de la vie de l'homme.

Une des questions qui se posent en ce qui concerne le chapitre 11 est: quel homme serait donc le chef-autorité de la vierge et de la veuve ? En disant que dans 11.1-16 Paul ne fait que traiter des relations mari-femme, cela répondrait à cette question-là. Par contre, si Paul ne s'adresse qu'aux femmes mariées, il laisserait les femmes non mariées s'exprimer sans être couvertes,³³ puisqu'elles n'ont pas de chef. Celles-ci pourraient même parler dans les assemblées, puisque le passage de 14.34s, qui utilise le même mot pour "femme" et qui parle de maris auprès desquels il faut se renseigner, ne s'adresserait aussi qu'exclusivement aux femmes mariées.

Si la situation que Paul évoque est la réunion de foyer, alors il faudrait encore dire pourquoi la femme doit se voiler lorsqu'elle se trouve à la maison dans une rencontre de famille.³⁴ Pourquoi doit-elle se voiler tout particulièrement ici ? Le faisait-elle ailleurs sans exception ? Si elle ne se dévoilait qu'en privé, pourquoi fallait-il qu'elle se voile précisément lors de la prière et de la prophétie ? Qu'y avait-il de particulièrement honteux à ne pas se voiler lors de ces activités ?

Nous laissons cette interprétation qui ne nous a pas convaincu en citant F.-J. Leenhardt. Il dit que cette distinction entre les différents lieux de réunions est arbitraire, que rien ne l'indique dans le texte, et qu'elle a été inventée uniquement pour supprimer la contradiction avec le chapitre 14.³⁵ Malgré cette appréciation nous allons examiner la dernière interprétation de ce groupe.

³³ Pour ce raisonnement, il est sans importance si 1 Corinthiens 11 traite du voile ou de la façon de porter les cheveux.

³⁴ Question de H. van der Meer, Priestertum, 1969, (p 23).

³⁵ Leenhardt, "Place de la femme", ETR, 1948, (p 16). A. Arnal dit aussi que rien dans l'épître ne permet de légitimer cette différence entre réunion publique et réunion de famille. Arnal, Féminisme, 1922, (p 8).

2.1.3. Dans 1 Corinthiens 11.5, Paul permet à la femme de prier et de prophétiser dans le cadre d'une réunion restreinte, c'est-à-dire d'un petit groupe de chrétiens.

D'après P.W. Schmiedel, H.A.W. Meyer soutiendrait cette position.³⁶ Mais nous n'avons pas pu localiser cette position de Meyer. Schmiedel avait la 1^{ère} (1839) et la 5^e édition (1870) du commentaire de Meyer sur les épîtres aux Corinthiens. Par contre, dans la 3^e édition (1856) que nous avons lue, Meyer dit sur 11.5 que Paul, sans le permettre, parle de l'habitude des femmes de Corinthe de prier et de prophétiser dans les réunions publiques.³⁷

Cet effort d'harmonisation entre 1 Corinthiens 11 et 14 nous paraît peu convaincant compte tenu des remarques faites plus haut concernant la difficulté de différencier entre des réunions publiques et privées. Mais même si une telle distinction pouvait être faite, qui nous dira aujourd'hui quand une réunion est restreinte ou plénière ? A partir de quand un groupe de personnes est-il assez petit pour qu'une femme puisse y parler, ou si grand qu'elle soit obligée de se taire ? Nous terminerons avec une remarque de Schmiedel. Que les réunions soient des réunions d'église ou des réunions en petits groupes, nous sommes d'accord avec cet auteur qui dit, en ce qui concerne la tête couverte, que les mêmes règles devraient autant s'appliquer aux réunions restreintes qu'aux réunions plénières.³⁸

Cette dernière position ne nous satisfait donc pas non plus. Après avoir examiné les interprétations qui disent qu'en 1 Corinthiens 11.2-16 il n'est pas question de réunion d'église, nous allons examiner celles qui affirment exactement le contraire.

Avant de continuer, mentionnons J. Héring qui fait une remarque qui nous étonne. En parlant de 11.5 il dit: "... et aucun exégète n'a jamais mis

³⁶ Schmiedel, 1 Korinther, 1893, (p 181).

³⁷ Meyer, 1 Korinther, 1856, (p 235s).

³⁸ Schmiedel, 1 Korinther, 1893, (p 181).

en doute qu'il s'agisse là de femmes parlant dans les assemblées".³⁹ Soit il ne connaissait personne qui doutait de cette position, soit il ne leur reconnaissait pas le titre d'exégète. En tout cas, comme nous l'avons vu, il y a de nombreux auteurs qui disent que dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul ne parle pas d'une réunion d'église.

2.2. Dans 1 Corinthiens 11.1-16, Paul parle du comportement des femmes dans l'église.

Quelles sont les raisons qui nous conduiraient à conclure que le passage de 1 Corinthiens 11.2-16 parle bien d'une réunion d'église ? Rappelons les différents arguments déjà mentionnés plus haut. (1.) Le propre de la prophétie est l'édification. La femme devait exercer ce don en public. (2.) Puisqu'il ne devait pas y avoir eu du temps de Paul de différence entre une réunion "privée" et une réunion "publique", toutes les réunions étaient "publiques" ou "privées".

Notons encore trois autres arguments. Liefeld les donne pour montrer que dans 1 Corinthiens 11.2-16, il s'agit bien d'une réunion d'église.⁴⁰

1. Paul parle déjà au chapitre 10 du repas de Seigneur. Les versets de 11.1-16 se trouvent ainsi entre deux textes qui concernent la vie d'église.

2. Il y a un indice de l'unité du chapitre 11 dans les deux formules "je vous félicite" (v2) et "Je n'ai pas à vous féliciter" (v17). Dans leurs efforts d'observer les traditions que Paul leur avait communiquées (v2), les Corinthiens faisaient quelque chose de bien (qui méritait quelques rectificatifs mineurs), et quelque chose de mal. Paul ne peut plus féliciter les chrétiens en parlant du repas du Seigneur. Ce n'était pas parce que les Corinthiens prenaient le repas du Seigneur qu'ils se font tirer les oreilles. Paul intervient parce que, lors de ces repas, ils commettaient tellement d'erreurs fondamentales, qu'il ne pouvait plus les féliciter pour ce qu'ils faisaient.

³⁹ 1 Corinthiens, 1949, (p 130).

⁴⁰ "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 137).

3. Pour Liefeld la mention des anges (v10) est encore un indice qui permet de supposer que le passage parle d'une réunion d'église. Car pour certains Juifs, les anges étaient présents lorsque le peuple de Dieu s'assemblait pour le culte ou l'adoration de Dieu.

En ce qui nous concerne nous retiendrons les deux premiers arguments, le poids du dernier étant incertain.

Après ces arguments en faveur de l'interprétation qui veut qu'au chapitre 11 il est question d'une réunion d'église, nous voulons mentionner certains écrits.

J. Huby ne tente pas de résoudre le conflit entre les deux chapitres de 1 Corinthiens. Il dit qu'au chapitre 11, Paul parle du port du voile dans l'assemblée, mais il ne parle pas de la prière et de la prophétie que Paul autorise au verset 5.⁴¹ Au sujet de 1 Corinthiens 14.34s, il dira que Paul délimite le champ de l'interdiction de parler par les mots "dans l'assemblée".⁴² "En dehors de la célébration publique du service divin, l'exercice de la prophétie par les femmes n'est pas défendu". Par cette explication, qui semble être pratique, Huby se contredit puisque la prophétie de 11.5 avait lieu dans l'assemblée. Mais, comme nous l'avons déjà dit, il sera difficile de démontrer que du temps de l'apôtre Paul la distinction était faite entre la "célébration publique du service divin" et la célébration non publique d'un service divin.

Parmi les exégètes qui disent que le chapitre 11 traite du comportement des femmes dans l'église, nous avons trouvé les essais d'harmonisation suivants.

⁴¹ 1 Corinthiens, 1946, (p 244).

⁴² Huby, (p 343s).

2.2.1. Dans 1 Corinthiens 11.5, Paul ne parle que de la relation qui doit exister entre les deux sexes. Il y parle du non respect de la féminité qui a conduit à un changement de coiffure, sans chercher à régler la question de la participation de la femme à l'activité cultuelle de l'église.

C'est là la position de A. Schlatter.⁴³ C. Wolff s'y oppose.⁴⁴ D'après lui, Paul ne parle pas en 11.5 d'une chose, mais de deux: de l'activité prophétique de la femme, et aussi de sa coiffure.

La remarque est pertinente. Car si Paul ne voulait parler que des cheveux de la femme et de ce qui devait caractériser les rapports des femmes avec le sexe opposé "sans chercher à régler la question de la participation de la femme à l'activité cultuelle de l'église", pourquoi alors introduit-il le sujet de la prière et de la prophétie ? En bref, pourquoi Paul parlerait-il de quelque chose dont il ne voulait pas parler ici ?

L. Bonnet, que nous avons classé sous le point suivant (2.2.2.), pourrait apporter une réponse. Il dit de Paul: "Il semble plutôt que, tout occupé d'une pensée, il la poursuive sans s'arrêter à une autre".⁴⁵ Mais Bonnet reconnaît la faiblesse de ce qu'il conclut. Un peu plus loin il termine ses remarques sur 1 Corinthiens 11.5 en contredisant ce que nous venons de citer. "Le fait est qu'ici Paul ne dit rien de l'interdiction qui suivra (14:34), et qu'on ne peut rien conclure de son silence."

Pourquoi Paul n'a-t-il rien dit en 11.5 sur le silence qu'il exigera de la femme ? C'est là la question centrale à laquelle cherchent à répondre tous les exégètes que nous avons regroupés sous les points 2.2.1. à 2.2.6..

Passons au point de vue suivant qui est très proche de ce que nous venons de voir.

⁴³ Paulus, Bote, 1956, (p 386).

⁴⁴ 1 Korinther, 1982, (p 142).

⁴⁵ Epîtres, 1875, (p 212).

2.2.2. Lorsque Paul dit au chapitre 11 que les femmes prient et prophétisent, il ne fait que parler de ce qui se pratiquait à Corinthe sans, dans un premier temps, prononcer de jugement de valeur au sujet de cette pratique. Au chapitre 11, Paul n'aborde que la question du vêtement des femmes, et non celle de la légitimité de leurs interventions orales. Ce ne sera qu'au chapitre 14 qu'il désapprouvera cette façon de faire des Corinthiennes.

Parmi les tenants de cette position se trouvent Calvin, Billroth, Olshausen (qui se range à l'avis de Calvin), Rückert, Osiander, Ewald, Neander, Bonnet, Bisping, Ryrie.⁴⁶

Parmi ceux qui ne se fixent pas sur une seule interprétation se trouvent J.F. von Flatt et Allo qui hésitent entre cette position et celle mentionnée sous 2.2.6..⁴⁷ J. Huby hésite entre cette explication et celle mentionnée sous 2.2.3..⁴⁸

Allo indique que dans les versets 34s "les femmes sont exclues de l'exercice public de la prophétie seulement;"....⁴⁹ Mais en 11.5

⁴⁶ J. Calvin, Corinthians, 1979, (p 356). Billroth, 1 Korinther, 1833, (p 148). H. Olshausen, Biblischer Commentar, 1835, (p 621). L.J. Rückert, 1 Korinther, 1836, (p 292, 383). Osiander, 1 Korinther, 1847, (p 481 et 661). H. Ewald, Sendschreiben, 1857, (p 206). A. Neander, Corinther, 1859, (p 175 et 234). L. Bonnet, Epîtres, 1875, (p 212). A. Bisping, 1 Korinther, 1883, (p 272). C.C. Ryrie, The Place of Women, 1958, (p 77).

⁴⁷ J.F. von Flatt, Vorlesungen, 1827, (p 346s). Allo, 1 Corinthiens, 1934, (p 258s, 372s). Ils disent qu'au chapitre 11, Paul parlerait de cas exceptionnels, d'exceptions à la règle du silence.

⁴⁸ 1 Corinthiens, 1946, (p 345s). Cette position 2.2.3. dit que, dans un premier temps, Paul limite la participation des femmes en leur imposant une certaine façon de s'habiller avant de restreindre cette participation encore davantage au chapitre 14. Les femmes doivent toujours se taire.

⁴⁹ Bilezikian fait une remarque judicieuse. Si Paul avait voulu défendre aux femmes de prophétiser, il aurait eu l'occasion de l'indiquer dans 1 Corinthiens 14.5 et 31. Beyond Sex Roles, 1985, (p 140).

"l'Apôtre paraissait cependant supposer que des femmes prophétisaient en public".⁵⁰ Pour Allo une harmonisation des deux passages est rendue possible par l'interprétation de Sickenger, position que nous examinerons maintenant.⁵¹

J. Sickenger cherche à démontrer que nous avons affaire ici à une façon bien paulinienne d'argumenter. "De façon semblable", dit-il, "l'apôtre a interdit en 6.1ss de faire des procès devant des juges païens pour interdire ensuite en 6.7 tout procès entre chrétiens. De même le chrétien assis à la table des idoles a été rendu attentif en 8.10 au fait qu'il pouvait choquer, avant qu'il ne lui soit interdit en 10.28 de participer aux repas des sacrifices idolâtres."⁵²

F. Godet fait une remarque importante au sujet de cette interprétation. "Mais cette solution ne peut satisfaire, parce qu'il reste toujours vrai que l'on ne pose pas une condition à l'exécution d'un acte que l'on se propose d'interdire ensuite absolument".⁵³

Mais la question qui se pose est de savoir si Paul a vraiment utilisé le procédé dont parle Sickenger. Est-ce une façon paulinienne de procéder que de donner des interdictions de plus en plus restrictives ? Considérons les deux groupes de passages en question.

1. Les procès.

Sickenger disait que "l'apôtre a interdit en 6.1ss de faire des procès devant des juges païens pour interdire ensuite en 6.7 tout procès entre chrétiens".

En ce qui concerne les procès, Paul n'interdit pas de manière absolue d'en

⁵⁰ Allo, 1 Corinthiens, 1934, (p 372). Il avait écrit en 11.5: "Il ne suit pas nécessairement ... que Paul ait permis aux Corinthiennes de prophétiser en public...., il remet à plus tard la correction de cet abus" (p 258s).

⁵¹ Allo, 1 Corinthiens, 1934, (p 258s, 372s).

⁵² Korinther, 1932, (p 70).

⁵³ 1 Corinthiens, 1887, (p 132).

faire. Il est vrai que par sa façon d'argumenter il enlève aux chrétiens toute raison pour faire des procès. Mais il faut reconnaître que nous sommes bien loin d'une interdiction ferme et absolue d'intenter des procès dans le style de l'interdiction de 1 Corinthiens 14.33ss.

2. Les viandes sacrifiées aux idoles.

Rappelons l'argument de Sickenberger: "Le chrétien assis à la table des idoles a été rendu attentif en 8.10 au fait qu'il pouvait choquer, avant qu'il ne lui soit interdit en 10.28 de participer aux repas des sacrifices idolâtres."

En ce qui concerne les Corinthiens et les viandes sacrifiées aux idoles, G. Theissen fait des remarques intéressantes. Dans son analyse sociale de l'église de Corinthe, il éclaire la problématique que Paul aborde ici. Nous nous permettons de le citer assez longuement:⁵⁴

"La dispute entre les faibles et les forts dans l'église de Corinthe a pour objet les habitudes différentes: , les faibles évitaient toute "viande sacrifiée aux idoles", car on ne pouvait pas être sûr du fait qu'aucun geste rituel n'avait accompagné l'abattage. Les forts se référaient à leur "connaissance" qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, qu'il n'y avait pas d'idoles et donc pas de "viande sacrifiée aux idoles" (1 Corinthiens 8.4ss). Paul nuance ses arguments. Il différencie entre les repas culturels pris dans un cadre officiel (8.10), et les repas pris dans des maisons privées (10.25ss). Son avis au sujet des repas culturels officiels pris dans le temple n'est, il est vrai, pas tout à fait unifié (cohérent), mais est clair dans sa tendance. Ainsi il recommande aux chrétiens en 8.10ss de se désister du droit, qu'il ne leur conteste pas, de participer aux repas dans le temple tout en se distançant en usant de réserves mentales. En 10.1-22 il considère ces repas comme étant fondamentalement en contradiction avec le "repas du Seigneur". La situation suivante pourrait être à la source de ce déplacement d'accent: quiconque participait d'abord de façon passive à ces repas culturels païens, c'est-à-dire en tant qu'invité, se trouvait bientôt devant le problème qui était de savoir

⁵⁴ "Die Starken", Untersuchungen, 1979.

s'il n'était pas obligé de rendre la pareille en invitant en retour à un repas du même genre. Mais en faisant cela, il devenait lui-même l'initiateur d'un "acte idolâtre". Toutefois nous pouvons laisser ce problème ouvert. Il est en tout cas indéniable que Paul traite dès 10.23ss du problème des repas privés, qu'il s'agisse du cas de celui qui mange dans sa propre maison de la viande achetée au marché - un cas qui ne présente pas de difficultés (10.25s), ou qu'il s'agisse du cas où, à la suite d'une invitation dans une maison étrangère, l'on serve de la viande (10.27ss). Paul n'exprime de réserves que pour le cas où le chrétien est rendu attentif au caractère "saint" de la viande. Il est évident qu'au temple on offrait exclusivement de la viande consacrée. Il ne peut donc s'agir que de repas dans un cadre privé. On peut dire que Paul différencie de façon rudimentaire entre public et privé, et que sa prise de position dépend du contexte social du comportement. Il argumente plutôt avec les faibles lorsque la consommation de viande prend un caractère officiel (que ce soit par l'endroit du repas, ou par la formule "ceci est de la viande sainte"). Il argumente plutôt avec les forts lorsqu'il s'agit d'un problème privé." (p 272s).

Theissen voit que cette façon d'argumenter est tout à fait caractéristique de Paul. Paul n'argumente pas comme le voit Sickenberger. Paul n'interdit pas au chapitre 10 ce qu'il ne semble que tolérer dans un premier temps au chapitre 8. Ce qui est caractéristique de Paul, c'est qu'il est toujours animé de cette attitude qui "laisse intacte les inégalités sociales tout en les infiltrant par un esprit de considération, de respect et de sollicitude personnelle" (p 288).⁵⁵

L'interprétation de J. Sickenberger, qui dit que Paul use d'une technique d'interdictions graduées, n'explique pas pourquoi, après avoir interdit la participation aux repas idolâtres en 10.14-22, Paul semble le permettre de nouveau par le discours de 10.23-33. Car au verset 30 il indique qu'aucun aliment n'est mauvais en soi. La restriction semble être abrogée. Mais le grand principe qui doit gérer la consommation de viande est répété au verset 32: "Ne soyez pas un sujet de scandale".

Theissen dit que "la participation aux repas cultuels n'est pas interdite

⁵⁵ Fin de la citation de Theissen, "Die Starken", Untersuchungen, 1979.

par principe. Seulement qu'un faible ne soit pas irrité" par la participation d'un fort à un tel repas.⁵⁶ Theissen nous montre qu'il est possible de comprendre d'une autre manière l'argumentation de Paul au sujet des viandes sacrifiées aux idoles. Il n'est donc pas du tout évident que Paul avait comme technique d'argumentation celle que souligne Sickenger. Il nous semble bien au contraire que l'argumentation de Sickenger est défaillante.

Mentionnons encore C.C. Ryrie. Ryrie résout le conflit entre les chapitres 11 et 14 en mettant l'accent sur ce qui est dit au chapitre 14.⁵⁷ Ainsi il ne faut pas interpréter le chapitre 11 à la lumière du chapitre 14, mais inversement. Dans ce dernier passage il est interdit à la femme de parler. Le chapitre 11 ne parle que d'une exception particulière à la vie de l'église de Corinthe, et cela seulement de façon accessoire, puisque le sujet abordé au chapitre 11 n'est pas de savoir s'il est permis à la femme de parler, mais sa façon de s'habiller.

La faiblesse de l'argument de Ryrie est qu'il suppose que Paul n'approuvait pas que les femmes priaient et prophétisaient. Pourtant rien n'indique au chapitre 11 que Paul ne voulait pas que les femmes prient et prophétisent.⁵⁸ C'est ce que Ryrie reconnaît (p 77). Puis il dit (Nous citons en plaçant en italiques les paroles par lesquelles Ryrie cherche à orienter la pensée du lecteur): "Mais il est vrai qu'il ne condamne pas *ouvertement* le cas *exceptionnel* d'une femme qui prie ou qui prophétise tant qu'elle est correctement voilée, mais le *cadre historique* de Corinthe soutient l'affirmation que de tels événements étaient *extraordinaires et limités à l'assemblée de Corinthe*" (p 77s). Ce que Ryrie affirme ici est du domaine de la spéculation. Ryrie suppose aussi que la présence de convertis provenant des classes inférieures posait problème. Il est d'accord avec Dobschütz qui parle de la présence de libertins et de femmes émancipées à Corinthe. Nous ne retenons pas non plus l'explication donnée par Ryrie.

⁵⁶ "Die Starcken", *Untersuchungen*, 1979, (p 288).

⁵⁷ *The Place of Women*, 1958, (p 76).

⁵⁸ Bien au contraire, Paul ne parle-t-il pas de ces activités après avoir dit au verset 2 qu'il approuvait de quelque chose ?

Ryrie dira de lui-même: "Je suis confiant qu'il est évident que mon souci principal a été d'honorer la Parole de Dieu en essayant de découvrir l'interprétation juste de textes individuels qui s'harmoniseront. Ceci devrait être le désir le plus important de tout chrétien, peu importe les soi-disant conséquences dans le domaine pratique" (p 79s). Et bien que Ryrie démontre que le Nouveau Testament ne permet pas à la femme de parler ou de prier, il dira des femmes en terrain de mission que tant qu'il n'y a pas d'hommes capables, la femme a le droit de faire ce qui normalement n'est permis qu'à un homme (p 80).⁵⁹ Voilà une façon bien élastique de mettre en pratique la norme biblique du silence de la femme. Ryrie dira en conclusion: "Il est absolument essentiel de connaître le modèle biblique" (p 80). On peut se demander pourquoi ?

Pour terminer sur ce point, citons F.-J. Leenhardt. Cette explication "attribue à Paul une timidité ou une hésitation, une lenteur en tout cas dans la décision qui ne répond ni à son caractère, ni à la teneur catégorique de la formule dernière (14.34s) à laquelle il aboutit".⁶⁰ Faut-il accuser Paul de lenteur, de timidité ou d'indécision ? Il nous semble que non.

Examinons une troisième position qui introduit quelques nuances à l'interprétation que nous venons de voir.⁶¹

⁵⁹ J. Zens dit que R. DeHaan affirme aussi qu'une femme peut parler seulement si un homme capable n'est pas disponible. DeHaan, Male, Female and Unisex, (p 29s), dans Zens, "Female Priesthood", BRR, 1981, (p 12).

⁶⁰ "Place de la femme", EIR, 1948, (p 35s).

⁶¹ Parmi ceux qui s'opposent à cette interprétation (2.2.2.) notons encore R. Gryson., Ministère des femmes, 1972, (p 28).

2.2.3. Dans un premier temps, Paul limite la participation des femmes en leur imposant une certaine façon de s'habiller si elles voulaient prier et prophétiser lors d'une réunion d'église, avant de restreindre cette participation encore davantage au chapitre 14. Ce ne sera qu'au chapitre 14 que Paul dira ce qu'il pense vraiment de la question du parler des femmes. Elles doivent donc toujours se taire.

Cet argument est très proche du précédent. H.A.W. Meyer le propose en tant que complément à 2.2.2..⁶²

C.K. Barrett montre la faiblesse de cette position, et donc aussi des deux positions précédentes en disant: "Si Paul avait considéré que ce que les femmes faisaient était faux (c'est-à-dire de prier et de prophétiser en public), il n'aurait certainement pas gaspillé son temps à dire ce qu'elles devaient faire de leur tête en de telles circonstances."⁶³ A la page 331, il rend attentif au fait que rien ne laisse supposer dans le contexte de 11.5 que Paul permette seulement à contrecœur à la femme de parler. Et rien non plus n'indique qu'en 11.5 Paul parle d'une pratique qu'il désapprouve.

J.C.K. von Hofmann fait, lui aussi, une remarque dans le sens de la précédente. Si Paul avait voulu reprendre les femmes qui parlaient en public, il aurait dû leur interdire la parole au chapitre 11 et ne pas parler en détail de leur apparence. Car le fait de ne pas être couvert était un problème secondaire qui se serait réglé tout seul par les consignes données au sujet du parler en public.⁶⁴

Paul parle-t-il de la prise de la parole des femmes en grinçant des dents ? Liefeld, après avoir examiné le texte, conclut que Paul n'est pas du tout opposé à la prière et à la prophétie des femmes.⁶⁵ Bien au

⁶² 1 Korinther, 1856, (p 235s).

⁶³ Barrett, 1 Corinthians, 1968, (p 250). Idem pour Fitzer, "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 15).

⁶⁴ 1 Korinther, 1874, (p 226s).

⁶⁵ "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 136s).

contraire, Paul l'approuve. Lorsqu'au verset 2, Paul dit aux Corinthiens: "Je vous félicite", cela prouve que, malgré bien des erreurs, les Corinthiens ne sont pas repris sévèrement dans les versets 3 à 16.⁶⁶ Cela est particulièrement évident lorsqu'on voit qu'au verset 17, Paul change de registre: "Ceci réglé, je n'ai pas à vous féliciter". Bien qu'ils aient observé le repas du Seigneur, leur comportement était si mauvais que Paul ne pouvait pas les féliciter dans ce qu'ils faisaient. Ceci nous conduit à supposer que, dans les versets 2-16, les Corinthiens faisaient les choses comme il fallait les faire. Comme le dit Paul aux Corinthiens: vous avez "conservé les traditions telles que je vous les ai transmises" (v2). L'unique tradition ou pratique qui apparaisse dans ces versets est la prière et la prophétie exercées par les hommes et les femmes. Et au verset 23, nous voyons que Paul parle d'une autre pratique qu'il avait transmise, celle de célébrer le repas du Seigneur.

Nous pouvons donc conclure que, dans la pensée de Paul, les Corinthiens avaient bien raison de permettre aux femmes de prier et de prophétiser. Ainsi il nous paraît impossible de dire que Paul restreignait au chapitre 11 la participation des femmes pour la leur interdire entièrement au chapitre 14.

Passons à un autre essai d'harmonisation des deux chapitres en question.

2.2.4. Les chapitres 11 et 14 reflètent deux niveaux différents de la correspondance de Paul. Après avoir écrit le chapitre 11, Paul aurait reçu des informations plus complètes au sujet de la situation à Corinthe. Ceci l'aurait contraint à intervenir de façon plus stricte pour s'opposer à l'enthousiasme des Corinthiennes.

Ce point de vue est celui de W. Schmithals.⁶⁷ Il attribue les versets 11.2ss à une épître A et le chapitre 14 à une épître B.

⁶⁶ Lors de notre interprétation de 1 Corinthiens 11.2, nous avons réfuté l'interprétation qui dit que Paul y use de sarcasme.

⁶⁷ Schmithals, Gnosis in Korinth, 1969, (p 230s).

Wolff manifeste son désaccord avec cette position en renvoyant à 11.16 et à 14.33b, où Paul donne du poids à ses arguments en se référant à ce qui était pratiqué dans les églises. Car le chapitre 11, qui permet aux femmes de participer aux réunions, parle au verset 16 d'une habitude des églises de Dieu, et le chapitre 14 fonde lui aussi son argument, celui du silence des femmes, sur les pratiques des églises (v34). Même si Paul avait rédigé deux lettres différentes, il serait plus que surprenant que les pratiques des églises aient elles aussi changé à ce point.⁶⁸

Mais même si Schmithals avait raison et que les deux chapitres provenaient de deux lettres différentes, il faudrait encore répondre à une autre question: pourquoi Paul n'a-t-il pas dit au chapitre 14 qu'il corrigeait ce qu'il avait permis au chapitre 11 (par ignorance de la vraie situation des Corinthiens) ? Car si Paul voulait corriger au chapitre 14 (dans la lettre B) les erreurs de comportement des Corinthiennes, il aurait dû dire quelque chose pour empêcher que les paroles du chapitre 11 (de la lettre A) ne soient mal comprises.

R.W. Allison rejette cette interprétation, car les deux lettres (si deux lettres il y avait) ont dû être écrites à deux moments très rapprochés.⁶⁹

Nous concluons avec une remarque de Conzelmann qui dit que, même si les deux chapitres provenaient de deux lettres différentes, cela n'enlèverait pas la contradiction.⁷⁰

2.2.5. Sous prétexte d'être poussées par l'Esprit à parler, les femmes voulaient se débarrasser du voile afin de pouvoir s'exprimer sans entraves physiques. En général la femme ne devait jamais parler. Si elle voulait le faire, il fallait qu'elle garde le voile.

Cette interprétation est proposée par Robertson et Plummer. Nous citons: "Dans les réunions publiques les femmes ne devaient pas parler du tout.

⁶⁸ 1 Korinther, 1982, (p 141).

⁶⁹ "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 32).

⁷⁰ 1 Korinther, 1969, (p 290).

Très probablement les femmes avaient insisté sur le fait que, si l'Esprit les poussait à parler, il fallait qu'elles parlent; et comment pouvaient-elles parler si elles étaient voilées ? Dans ce cas extrême, qui probablement ne devait jamais arriver, l'apôtre dit qu'il faut qu'elles parlent étant voilées."⁷¹ "Les femmes se joignent à l'Amen (v 16), mais autrement ne sont pas entendues".

Premièrement, il faut dire que rien n'indique dans ce passage ou dans un autre que les femmes voulaient se débarrasser du voile afin de pouvoir mieux parler. Ensuite, Paul indique au verset 14 que ce qui est malséant pour la femme, ce n'est pas qu'elle parle. Ce qui est malséant, c'est qu'elle parle sans avoir de voile ou sans coiffure appropriée. De la même manière, il est inconvenant pour un homme de parler s'il est vêtu comme une femme. Puis nous mentionnerons encore la critique de M.J. Evans qui dit, en ce qui concerne le chapitre 14, que "c'est totalement arbitraire de dire que le verset 16 s'applique aux femmes et pas le verset 26".⁷²

Nous voyons qu'au chapitre 11, l'accent est définitivement mis sur la façon de s'habiller, et non sur le discours de l'homme ou de la femme. Les deux pouvaient discourir. Mais il fallait le faire selon certaines règles.

⁷¹ 1 Corinthians, 1986, (p 230). La phrase suivante se trouve à la page 324.

⁷² Citons les versets:

v 16 "... comment celui qui fait partie des simples auditeurs pourra-t-il dire "Amen" à ton action de grâce, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis ?"

v 26 "Quand vous êtes réunis, chacun de vous peut chanter un cantique, apporter un enseignement ou une révélation, parler en langues ou bien interpréter."

Evans, Women in the Bible, 1983, (p 97).

2.2.6. 1 Corinthiens 11.5 indique que Paul tolère de très rares exceptions à la règle du silence absolu, ces exceptions étant fondées sur la nature particulière de la prière, de la prophétie et du parler en langues.

Dans un premier temps, nous allons présenter les différents auteurs qui soutiennent cette position. Ensuite nous allons évaluer leurs contributions.

L. Morris dit que "la défense du parler des femmes dans l'église va jusqu'à la défense de poser des questions".⁷³ Et encore: "En considérant 11.5 il se peut que Paul considérerait la possibilité qu'il se pourrait qu'une femme pouvait prophétiser occasionnellement dans l'église". Nous voyons que Morris "prend des gants" et manifeste beaucoup de réticence en nous donnant son interprétation.

P. Tischleder ne permet à la femme de parler que si l'Esprit agit en elle.⁷⁴ Nous le faisons donc figurer ici. J. Moffatt, A. Paulsen et H. Wayne House ont la même position.⁷⁵ Pour Allo, 1 Corinthiens 11.5 est peut-être l'exception à la règle donnée en 14.34s.⁷⁶ Delling, J. von Flatt, Godet, W. Meyer et R. Seeberg permettent l'exception s'il s'agit chez la femme d'un parler provenant d'une inspiration ou d'une révélation subite.⁷⁷ Huby comprend l'exception comme étant fondée non seulement sur l'aspect "révélation subite" de la prophétie, mais aussi sur la notion

⁷³ 1 Corinthians, 1964, (p 202). La phrase suivante se trouve à la page 201.

⁷⁴ Wesen und Stellung, 1923, (p 174). L'auteur voit une progression dans les textes suivants: 1. 1 Corinthiens 11.5 permet à la femme le discours charismatique. 2. 1 Corinthiens 14.34 interdit à la femme le discours naturel, en particulier le désordre généré par les interruptions lors des évaluations des prophéties. 3. 1 Timothée 1.12 contient l'interdiction de l'enseignement public (p 185s).

⁷⁵ Moffatt, 1 Corinthians, 1954. A. Paulsen, Geschlecht, 1960, (p 157s). H. Wayne House, "The Speaking", BS, 1988, (p 310).

⁷⁶ 1 Corinthians, 1934, (p 258s, 372s).

⁷⁷ J. von Flatt, Vorlesungen, 1827, (p 236, 346s). Godet, 1 Corinthians, 1887, (p 133 et p 315s). Delling, Paulus Stellung, 1931, (p 112). W. Meyer, 1 Korinther, 1945, (p 10 et p 218). R. Seeberg (cité par F. Heiler, Die Frau, 1977, (p 116)).

importante de ne pas éteindre l'Esprit. Il dit suivre P. de Labriolle.⁷⁸

L'interprétation de Sigountos et Shank est très intéressante.⁷⁹ Ces exégètes cherchent à démontrer que Paul permet à la femme de faire tout ce qui était permis dans la culture gréco-romaine de son temps. Dans cette culture, une femme pouvait prophétiser pour des hommes. Mais il ne lui était pas du tout permis de les enseigner.

Nous mentionnons aussi J. Daniélou qui présente une définition particulière du rôle du prophète. Il n'est pas d'abord celui d'enseigner. Son rôle est essentiellement de prier.⁸⁰ La femme n'a pas le droit d'enseigner, mais elle a celui de "participer à la prière cultuelle".⁸¹ Examinons ces auteurs de plus près.

Nous avons classé J. Moffatt sous cette rubrique. D'un côté il dit que Paul était attaché à la pratique de la synagogue qui interdirait même aux femmes de lire une leçon de l'Écriture à voix haute. Et de l'autre, que Paul reconnaissait aux femmes le droit de parler dans l'église sous l'influence du Saint-Esprit.⁸² Si Moffatt tolère une exception, c'est apparemment à cause de l'influence que le Saint-Esprit exerce sur une femme. Mais l'auteur ne développe pas sa position.⁸³

⁷⁸ Huby, 1 Corinthiens, 1946, (p 345 note 2). Là, il se réfère à de Labriolle "Mulieres in Ecclesia taceant" dans Le Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, p11-12, 1911, reproduit dans La Crise Montaniste, Paris, p 176, 1913.

⁷⁹ "Public Roles", JETS, 1983.

⁸⁰ Ainsi il n'y a pas de contradiction avec 1 Corinthiens 14.33s, car il y est dit que la femme n'a pas le droit d'enseigner. En parlant de ce dernier passage, Daniélou dit que *lalein* (parler) désigne la prédication de la parole à l'assemblée (p 73).

⁸¹ "Ministère de la femme", La Maison-Dieu, 1960, (p 74).

⁸² 1 Corinthians, 1954, (p 233).

⁸³ Moffatt dit encore que Paul "juge qu'il est honteux pour elles (les femmes) de se mettre en avant volontairement dans les réunions d'église là où la Parole était annoncée" (p 234). Mais cette attitude de vouloir se mettre en avant serait-elle honteuse seulement pour une femme, et non pour un homme ?

Allo dit, après avoir donné une première interprétation:⁸⁴ "Ou bien, comme pense Labriolle ("Montanisme" p.176), Paul envisageait au ch. XI des cas exceptionnels; car toute loi a ses exceptions."

On peut critiquer Allo sur sa théorie des exceptions que toute loi possède. Les uns diront qu'une telle interprétation des lois bibliques élimine l'aspect normatif de ces lois, et ouvre largement la porte au relativisme. D'autres chercheront à rassurer ces premiers en disant que l'interprétation biblique conduit tous les exégètes à relativiser certaines lois selon les principes d'interprétations employés. En fait, dans son interprétation de 1 Corinthiens 14, Allo ne dit pas que toute loi a des exceptions pour ensuite créer lui-même l'exception qui l'arrange. C'est Paul lui-même qui donnerait en 11.5 l'exception à sa propre règle en admettant que la femme peut prier et prophétiser. La remarque d'Allo que "toute loi a ses exceptions" ne devrait donc déranger personne. Le problème est néanmoins que Paul ne nous explique pas quelles sont ces "exceptions". Car il ne nous dit pas à quel type de réunion s'applique la règle et dans quelle autre réunion s'applique l'exception.

Les auteurs suivants cherchent à mettre au clair les conditions exactes dans lesquelles il serait permis à la femme de parler. Ce ne sera qu'après quelques citations de ces auteurs que nous examinerons la valeur de leurs arguments.

Delling dit: "Paul pouvait plus facilement permettre à la femme de prophétiser puisque la prophétie n'est pas due à l'initiative personnelle, mais est plutôt une obéissance à une puissance supérieure." "La prière est aussi l'oeuvre de l'Esprit."⁸⁵

J. von Flatt propose deux interprétations.⁸⁶ Celle mentionnée sous 2.2.2., et la suivante. Il dit voir en 11.5 l'exception à la règle du

⁸⁴ Allo, 1 Corinthiens, 1934, (p 373). Il s'agit de celle mentionnée sous 2.2.2.. Nous résumons ce point: au chapitre 11, Paul aborde que la question du vêtement des femmes, et non celle de la légitimité de leurs interventions orales. Ce ne sera qu'au chapitre 14 qu'il désapprouvera cette façon de faire des Corinthiens.

⁸⁵ Paulus Stellung, 1931, (p 112).

⁸⁶ Vorlesungen, 1827, (p 346s).

silence absolu, cette exception ayant lieu lorsque le don de prophétie était accordé à la femme. Les femmes n'avaient pas le droit d'enseigner, mais pouvaient prophétiser (p 236 et p 346). "Et si elles avaient des questions et des désaccords à manifester, il pouvait facilement arriver qu'elles se disputaient avec leurs maris et qu'elles ne leur donnaient pas le respect qu'elles leur devaient." (p 346)

F. Godet ne donne pas la parole à la femme, même pas si elle voulait poser une question lors de la réunion d'église. Il dit à ce sujet: "... car il (Paul) sait combien facilement, sous prétexte de questionner, les femmes pourraient éluder la défense qui leur interdit le parler en public."⁸⁷ Mais Godet parle aussi d'exceptions possibles au silence absolu. Il dit (p 315): "Quant aux femmes, si sous l'empire d'une inspiration ou d'une révélation subite, elles veulent prendre la parole dans l'assemblée pour prononcer une prière ou une prophétie, je ne m'y oppose pas;.... Mais en général, la femme garde le silence."⁸⁸ Et après avoir indiqué une situation exceptionnelle dans laquelle la femme pouvait ouvrir la bouche, Godet s'empresse d'indiquer que de nos jours une telle chose ne pourrait pour ainsi dire pas arriver. Dans une note que Godet a ajoutée en bas de page au paragraphe intitulé "conclusion sur la prédication des femmes" il est dit: "Concluerait-on de ce que nous avons dit relativement à la prophétie (qu'elle s'est, par le développement de l'Eglise, transformée en la prédication vivante, p.256), que la femme, autorisée à prophétiser, l'est par là même aussi à prêcher? Ce serait oublier que ce qui motivait l'exception quant à la prophétie, c'était son caractère de révélation immédiate et subite. Ce caractère ayant cessé, la raison de l'exception tombe avec lui. Plus la prédication se rapproche par là de l'enseignement, plus elle rentre dans le mode d'activité réservé à l'homme et interdit à la femme."⁸⁹ Comme quoi les exceptions n'existent

⁸⁷ 1 Corinthiens, 1887, (p 314).

⁸⁸ F. Godet, 1 Corinthiens, 1887. Il avait développé ce point à la page 133. "Je pense donc plutôt que, tout en rejetant dans la règle le parler des femmes dans les assemblées, Paul a voulu cependant leur laisser une certaine liberté pour le cas exceptionnel où, à la suite d'une révélation subite (*prophétiser*) ou sous l'empire d'un souffle puissant de prière et d'action de grâces (*parler en langues*), la femme se sentirait pressée de donner essor à cet élan extraordinaire de l'Esprit."

⁸⁹ Tout ce qui est entre guillemets est tiré de Godet, (p 315s).

plus.

W. Meyer dit la chose suivante: "Que les femmes pouvaient être entendues dans une assemblée, tant qu'elles possédaient des "dons de l'Esprit", en louant, en parlant par l'Esprit, en "prophétisant", est établi. Paul ne le combat pas. Mais cela n'était pas la règle. Les apôtres avaient appelé des hommes aux actes du culte. Mais si l'Esprit d'en haut accordait aussi ses grâces aux femmes, qui voudrait l'en empêcher ?".⁹⁰ Et plus loin (p 218): "La femme peut se joindre à une prière, à un chant de louange, à un Amen." D'après F. Heiler, R. Seeberg, détiendrait aussi cette position.⁹¹

Cinq questions serviront à montrer la fragilité des arguments que nous venons de voir.

1. Puisque les exégètes insistent tellement sur le fait que la femme avait le droit de prophétiser à la seule condition que cette prophétie soit l'oeuvre de l'Esprit, ils sous-entendent qu'il y avait deux sortes de prophéties: celles qui étaient l'oeuvre de l'Esprit et celles qui ne l'étaient pas. Ne faudrait-il pas démontrer que ces deux genres de prophéties existent dans la Bible ?
2. Quand il n'y a pas de charisme, il n'y a pas de prophétie. Il est impossible que la prophétie puisse être exercée de façon légitime sans que le don de prophétie soit accordé. Les commentateurs laissent sous-entendre que les hommes avaient le droit de prophétiser sans en avoir reçu le don, tandis que les femmes ne le pouvaient qu'avec ce don.⁹² Ne devrait-on pas dire qu'il n'y a pas de prophétie lorsque quelqu'un "prophétise" sans qualification de l'Esprit ? N'est-il pas superflu de

⁹⁰ 1 Korinther, 1945, (p 10).

⁹¹ R. Seeberg, Über das Reden der Frauen in den apostolischen Gemeinden. Aus Religion und Geschichte I, p132s, 1906, dans Heiler, Die Frau, 1977, (p 116).

⁹² A. Neander dit en ce qui concerne l'Esprit et le don qu'il donne: "Mais tous ceux qui veulent prophétiser dans l'assemblée devraient être poussés par le Saint Esprit." Se pourrait-il qu'il y ait prophétie sans le Saint-Esprit ? Neander, Korinther, 1859, (p 175).

parler de prophétie "que s'il y a le don de prophétie", puisqu'en fait il n'y a pas d'autre prophétie ?

3. Si une femme n'avait pas le droit de prophétiser lorsqu'elle n'en avait pas reçu le don, pourquoi cela n'était-il pas aussi interdit à l'homme ?
4. Comment allait-on procéder pratiquement lors des réunions pour établir si la prophétie d'une femme (ou même d'un homme) provenait ou ne provenait pas du don de prophétie ? Comment juger, puisque la femme qui voulait prophétiser devait se taire tant qu'il n'était pas établi que la règle de l'exception pouvait s'appliquer à son cas ? Comment juger, car pour la femme il s'agissait bien d'un don occasionnel et exceptionnel de prophétie, puisqu'en général une femme devait se taire ?
5. Nous rappelons une phrase de Godet que nous avons citée plus haut: "Je pense donc plutôt que, tout en rejetant dans la règle le parler des femmes dans les assemblées, Paul a voulu cependant leur laisser une certaine liberté pour le cas exceptionnel où, à la suite d'une révélation subite ... ou sous l'empire d'un souffle puissant ... la femme se sentirait pressée de donner essor à cet élan extraordinaire de l'Esprit." Nous ne comprenons pas pourquoi les prophétesses avec un don de prophétie permanent devaient toujours se taire lors des réunions d'église, tandis que les femmes qui ne recevaient qu'occasionnellement le don de prophétie étaient autorisées à l'exercer dans ces mêmes réunions.

J. Huby introduit un argument que P. de Labriolle avait déjà présenté avant lui. Il serait ainsi permis à la femme de parler exceptionnellement si celle-ci "par une grâce spéciale ... recevait le charisme de prophétie ou du 'parler en langues'; et ne se reconnaissant pas le droit 'd'éteindre l'Esprit'...", Paul lui permet de parler. Huby ajoute à la position de Labriolle qu'ici Paul "se contente de déterminer l'attitude extérieure qu'elle devra prendre au moment où elle obéira à cette impulsion extraor-

dinaire".⁹³ Nous avons déjà examiné l'argument qui plaide en faveur d'un discours réservé au cas où il y a don de prophétie ou inspiration. Le souci de Paul de ne pas éteindre l'Esprit est un argument nouveau et intéressant.

Pour Huby l'exception à la règle du silence s'explique donc en deuxième lieu par le souhait de Paul de ne rien faire pour "éteindre l'Esprit". L'auteur fait allusion à 1 Thessaloniens 5.20. Paul y exhorte les frères de Thessalonique à ne pas mépriser ni à rejeter la prophétie au risque d'éteindre l'Esprit. Ce souhait de Paul de ne pas agir contre l'Esprit est certainement sous-jacent à ses exhortations de 1 Corinthiens 11 et 14. Car bien que Paul ne voie qu'une utilité restreinte dans le parler en langues, et qu'il y ait eu bien des abus à ce sujet dans cette église, il n'interdit pas cette pratique. Paul donne des règles pour baliser la route de ceux qui parlaient en langues et pour ceux qui prophétisaient. Et même si le parler en langues a pour Paul une importance très réduite par rapport à la prophétie, il termine le chapitre 14 par la recommandation de ne pas empêcher l'exercice de ce don.

Paul fait ces recommandations certainement aussi parce qu'il ne voulait pas qu'une oeuvre authentique de l'Esprit soit rendue impossible. Mais si Paul permet le parler en langues et la prophétie, il ne permet justement pas à la femme de parler. Pour ne pas attrister l'Esprit, Paul dit qu'il ne faut pas mépriser la prophétie, mais que toute parole prophétique doit être examinée, évaluée. Par contre, en ce qui concerne le parler de la femme, aucune recommandation de ce genre n'est donnée. D'autres questions se posent. Pourquoi Paul n'a-t-il pas parlé du contenu du discours féminin comme il en a parlé pour d'autres discours ? Voyez comment le contenu des discours est évalué et orienté: 14.26 "pour l'édification"; 14.31, pour l'instruction et l'exhortation; 14.29, que l'on juge ce qui est dit afin de ne retenir que ce qui est bon. Pourquoi n'a-t-il pas limité le nombre des intervenantes (comme dans 14.27), ou n'a-t-il pas parlé d'un ordre à observer (comme en 14.30s, que le premier se taise, parlez successivement) ?

⁹³ Huby, 1 Corinthiens, 1946, (p 345 note 2), se réfère à De Labriolle "Mulieres in Ecclesia taceant".

Les versets 33s ne contiennent pas le moindre indice quant à des exceptions possibles à la règle du silence. Paul est très nuancé en ce qui concerne le parler en langues et la prophétie. Il n'interdit ni l'un ni l'autre dans ce désir de ne pas éteindre l'Esprit, de ne pas s'opposer à l'oeuvre directe de l'Esprit divin. Par contre, Paul ne dit nulle part quand et comment donner la parole à la femme afin de ne pas éteindre l'Esprit. Aucune modalité n'est indiquée à ce sujet.⁹⁴

Nous concluons sur cette interprétation de Huby qui dit que l'exception à la règle du silence est possible à cause du souhait de Paul de ne rien faire pour "éteindre l'Esprit". Cette interprétation est intéressante, mais elle ne convainc pas, car elle n'est basée que sur des suppositions, et non sur des indications fournies par le texte lui-même. Elle ne peut pas être qualifiée de fausse, mais elle manque de preuves et ne peut donc pas être retenue. Voyons un autre essai d'harmonisation.

2.2.7. L'Eglise primitive avait l'habitude de se rassembler pour deux réunions différentes. Dans 1 Corinthiens 14, nous avons une réunion d'église avec la présence d'un public non croyant. Au chapitre 11 ne sont présents que des croyants.

D.R. Kuhns donne deux explications.⁹⁵ La première est que la réunion du chapitre 11 était peut-être "une réunion fermée, par exemple une rencontre eucharistique, à laquelle ne participaient que des croyants". Les incroyants présents lors d'une réunion publique auraient pu mal comprendre cette liberté des femmes. La deuxième explication possible est que si les chrétiens de Corinthe se réunissaient à la synagogue, les Juifs auraient alors fait des réclamations au sujet du non respect accordé aux règles de la synagogue.

Sigountos et Shank rappellent qu'une des raisons pour laquelle la prophé-

⁹⁴ Même remarque pour W.G. Kümmel qui dit dans le commentaire de Lietzmann que "Paul ne veut pas restreindre l'activité publique de la femme, car autant que possible il ne voudrait pas toucher à la liberté de l'Esprit. Lietzmann et Kümmel, Korinther, 1969, (p 190).

⁹⁵ Frauen in der Gemeinde, 1978, (p 51).

tie se pratiquait était afin que les non croyants soient repris (1 Corinthiens 14.24) et qu'ils se convertissent.⁹⁶ La prophétie n'était donc pas réservée aux croyants. Bien sûr il pourrait être affirmé que la prophétie des femmes était réservée aux seuls croyants, et que seuls les hommes avaient toute liberté de parler lorsque des incroyants étaient présents. Mais encore faudrait-il démontrer que l'église de Corinthe organisait des réunions ouvertes et fermées, et que cette règle sur le silence des femmes était appliquée de cette manière.

G.L. Almlie essaye d'apporter cette preuve de deux réunions différentes. Son argumentation est très intéressante. Il parle d'une rencontre où les personnes présentes prenaient un repas, puis célébraient le repas du Seigneur. Pendant le repas la famille était réunie, hommes et femmes mangeaient ensemble. Il est probable que les convives étaient allongés autour d'une table, à la manière antique.⁹⁷ Une fois le repas terminé, le mobilier pouvait être arrangé autrement pour les autres activités, en particulier pour l'enseignement. Là les hommes et les femmes étaient séparés, comme le laisse sous-entendre 1 Corinthiens 14.34s. Ainsi on peut parler de deux réunions différentes, c'est-à-dire de réunions ayant chacune un but particulier.⁹⁸

Nous ne pouvons pas reproduire ici tous les arguments de Almlie. Mais nous voulons faire quelques remarques. Nous nous demandons si les chrétiens avaient toujours des repas eucharistiques en famille, repas suivis d'un réarrangement de meubles permettant alors un enseignement. Dans la lettre aux Corinthiens il apparaît que tous les chrétiens ne participaient pas au repas, mais que certains venaient après que quelques-uns des premiers s'étaient déjà enivrés (11.21). Ce que Paul veut, c'est que les chrétiens mangent chez eux, et qu'ils ne se réunissent que pour le repas eucharistique. Ce repas eucharistique n'était plus un repas complet, mais était le partage symbolique de pain et de vin, éléments qui ne permettaient pas d'assouvir sa faim. Selon les instructions de Paul en 1 Corinthiens 11, il n'est plus question pour les Corinthiens de faire un repas complet avant la réunion de l'église. Et ce repas eucharistique,

⁹⁶ "Public Roles", JETS, 1983, (p 284).

⁹⁷ Cf. la note b de la TOB sur Jean 13.23.

⁹⁸ Almlie, "Women's Church", CBR, 1982, (p 48s).

tel que Paul le met en place, ne nécessitait plus la présence de couches ou de divans comme cela devait se faire pour un repas normal.

Une autre remarque au sujet de la position d'Almlie est qu'elle n'explique pas pourquoi Paul emploie des termes si forts pour interdire la parole à la femme dans une réunion qui n'aurait que changé d'accent. Almlie reconnaît que, lors du repas eucharistique, la femme pouvait prier et prophétiser. Nous avons du mal à comprendre pourquoi un réarrangement de meubles et un glissement d'accent nécessitait de la part de la femme un silence complet, exigeait qu'elle garde ses questions pour la maison, permettait un appel à la honte et à la loi, conduisait à l'exhortation à la soumission ainsi qu'aux questions assez violentes du verset 36. Bien qu'Almlie présente une étude intéressante et fournie, nous avons du mal à retenir ses conclusions. Une autre explication veut que ...

2.2.8. Puisque voilée, la femme se devait d'être entièrement cachée au regard des hommes. Elle ne pouvait donc pas parler en public.

C'est là la position de B. Weiss.⁹⁹ Il dit encore qu'il est interdit à la femme de parler en public "puisque l'orateur domine (*beherrscht*) l'assemblée" (p 219).

Cette interprétation suppose que le voile servait à cacher la femme du regard des hommes. Mais rien dans le Nouveau Testament ne permet de voir là une raison en faveur du port du voile. Il n'est jamais parlé de la femme qu'il faudrait cacher, soit parce qu'elle serait une "possession" que le mari ou le père se devait de garder jalousement, soit parce qu'elle serait un "objet" qu'il fallait tenir caché afin qu'il ne provoque pas de tentations sexuelles.

⁹⁹ Die paulinischen Briefe, 1902, (p 195).

2.2.9. Le chapitre 11 reflète la nouvelle alliance, tandis qu'au chapitre 14 réapparaissent les attaches juives de Paul.

C'est la position de Jewett.¹⁰⁰ M.J. Evans critique Jewett en disant qu'il "est très difficile d'accepter qu'un homme de la stature de Paul n'aurait pas reconnu une telle contradiction dans son écrit sans faire au moins un essai afin de montrer aux Corinthiens comment ces vues contraires devraient être articulées".

2.3. Différentes interprétations sont attribuées à "prophétiser" ou à "prier" du chapitre 11.

2.3.1. La prophétie n'existait que pour un temps, c'est-à-dire jusqu'à ce que le canon des Ecritures soit complet.

J. Zens trouve cette interprétation chez W. Mack.¹⁰¹ Nous objectons que même s'il pouvait être prouvé que toute prophétie a cessé dès l'établissement du canon des Ecritures, cela ne résout pas le problème de la contradiction entre les chapitres 11 et 14. Car si de nos jours la femme ne prophétise plus, du temps de Paul elle pouvait le faire (11.5) tout en devant rester silencieuse. Cette interprétation ne résout pas non plus le problème de la participation orale lors de la prière, acte religieux qui se pratique encore aujourd'hui.

¹⁰⁰ P.K. Jewett, Man as Male and Female, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, cité par Evans dans Women in the Bible, 1983, (p 96).

¹⁰¹ Mack, The Role of Women in the Church, (p 7s). Dans Zens, "Female Priesthood", BRR, 1981, (p 12).

2.3.2. La prière et la prophétie représentent en résumé l'acte complet du culte. Les femmes prient et prophétisent avec le pasteur.

J. Zens note cette interprétation.¹⁰² Il la rejette en relevant que selon elle la femme est passive, tandis que 1 Corinthiens 11.5, 13 présente la femme dans un rôle actif. W. Mack rend les femmes totalement passives quand il dit d'elles: "Lorsqu'elles se rassemblent pour adorer avec les saints, elles se joignent au pasteur lorsqu'il prie; elles se joignent au pasteur lorsqu'il prêche. Lorsqu'il prophétise, elles prophétisent aussi".

2.3.3. Dans le Nouveau Testament ne se trouve aucun exemple de femmes qui priaient et qui prophétisaient lors des assemblées.

J. Zens a trouvé cette interprétation chez McLeod.¹⁰³ Zens critique cette position en disant avec raison qu'elle suppose que 11.5 et 11.13 ne peuvent être utilisés comme évidence pour une activité dans l'église.

2.3.4. S'il est dit dans 1 Timothée 2.8 "que les hommes prient", cela veut dire que les femmes n'ont pas le droit de prier.

Avant de citer cette interprétation de J. DeMoos, J. Zens l'aura déjà réfutée.¹⁰⁴ Notons simplement une des raisons qui veut que ce qui est demandé des uns n'est pas implicitement interdit aux autres. Si, par exemple, il est dit dans le même passage que les femmes doivent avoir une tenue décente, cela ne veut pas dire qu'il est interdit aux hommes d'avoir eux aussi une tenue décente.

¹⁰² Zens (p 13), l'a trouvée dans Mack, The Role of Women in the Church, (p 62), et D. McLeod, "The Place of Women in the Church", Banner of Truth, (p 38s), 1970.

¹⁰³ Zens (p 13) et D. McLeod, "The Place of Women in the Church", Banner of Truth, (p 38), 1970.

¹⁰⁴ Zens (p 10s) et J. DeMoos "The Christian Woman's Ministry: Obligations and Prohibitions" (p 6), sans indication du nom de la revue ni de l'année de parution.

2.3.5. Lorsque des femmes prient et prophétisent, elles exercent une autorité sur les hommes. Mais les femmes de Corinthe n'ont pas usurpé l'autorité. Il est donc impossible qu'elles aient prié et prophétisé.

N. Weeks présente cette interprétation. Il n'y a ainsi plus de conflit dans l'épître aux Corinthiens, puisque la femme ne parle pas non plus en 11.5. Weeks dit que le problème que Paul cherche à régler n'est pas le port du voile. "L'homme ne peut pas couvrir sa tête s'il s'engage dans une fonction d'autorité. Si une femme priait ou prophétisait, cela la placerait dans la même position que l'homme. C'est-à-dire qu'elle serait obligée d'être cheftaine et ainsi de découvrir sa tête. ... Comment une femme découvre-t-elle sa tête ? L'équivalent logique de se découvrir serait pour une femme de se raser la tête. C'est là l'argument de Paul. Si la femme cherche à prendre la place de l'homme, alors elle doit se découvrir la tête et ainsi elle occupera la position d'une femme rasée."¹⁰⁵

C'est aussi une interprétation mentionnée par J. Zens.¹⁰⁶ Comme Zens l'indique, elle suppose que la prière comportait un exercice d'autorité, ce qui est impossible à prouver.

2.4. Au chapitre 14, les chrétiens se retrouvent pour une réunion qui ressemble à une assemblée générale¹⁰⁷ d'une association du 20^e siècle.

Terry connaissait cette interprétation et il s'y est opposé.¹⁰⁸ Il ne mentionne pas le nom de celui qui présente cette position. Comme Terry, nous disons que tout le chapitre 14 parle d'activités typiques d'une réunion semblable à un culte.

¹⁰⁵ Weeks, "On Silence", *WTJ*, 1972, (p 26).

¹⁰⁶ J. Hicks et B. Morgan, *Woman's Role in the Church*", (p 65) sans indication de lieu d'édition ni de l'année de parution, chez Zens (p 15s).

¹⁰⁷ "Business meeting".

¹⁰⁸ *Biblical Hermeneutics*, 1974, (p 187).

2.5. Il n'est question que de la femme mariée et de sa relation envers son propre mari. Paul voulait préserver l'ordre familial ou domestique, et non pas l'ordre des sexes.

Ce serait la position de R.C. Prohl qui est examinée par A. Dumas. Nous n'avons pas pu lire Prohl. Dumas dit qu'il regroupe tous les passages qui parlent de la femme. Et c'est alors (et non seulement dans l'examen de 1 Corinthiens 11.3) qu'il arrive à la conclusion résumée plus haut. A. Dumas dit de la présentation de Prohl qu'elle lui "paraît convaincante, car elle tient compte scrupuleusement du contexte".¹⁰⁹

Puisque nous n'avons pas pu lire Prohl, nous ne pouvons pas examiner ce point et ne ferons qu'une remarque. Pour que cette interprétation puisse être valable, il faudrait que Prohl montre comment résoudre le conflit entre 11.5, qui permet à la femme (mariée) de parler, et 14.34s qui le lui interdit. Il nous semble que le fait de dire que Paul ne parle que de la femme mariée ne résout pas cette contradiction.

2.6. Les femmes n'ont le droit de parler que lorsqu'il n'y a pas d'hommes qualifiés présents.

C'est la position de Ryrie.¹¹⁰ Pour Ryrie, il s'agit ici de la seule exception possible au silence de la femme. Ne vaut-il pas mieux faire quelque chose de façon non légitime que de ne rien faire du tout ? C'est-à-dire qu'il vaut mieux qu'un missionnaire soit une femme et que la mission se fasse, que de ne pas faire de mission en attendant qu'un homme se lève pour accomplir cette vocation.

Nous répondrons que cette position ne manque pas de bon sens. Mais elle est contraire à ce que Ryrie dit que la Bible enseigne, puisque pour lui la Bible dit que la femme doit rester silencieuse. En se contredisant,

¹⁰⁹ R.C. Prohl, Women in the Church, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, dans A. Dumas, "L'Anthropologie", De l'Ordination, 1964, (p 31s).

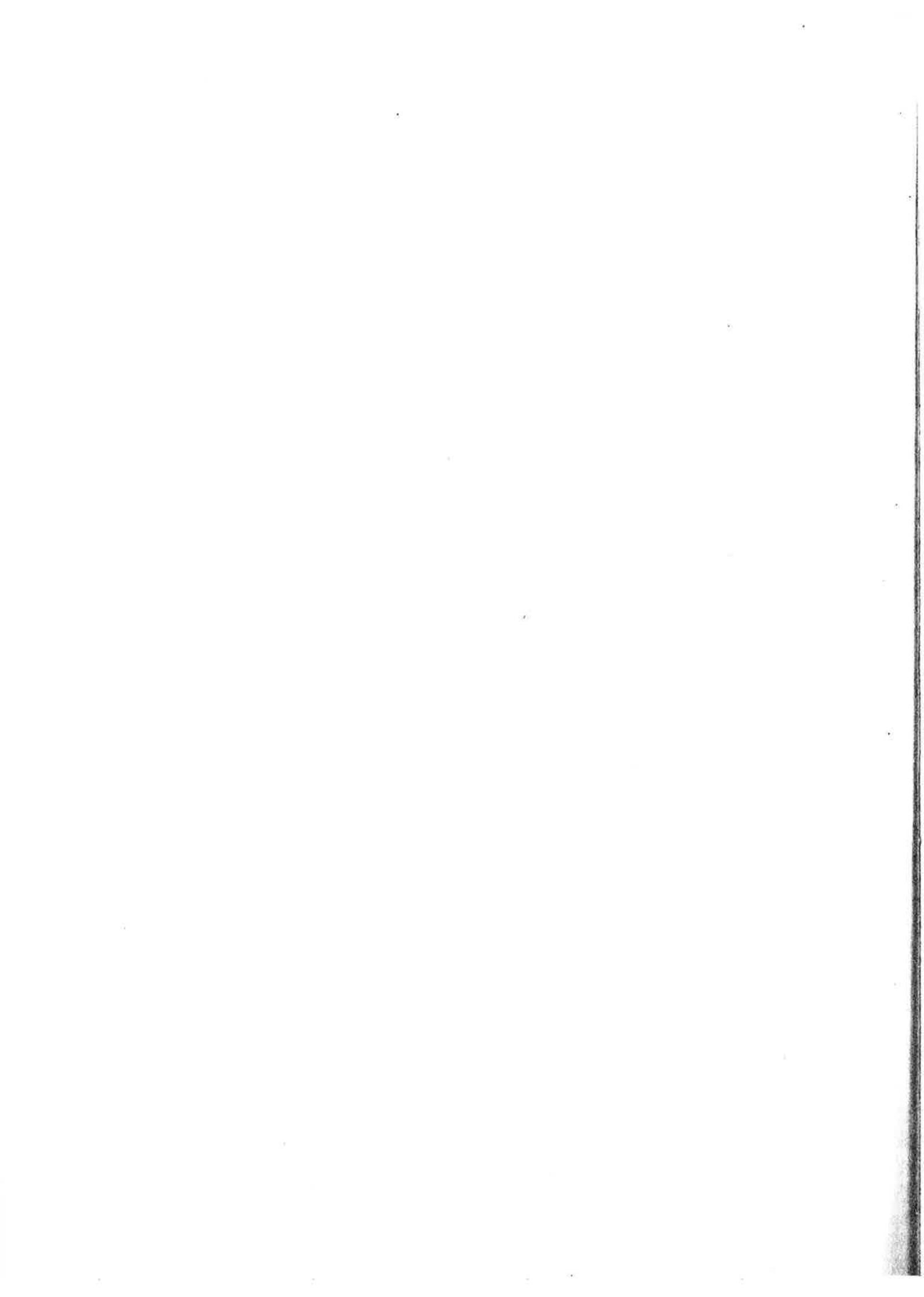
¹¹⁰ The Place of Women, 1958, (p 80). Nous avons déjà parlé plus longuement de Ryrie sous 2.2.2..

Ryrie établit une règle dangereuse lorsqu'il approuve que quelque chose (ici l'évangélisation) soit fait de façon illégitime, lorsque cette même chose ne peut être faite de manière légitime. Par cette pirouette, la femme qui désobéit à un enseignement clair lui demandant le silence devient une servante de Dieu obéissante malgré tout. Pour Ryrie, mieux vaut désobéir au commandement du silence et aller en mission, que de lui obéir et ne pas aller en mission.

Un problème d'ordre pratique se pose aussi lorsqu'il faut déterminer si oui ou non un homme qualifié doit remplacer une femme qualifiée. Car pour Ryrie la femme doit se retirer de ses fonctions dès qu'un homme qualifié est présent. Un homme serait-il qualifié du fait qu'il est homme ? Ryrie ne semble pas le penser. Faut-il alors comparer les diplômes, ou l'expérience professionnelle ? Cela ne semble pas non plus être une manière satisfaisante de procéder.

Par cette règle, Ryrie ne facilite pas la mise en pratique de ce qu'il dit être le modèle biblique. A notre avis, il ne fait que donner son approbation à un état de fait: dans son expérience les femmes se taisent. Et de celles qui parlent, il dit qu'elles devraient se taire. Et personne, même pas Ryrie, n'oserait affirmer que les femmes qui sont en mission et qui ne sont pas silencieuses devraient se taire et arrêter leur travail. La position de Ryrie n'est que pseudo-biblique. Nous ne pouvons pas la retenir. Nous avons déjà vu certains aspects de son argumentation sous 2.2.2..

Ainsi nous arrivons à la fin de la liste des interprétations disant que la femme doit généralement se taire. Dans les rubriques suivantes, il est dit qu'en général la femme peut parler, et cela à quelques exceptions près. Nous allons voir maintenant quelles sont ces exceptions.



Chapitre 10

Paul n'exige pas le silence absolu de la part des femmes.

En début de ce chapitre nous voulons faire quelques critiques d'ordre général. Nous déplorons le fait que les interprétations que nous allons présenter sont toutes incapables de répondre de façon satisfaisante à trois questions ou problèmes soulevés par le verset 34s. (1.) Elles n'expliquent pas à quelle loi il est fait allusion. (2.) Elles n'expliquent pas pourquoi il est seulement question des femmes mariées dont le conjoint est chrétien. (3.) Et elles n'expliquent pas pourquoi tout discours, même la question, est lié à la soumission.

3. Paul n'exige pas des femmes le silence absolu. En principe la femme peut parler lors de réunions. Selon les différentes interprétations, Paul indique quel discours il permet (3.1.) ou lequel il ne permet pas (3.2./ 3.3./ 3.4./ 3.5.). Une autre interprétation veut que les différentes instructions de Paul ne concernent que son époque (3.6.).

3.1. A Corinthe il y avait deux groupes de femmes. Celles qui avaient une vocation de participer activement au culte, et celles qui ne venaient que pour écouter, recevoir. Au chapitre 14, Paul donne des instructions aux femmes qui habituellement étaient passives lors du culte, c'est-à-dire qui ne prophétisaient pas, mais qui désiraient le faire parfois. Au chapitre 11, par contre, Paul donne des règles de conduite au groupe de femmes qui participaient activement au culte.

Ainsi J. Héring dit que l'une est "la femme prédicatrice ... qui a le droit d'apporter un message", et l'autre "la femme qui ne fait qu'assister au culte comme simple membre de l'assemblée".¹ Schlier dit "Ici (au chapitre 11), en opposition à 14.33ss, il est question de femmes qui ont un don charismatique."² Et Kümmel écrit dans le commentaire de Lietzmann au sujet du chapitre 14: "Il est tout à fait possible que Paul ne pense pas ici au discours inspiré qu'il adresse au chapitre 11."³

Selon ce point de vue, le chapitre 11 parle de la femme qui prophétise, qui prie (et qui participe peut-être aussi à l'enseignement) parce qu'elle fait partie d'un groupe officiellement reconnu comme ayant le droit d'intervenir oralement lors d'une réunion de l'assemblée.⁴ Cette position présente des faiblesses manifestes. Pour F. Heiler, cette interprétation paraît assez artificielle.⁵

Rien n'indique dans le Nouveau Testament qu'il y avait un groupe de personnes qui, à l'exclusivité d'autres personnes, avait le droit de

¹ 1 Corinthiens, 1949, (p 130). Kähler dit que 1 Corinthiens 11 s'adresse aux femmes qui prophétisent, et 1 Corinthiens 14 aux femmes qui parlent, c'est-à-dire qui dérangent, Die Frau, 1960, (p 76).

² "Kephale", TWNT, 1938, (p 679).

³ Korinther, 1969, (p 190).

⁴ A. Isaksson, semble partager la même interprétation. Il dit que Paul s'adresse en 11.3ss aux prophètes masculins et féminins de cette église. Marriage and Ministry, 1965, (p 165ss).

⁵ "Diese Deutung erscheint recht gekünstelt", Die Frau, 1977, (p 116).

prier, de prophétiser ou de parler en langues. Il est vrai qu'en 12.29s Paul dit qu'à Corinthe, ou dans l'Eglise universelle⁶, tous ne sont pas prophètes et que tous ne parlent pas en langues. En ce qui concerne les prophètes, cela permet de supposer qu'ils formaient un groupe bien défini tout comme les apôtres et les didascales.⁷ Néanmoins il est vrai que la première épître aux Corinthiens accorde non seulement à certains fidèles, mais à tous, une grande liberté de parole (qu'ils fassent partie d'un de ces groupes mentionnés ou non), une liberté déconcertante pour la plupart des églises dites chrétiennes du 20^e siècle.

La faiblesse de l'interprétation 3.1. nous semble considérable. Elle suppose une structure de l'église de Corinthe sans pouvoir démontrer que cette structure existait. Et elle suppose en particulier des droits précis accordés à certaines personnes, ou un ministère de la parole réservé et exclusif, que le Nouveau Testament ne mentionne nulle part ailleurs. Notre argument tiré du silence n'est pas un argument de poids, nous en convenons. Remarquons donc, comme nous l'avons déjà fait, que l'interprétation en faveur d'un groupe de personnes ayant un droit exclusif à la parole va surtout à l'encontre de ce que nous savons et de la participation des Corinthiens à la vie d'église et des exhortations de Paul à ce sujet.⁸

J. Héring ne parle pas d'un groupe précis de femmes, d'un groupe officiellement reconnu. Mais il semble l'impliquer lorsqu'il dit (p 130): "Il y a donc à faire une discrimination nette entre la femme prédicatrice (ce terme pris dans le sens le plus large), qui a le droit d'apporter un message - et la femme qui ne fait qu'assister au culte comme simple membre de l'assemblée. Celle-ci doit se taire." L'explication de Héring nous semble contenir une difficulté majeure. S'il est relativement facile pour l'exégète de "faire une discrimination nette...", cela n'est pas possible

⁶ Paul a peut-être pensé à l'Eglise de tous les chrétiens de l'époque (c'est ce que nous appelons ici "Eglise universelle") puisqu'il dit que Dieu a établi en premier lieu des apôtres dans l'Eglise, et que nous n'entendons pas dire qu'il y avait même un seul apôtre au sein de l'église de Corinthe.

⁷ Les didascales sont des "docteurs" ou des enseignants.

⁸ Cf. 1 Corinthiens 14 versets 5, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 39.

pour le praticien en théologie pastorale. Car comment faire pour réaliser pratiquement cette discrimination dans une assemblée et de déterminer (une fois pour toutes ou pour un temps) quelles sont les femmes prédicatrices, et quelles sont les autres ? Comment faire pour juger qui est en "état d'inspiration" ? En cherchant à faire le tri parmi les femmes, il se pourrait bien que l'on interdise à des femmes de parler qui pourtant sont en "état d'inspiration". Et pour Héring il ne saurait être question de leur imposer le silence (p 130).

Ces difficultés nous conduisent à ne pas retenir cette solution. Le point suivant n'est qu'une variante de ce que nous venons d'examiner, et ne répond en aucune manière aux objections soulevées.

3.1.1. Au chapitre 14, Paul ne s'adresse pas aux femmes qui exerçaient habituellement le don de la prophétie, mais à celles qui prophétisaient de temps en temps.

Cette interprétation fait la différence entre une personne qui a reçu le don de prophétie de manière permanente et qui l'exerce régulièrement, et celle qui ne le reçoit qu'occasionnellement. Ainsi la prophétesse qui possède le don de prophétie a, d'après le chapitre 11, le droit de parler. Mais la femme qui ne reçoit qu'occasionnellement ce don doit toujours se taire en réunion d'église comme cela est indiqué au chapitre 14.

H. Greeven présenterait ce point de vue. Il est cité par C. Wolff.⁹ C. Wolff fait une objection simple, mais incisive, en disant que rien n'indique que Paul s'adressait au chapitre 11 et au verset 5 exclusivement aux femmes qui prophétisaient régulièrement.

⁹ 1 Korinther, 1982, (p 142). Le titre de l'ouvrage de Greeven ne figure pas dans la bibliographie de Wolff.

3.1.2. Les femmes qui, au chapitre 14, n'ont pas le droit de parler sont les épouses. Celles qui prient et prophétisent au chapitre 11 sont les femmes non mariées et vierges.

M. Bührig n'adhère qu'à la première phrase de cette définition. Elle dit qu'il faudrait traduire non pas par "que la femme se taise", mais par "faites taire vos femmes (= vos épouses) dans les assemblées".¹⁰ Bührig suppose ensuite que ces épouses "parlaient sans mesure et troublaient ainsi l'équilibre du culte. ... Les femmes qui n'avaient pas compris les explications se rapportant aux prophéties interrompaient par des questions et des cris désordonnés".

Cette explication repose sur beaucoup de suppositions. S'il est possible de traduire *gunè* par "femme" ou par "épouse", rien dans le texte ne laisse entendre que ces épouses, et elles seules, causaient tant de désordre. Il ne leur est pas interdit de faire du désordre, mais de parler. Il n'est pas dit qu'elles doivent parler moins fort, mais pas du tout. Selon cette explication Paul n'interdit pas la parole aux vierges et aux veuves. Apparemment elles savaient comment se comporter. Elles auraient donc pu servir de modèle à toutes ces épouses. Que Paul interdise à tout un groupe de personnes de faire du désordre se comprend. Mais qu'il lui interdise la parole est une mesure bien trop répressive pour un aussi petit délit. Après tout, il accorde même aux glossolales le droit de parler bien qu'ils n'aient pas été édifiants. L'interprétation de Bührig qui dit que les femmes mariées devaient se taire parce qu'elles causaient du désordre ne nous convient pas.

Pour Schuessler-Fiorenza le chapitre 14 parle d'épouses, et le chapitre 11 de femmes non mariées et de vierges.¹¹ Nous résumerons ses arguments ainsi: des femmes vierges, Paul dit en 7.34 qu'elles "ont souci des

¹⁰ "Réflexions", De l'Ordination, 1964, (p 52).

¹¹ En mémoire d'elle, 1986, (p 328-333) et "Women", USQR, 1978, (p 160). En se basant sur cette interprétation et en supposant que 1 Timothée 2.8-15 ne parle que de la femme mariée, E. Scholz dit que rien dans la Bible ne défend à la femme non mariée le service de la prédication dans l'église, Die Frau, 1979, (p 32).

affaires du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit". L'auteur dit de la formule "être sainte de corps et d'esprit" que "Paul attribue ici une sainteté particulière à la femme non mariée et vierge, apparemment parce qu'elle n'est pas touchée par un homme" (cf 7.1). Puis en 14.34s Paul s'adresse à des épouses. La tradition judéo-hellénistique "avait adopté les exhortations gréco-romaines en faveur de la subordination des épouses comme faisant partie intégrante de la "loi"¹². Tite-Live reprend un discours de Caton (234-149 avant J.-C.) dans lequel ce dernier s'insurge contre une manifestation publique des femmes romaines. Nous lisons: "Comment qualifier un tel comportement ? Défiler en public, bloquer les rues et parler aux maris d'autres femmes ! N'auriez-vous pas pu poser les mêmes questions à vos maris à la maison ?"¹³

Schuessler-Fiorenza voit elle-même une faiblesse de son affirmation que ce sont les femmes mariées qui ne devaient pas parler, mais que la participation publique était réservée aux femmes vierges. "... nous constatons que des missionnaires chrétiennes aussi éminentes que Prisca, Junias¹⁴ et peut-être Apphia, étaient mariées et qu'en général les autres femmes responsables, mentionnées dans les lettres pauliniennes, ne sont pas présentées comme des vierges, des veuves ou des célibataires...."¹⁵

Nous ajouterons à cette autocritique qu'il est impossible de démontrer que dans le Nouveau Testament la femme non mariée et vierge possédait une sainteté particulière, ou qu'elle exerçait un ministère particulier et qui était interdit aux femmes non vierges. Que les versets de 14.34s s'adressent aux femmes mariées est évident. Mais rien n'indique qu'ils

¹² Ici l'auteur renvoie à S. Aalen, "A Rabbinic Formula in 1 Cor 14.34", *Studia Evangelica*, 87, 1964, p 513-525, spécialement p 517ss et tout particulièrement à Crouch, *Colossian Haustafeln*, p 138ss.

¹³ "Quelle mouche vous pique de courir les rues, de parler à des hommes que vous ne connaissez pas ? Ne pouviez-vous adresser vos réclamations à vos maris, chez vous ?" C'est ainsi que P. Guiraud rend ce texte, *Lectures historiques*, 1911, (p 78).

¹⁴ Schuessler-Fiorenza suppose, avec raison pensons-nous, que Junias était une femme. Cf. "Women Apostles", *Women and Catholic Priesthood*, 1976 (p 96), et "Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches", *USQR*, 1978, (p 156).

¹⁵ *En mémoire d'elle*, 1986, (p 332).

s'adressent exclusivement à elles.

Murphy-O'Connor oppose à l'interprétation de Schüssler-Fiorenza que dans un système patriarcal, les filles célibataires et vierges ne pouvaient pas avoir plus de liberté que leurs mères. "Ainsi, s'il était permis aux femmes célibataires d'exercer de l'autorité dans la communauté chrétienne, il en était de même des femmes mariées".¹⁶

Revenons à la citation que Schüssler-Fiorenza fait de Caton et qui nous surprend par ses paroles qui ressemblent étrangement à une phrase de Paul. Il est probable que Tite-Live n'ait pas rendu fidèlement le discours de Caton.¹⁷ Mais même si ce discours ne révèle pas la pensée de Caton, mais celle de Tite-Live, il faut encore déterminer dans quelle mesure il reflète le sentiment général de la société. Que bien des femmes ne pensaient pas comme le consul Caton ressort du fait que cette manifestation féminine ait pu avoir lieu.¹⁸ Nous dirons donc que Tite-Live a utilisé Caton pour faire connaître la position réactionnaire sur le rôle de la femme.

R.W. Allison critique Schuessler-Fiorenza qui écrit que "Paul attribue ici une sainteté particulière à la femme non mariée et vierge, apparemment parce qu'elle n'est pas touchée par un homme". Cette théorie est "artificielle et forcée". Car la sainteté ne vient pas du fait de ne pas toucher un homme, mais de ce que la femme non mariée peut se consacrer davantage aux affaires de Dieu que ne le peut la femme mariée. C'est seulement en ayant souci des affaires du Seigneur que la femme peut être sainte de corps et d'esprit, comme l'indique la particule *ina* (afin). Allison ajoute que nulle part il n'est indiqué que les personnes mariées sont moins dévouées à la sainteté, même à la sainteté de corps, et que

¹⁶ Murphy-O'Connor, "Interpolations", CBO, 1986, (p 91).

¹⁷ Schuessler-Fiorenza parle de "la tendance androcentrique de l'historiographie de Tite-Live", En mémoire d'elle, 1986, (p 333, note 88). Pomeroy dit que le discours a été inventé par Tite-Live, Frauenleben, 1985, (p 276). Thraede suppose qu'il est fictif, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 82).

¹⁸ Si certains doutent de l'historicité de ce discours, nous n'avons pas lu que cette manifestation féminine ait été mise en cause.

cette façon de faire une différence entre des personnes "saintes" et "particulièrement saintes" ne correspond ni à la pensée égalitaire de Paul, ni au fait que pour lui tous les chrétiens sont saints.¹⁹

3.1.3. 1 Corinthiens 11.5 indique que Paul permet toujours (même en 14.34s) à la femme de parler lorsqu'il s'agit de la prière, de la prophétie et du parler en langues, et ceci à cause de la nature particulière de ces activités.²⁰

M.J. Evans mentionne F. Fischer et J. Héring comme partageant cette position. J. Kürzinger présente aussi cette interprétation.²¹ Pour Kürzinger, la soumission de la femme ne semble viser que la discussion et le débat non charismatique de la femme dans le cadre du rassemblement du culte. J. Héring, déjà mentionné plus haut (3.1.), dit: "Il ne saurait donc être question d'un silence imposé aux femmes qui parlaient en état d'inspiration pour délivrer un message. Ce cas est expressément prévu et considéré comme licite 11.5, ...".²² Nous avons déjà vu que cette explication est facile pour l'exégète, mais qu'elle suppose une pratique qui n'est pas très facile à mettre en oeuvre dans la réalité de la vie d'église. Car comment faire pratiquement pour déterminer avec exactitude qui est en "état d'inspiration", et qui ne l'est pas ?

Sigountos et Shank permettent à la femme de prier et de prophétiser parce que, dans la société de l'époque, ces activités étaient considérées comme

¹⁹ Allison fait encore une analyse du texte grec de 1 Corinthiens 7.32b-34 et montre que la phrase "afin qu'elle soit sainte de corps et d'esprit" s'adresse à la femme non mariée et forme le pendant symétrique de "il cherche à plaire au Seigneur" (v32), parole traitant des hommes non mariés. Allison, "Let Women Be Silent", *JSNT*, 1988, (p 40s).

²⁰ Ce point est très proche de 2.2.6.. La différence est dans l'attitude fondamentale vis-à-vis de la femme. En 2.2.6. elle n'avait le droit de parler que très exceptionnellement, tandis qu'ici les interprètes disent qu'elle a toujours (sauf quelques exceptions) le droit de prier, de prophétiser et de parler en langues.

²¹ Evans, *Women in the Bible*, 1983, (p 97). F. Fisher, *1 & 2 Corinthians*, Word Books, Waco Tx., 1975. Héring, *1 Corinthiens*, 1949. Kürzinger, *Korinther*, 1959, (p 35).

²² *1 Corinthiens*, 1949, (p 130).

directement inspirées.²³ Cela n'était pas le cas pour l'enseignement et les questions. Nous reparlerons de cette position de Sigountos et Shank sous 3.6.. Cette interprétation suppose que l'auditoire était en mesure de faire une différence nette entre une parole prophétique dite sous inspiration, et une parole d'enseignement. Nous doutons des capacités discriminatoires d'un auditoire, même de celui d'une église primitive. Car si la parole prophétique était donnée sous une certaine forme, ne pouvait-on pas copier cette forme et ainsi donner un enseignement sous l'apparence d'une prophétie ? Bien que la femme n'ait pas eu le droit de poser de questions, ne pourrait-il pas exister de questions sous forme de prophétie ? Comment différencier entre une question dans une prophétie, donc légitime, et une question habillée des formes et formules du discours prophétique, donc illégitime ? Si l'explication de Sigountos et Shank est claire au niveau de l'explication du texte, il est difficile de voir comment elle était mise en pratique.

3.1.3.1. La prophétie de 11.5 n'est pas de l'enseignement, mais de la louange. Lorsque les femmes prophétisaient, elles ne faisaient que contribuer à la louange publique.

J. Zens note cette interprétation et la rejette en rendant attentif au fait que, dans le contexte, il n'est pas question de prophétie dans le sens de prière de louange, mais d'un discours édifiant qui devait être évalué.²⁴

²³ Sigountos et Shank, "Public Roles", JETS, 1983, (p 285). Trompf a observé que le christianisme contemporain a un effet semblable sur la situation de la femme dans les sociétés africaines et mélanésiennes. "Une prophétesse peut être acceptée sans question comme un véhicule du divin, mais c'est tout à fait une autre question en ce qui concerne un nivelage plus large". "On Attitudes", CBO, 1980, (p 213).

²⁴ Zens note les auteurs suivants: W. Mack, The Role of Women in the Church, Mack Publishing Company, Cherry Hill, N.J., 1973, (p 61s), D. MacLeod, "The Place of Women in the Church", Banner of Truth, p 39, 1970, et T. Turturro, "Paul's View on Women", Reformed Theological Seminary, p 14, 1978. Dans J. Zens, "Female Priesthood", BRR, 1981, (p 12).

3.1.4. Les femmes qui n'ont pas le droit de parler sont les femmes non chrétiennes présentes aux assemblées chrétiennes.

Nous n'avons pas pu prendre directement connaissance de cette interprétation de S.S. Bartchy qui n'est mentionnée que brièvement par R.S. Kraemer.²⁵ Disons aussi pour cette explication qu'aucun indice du contexte ne permet d'arriver à cette interprétation.

Jusqu'à présent, les interprétations cherchaient à déterminer quels étaient les groupes de personnes qui avaient le droit de parler, ou lesquels devaient se taire. Les interprétations suivantes ne parlent plus de groupes de personnes, mais veulent démontrer que ce qui est interdit est un certain type de discours ou d'intervention orale.

Quel est le genre d'expression verbale défendu ?

Nous en arrivons à plusieurs essais d'harmonisation entre les chapitres 11 et 14 qui essayent d'indiquer le genre d'expression verbale qui n'est pas permis à la femme. Une première observation d'ordre général s'impose au regard de ces différentes interprétations. Malgré les efforts des interprètes de vouloir tenir compte du contexte de 14.33s, efforts que nous croyons sincères, la diversité des positions indique que ce contexte n'impose pas une seule interprétation. Quel est le type d'intervention

²⁵ Bartchy, "Power, Submission and Sexual Identity among the Early Christians", Essays on New Testament Christianity: A Festschrift in Honor of Dean E. Walker, Standard Publications, Cincinnati, 1978, dans Kraemer, "Women in the Religions", RSR, 1983, (p 129).

verbale que Paul interdirait à la femme ?²⁶ Voyons les différentes interprétations.

3.2. Le silence de la femme doit être compris à la lumière de 14.28. Ici "parler" (*lalein*) est appliqué au parler en langues. Paul n'interdit aux femmes que le parler en langues.

Nous trouvons ici Heinrici, d'après Lietzmann, et R. et J. Boldrey.²⁷ J.E. Osiander affirme que "*lalein* ... peut aussi tout particulièrement signifier ici le saint parler en langues".²⁸ D'autres interprètes à tenir cette position sont Carrez et R.P. Martin.²⁹ Nous faisons deux objections à cette interprétation:

1. Rien n'indique que les versets 28 et 34s peuvent être rapprochés ou qu'ils sont liés. Il est même question d'un autre genre d'expression verbale entre les versets 28 et 34s, c'est-à-dire de la prophétie.³⁰ A notre avis, c'est aller chercher "un peu loin" que de dire que Paul

²⁶ Notons la critique intéressante de G. Dautzenberg. Il suggère que, si le genre de discours interdit à la femme est indiqué par le contexte, alors la femme ne devrait ni prier, ni prophétiser. Tout discours charismatique lui serait interdit (p 263), ainsi que toutes les autres formes de discours mentionnés (p 264) (c'est-à-dire l'interprétation des langues, l'évaluation des prophéties, les questions). Rien ne permet d'identifier le genre de discours interdit à la femme à ce qui ne se trouve pas dans ce contexte, comme le papotage, les questions critiques ou celles qui dérangent, etc.). Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975.

²⁷ Lietzmann, Korinther, 1969, (p 75). R. et J. Boldrey, Chauvinist, 1976, (p 61).

²⁸ 1 Korinther, 1847, (p 661). Notons que A. Neander refuse la position d'Osiander, et dit que ce qui est interdit est le parler en général, peu importe son contenu. Neander, Corinther, 1859, (p 234).

²⁹ Carrez, "Le silence des femmes dans l'église", In Necessariis Unitas, Mélanges offerts à J.-L. Leuba, Paris 1984, dans C. Roux, "Prophétie", Hokhna, 1985, (p 46). R.P. Martin, 1 Corinthians - Galatians, Scripture Union, Londres, 1968, cité dans M.J. Evans, Women in the Bible, 1983, (p 97).

³⁰ C'est ce que note P.K. Jewett, Man as Male, 1975, (p 116 note 85).

interdit à la femme très précisément de parler en langues.³¹

2. En examinant le contexte du *lalein* interdit, plusieurs remarques sont de mise.³² Nous ne voyons vraiment pas comment le parler en langues féminin manifesterait une absence de soumission. A quelle loi en rapport avec la glossolalie est-il fait référence ? Pourquoi le parler en langues ne serait-il pas convenable ? Et pourquoi la femme qui parle en langues voudrait-elle poser des questions pour s'instruire ? Les poserait-elle en parlant en langues ? Et pourquoi les poserait-elle à son mari à la maison ? Que le discours interdit à la femme soit le parler en langues nous semble une position impossible à tenir.

L'interprétation suivante trouve la raison à ce silence dans le contexte immédiat du verset 34.

3.3. Le silence de la femme doit être compris à la lumière de 14.34.
La chose importante est que la femme reste soumise.

Cette soumission se manifeste de différentes manières:

3.3.1. La femme n'a pas le droit d'enseigner des hommes, l'enseignement étant un exercice d'autorité.

Pour Moo l'enseignement des hommes et l'évaluation des prophètes place la

³¹ Lietzmann dit que puisque la position des versets 33b-36 est la bonne dans le texte, ces versets interdisent à la femme tout discours, qu'il soit extatique ou édifiant. "Sans le regard en arrière sur le chapitre 11 personne ne l'aurait compris autrement." Il nous semble que cette remarque est pertinente face aux efforts faits pour plier et façonner le texte dans une forme qui ferait disparaître le contraste entre ces deux chapitres. Lietzmann, *Korinther*, 1969, (p 75).

³² Certaines de ces questions ont été posées par M.J. Evans, *Women in the Bible*, 1983, (p 97).

femme dans une position d'autorité sur les hommes.³³ G. Dautzenberg interprète 14.34s au travers de 1 Timothée 2. C'est probablement pour cela, et aussi en tenant compte de ce qui est dit dans 14.34s, qu'il suppose que lors du culte il n'y avait que deux formes de discours, celui pour enseigner et celui pour poser des questions afin d'apprendre. Dautzenberg suppose que les réunions d'église étaient organisées comme les rencontres à la synagogue, où il y avait de l'enseignement, des questions et de l'apprentissage. Puisque le verset 35a interdit à la femme de parler pour poser des questions, le verset 34 interdirait l'autre forme d'expression verbale, c'est-à-dire de parler en enseignant. Le contexte dit à la femme de se soumettre. Or l'enseignement exprime d'une certaine façon une supériorité sur celui qui est enseigné. "Car dans une assemblée qui est orientée vers l'instruction, la capacité d'enseigner ainsi que l'exercice de l'enseignement fonde une certaine hiérarchie ou une préséance de ceux qui enseignent".³⁴ Mais nous répondons que, selon 11.5, la prophétie était pratiquée par la femme et lui était permise malgré le fait que ce discours est à classer dans la rubrique des interventions faites avec autorité. En plus de cela, nous voyons qu'à Corinthe il y avait encore d'autres formes de discours que l'enseignement et la question. A la suite de l'interprétation de Dautzenberg, une question se pose.³⁵ Si la femme n'a ni le droit d'enseigner, ce qui est un exercice d'autorité, ni celui de poser des questions, ce qui est un exercice d'humilité et de soumission, qu'a-t-elle le droit de dire ? A-t-elle le droit de prier, de prophétiser, de parler en langues, d'interpréter des langues, de dire une parole de sagesse, d'évaluer la prophétie, d'exhorter ?

Pour Hurley, la question de l'autorité est fondamentale. En parlant de 1 Corinthiens 14, il affirme que ce que Paul veut, c'est éviter que la femme fasse un mauvais usage de l'autorité.³⁶ Dans l'article en question, nous ne trouvons pas de définition de ce que c'est que de faire un mauvais

³³ Moo, "1 Timothy 2", TJ, 1980, (p 75).

³⁴ Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 258).

³⁵ En fait elle ne se pose pas pour Dautzenberg, puisqu'il dit que les versets 34s sont interpolés. Pour lui cette règle interpolée vient d'une époque où le culte n'avait plus de formes charismatiques, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 263).

³⁶ "Did Paul Require Veils", WTJ, 1973, (p 217s).

usage de l'autorité. Par contre, dans son livre, Hurley présente un cas de figure.³⁷ L'exemple est le suivant: une femme chrétienne très connue et bien éduquée est invitée à parler à une assemblée locale en traitant le sujet du rôle de la femme dans l'église. Son enseignement est bien connu des anciens qui le partagent entièrement. Cette femme est invitée à parler pendant une demi-heure sur le sujet, et cela pendant le moment du culte du dimanche. Le pasteur prêche après elle son sermon comme d'habitude. Cet exemple nous permet de voir ce que Hurley comprend par autorité. Il permet à la femme d'enseigner, puisque dans cet exemple elle ne se trouve pas dans le rôle d'ancien ou de pasteur. Son enseignement n'a pas une autorité indépendante, puisqu'il correspond entièrement à celui des anciens. Elle ne cherche pas à renforcer son enseignement par la discipline³⁸, et elle ne prend pas sur elle la responsabilité des anciens d'enseigner régulièrement le troupeau. Pour Hurley un tel enseignement n'est pas un enseignement avec autorité. Dans son chapitre sur l'enseignement et l'exercice de l'autorité (p 197ss), Hurley renvoie le lecteur plus loin pour une explication de ce point qu'il dit pourtant être vital (p 201). Enfin, dans un nouveau chapitre (p 225s), il nous dit ce qu'est un ancien qui exerce de l'autorité. Un tel ancien instruit, est un berger et exerce la discipline (comme chasser les loups qui veulent dévorer le troupeau, dit-il). Cet exercice n'est pas accordé à la femme.

Cette définition sur un point que Hurley dit être important n'est pas très fournie. Nous objectons aussi à ce que dit Hurley en soulignant que l'ancien ne possède aucune autorité qui lui est propre ou qui est attachée à son ministère. Son autorité est dérivée de la Parole de Dieu. C'est cette Parole-là qu'il enseigne et qu'il cherche à appliquer à la vie de l'église. Si l'enseignement d'un ancien devait être contraire à cette révélation, il perdrait son autorité et son droit d'enseigner. Et, en ce qui concerne ce que Hurley appelle la discipline, il nous semble que l'assemblée seule a le pouvoir d'exercer cette discipline selon Matthieu 18.15-18.

³⁷ Man and Woman, 1981, (p 248).

³⁸ Pour Hurley, cela veut dire qu'elle ne pourra pas exclure de l'église d'éventuels opposants à son enseignement.

Pour finir, rappelons, comme le font Sigountos et Shank (p 285), que le prophète possède aussi de l'autorité, une autorité souvent supérieure à celle de l'enseignant.³⁹ Hurley ne cherche pas à expliquer en quoi réside la différence entre l'autorité de l'enseignant et celle du prophète. D'autres le font en inventant toutes sortes de raisons.⁴⁰ Hurley affirme que la prophétie de 1 Corinthiens 11 n'implique pas une autorité directe de la part de celui qui parle.⁴¹ Mais l'auteur n'explique pas ce qu'il entend par "autorité directe". Il se pourrait que Hurley fasse une différence entre le prophète qui présenterait toujours un message qui viendrait directement de Dieu et non de l'homme, et l'enseignant qui ne parlerait que de son propre chef. Nous répondons qu'il est impossible de dire que le prophète a une autorité moins grande que ne l'a l'enseignant face à ce que le Nouveau Testament nous dit du prophète. Celui-ci avait une position d'autorité. D'après Ephésiens 4.11, les prophètes sont en deuxième position après les apôtres (aussi 1 Corinthiens 12.28). Ils précèdent les enseignants dans ces passages (ainsi que dans Actes 13.1). Selon Ephésiens 2.20, les ministères d'apôtre et de prophète forment le soubassement de l'église. C'est à eux que l'Esprit révèle ses mystères (Ep 3.5).

Nous ne pouvons pas adhérer à cette interprétation et passons à l'explication suivante.

³⁹ "Public Roles", JETS, 1983, (p 285).

⁴⁰ Pour Moo, la prophétie implique une relation d'autorité moins personnelle avec les auditeurs que cela n'est le cas pour l'enseignement. Cela veut dire que l'enseignant possède une autorité personnelle plus grande que le prophète. "Interpretation", TJ, 1981, (p 207).

⁴¹ "Did Paul Require Veils", WTJ, 1973, (p 217). Pour Moo, le prophète n'a qu'une autorité dérivée, "Interpretation", TJ, 1981, (p 207). Cf. G.W. Knight qui dit que la prophétie n'implique pas toujours une autorité sur quelqu'un d'autre, puis fait référence à l'âne de Balaam (No 22.22ss). The New Testament Teaching, 1977, (p 46).

3.3.2. La femme n'a pas le droit de discuter ou de débattre sur ce qui est dit.

A. Kuen affirme simplement que les femmes n'avaient pas le droit de participer aux discussions qui suivaient le discours du prédicateur.⁴² J. Héring dit que Paul voulait "réduire au silence les femmes qui ... voulaient prendre part à la discussion". "Les femmes feront mieux d'interroger à la maison leurs maris...." "Il ne saurait donc être question d'un silence imposé aux femmes qui parlaient en état d'inspiration pour délivrer un message."⁴³ Walter tiendra les mêmes propos 20 ans plus tard. La seule chose que les femmes n'ont pas le droit de faire est de débattre (*disputieren*) de ce qui est dit dans une réunion de culte. Elles ont bien le droit de prophétiser. La raison pour cette règle de Paul se trouverait dans la notion de bienséance qu'avaient les Grecs et les Juifs à cette époque-là.⁴⁴

Ni Héring ni Walter n'exposent les raisons qui les ont conduits à comprendre les versets 34s comme interdisant aux femmes précisément la possibilité de débattre de ce qui est dit. Avec l'argument que Paul ne permettait aux femmes qu'un comportement acceptable pour l'époque, ils auraient tout aussi bien pu affirmer autre chose. Par exemple, ils auraient pu dire que c'était le parler en langues qui choquait, ou le fait de poser des questions, de bavarder, etc.. Ce que nous reprochons à Walter et à Héring est qu'ils n'ont pas cherché à prouver que la mentalité gréco-romaine réprouvait tout particulièrement les discussions féminines.

A. Arnal pourrait venir en aide à Héring et à Walter. Il dit que le verbe *lalein* pourrait être traduit non pas par "bavarder", mais par "discuter avec sérieux". Les assemblées sont faites pour s'instruire, mais pas pour "questionner, chercher, discuter".⁴⁵

⁴² Parole Vivante, 1976, (p 541, note g).

⁴³ 1 Corinthiens, 1949, (p 130).

⁴⁴ Walter, 1 Korinther, 1969, (p 263). A cause de la position exprimée dans cette dernière phrase, Walter et Héring figureront aussi comme tenant de la position 3.6..

⁴⁵ Féminisme, 1922, (p 9).

Moffat dit un peu la même chose. Nous avons déjà parlé de lui sous le point 2.2.6.. Si nous en reparlons ici, c'est parce que cet auteur dit que si Paul demandait aux femmes de se taire, c'est qu'il ne voulait pas que le culte soit transformé en un groupe de discussion.⁴⁶ Cela est certes une bonne supposition, car il serait difficile d'imaginer que Paul souhaitait le contraire. Seulement Moffatt ne montre pas pourquoi le danger d'un groupe de discussion allait être écarté en faisant taire les femmes. Les hommes ne pouvaient-ils pas eux aussi transformer les rencontres des chrétiens en groupe de discussion ?⁴⁷ Nous nous disons que si Paul avait voulu évoquer le problème que Moffatt indique, il aurait alors dû en parler clairement, et non de façon détournée. Il aurait dû dire que tel et tel comportement féminin dérange, et non que toutes les femmes se taisent afin de régler un problème qui n'est ni provoqué exclusivement par des femmes, ni par toutes les femmes chrétiennes sans exception. Car l'interdiction de Paul ne tolère aucune exception, même pas pour des femmes qui seraient sages et dont les interventions ne risquaient pas de faire déraiser les rencontres chrétiennes en groupes de discussion.⁴⁸

F.F. Bruce pense que la raison qui a conduit Paul à interdire aux femmes de parler est qu'elles "participaient à la discussion des messages

⁴⁶ 1 Corinthians, 1954, (p 233).

⁴⁷ Ils en sont en tout cas très capables au 20^e siècle. R.W. Allison souligne le fait que dans la vie publique, sociale et politique de l'Antiquité, c'étaient surtout les hommes qui avaient l'habitude de parler. Allison, "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 36). Les hommes plus que les femmes couraient le danger de déranger par des discussions futiles.

⁴⁸ Il est difficile de décider dans quelle rubrique il faudrait classer Moffatt. D'un côté, il nous dit que Paul était attaché à la pratique de la synagogue qui interdisait aux femmes même de lire une leçon de l'Écriture à haute voix. Et de l'autre, que Paul reconnaissait le droit aux femmes de parler dans l'église sous l'influence du Saint-Esprit. Il nous semble que Moffatt serait à classer parmi les exégètes qui disent que la femme doit toujours se taire, bien qu'il tolère quelques rares exceptions.

prophétiques avec plus de ferveur que d'intelligence".⁴⁹ Encore une fois, rien ne prouve que tel était le cas des femmes, ni que les hommes étaient incapables de commettre cette faute tout simplement parce qu'ils étaient hommes. Cette interprétation ne nous satisfait donc pas.

3.3.3. Cette question de soumission est à mettre en rapport avec le verset 29, où Paul parle du devoir de juger les prophètes. Ainsi les femmes n'ont pas le droit de participer aux discussions d'évaluation de ce que les hommes disent sous forme de discours prophétique.

Ainsi le voit V. Kesich à la suite de M.E. Thrall.⁵⁰ En fait, Paul voudrait réduire toutes les discussions et conversations dans l'église, pratiques qui conduisaient au désordre. Et à Kesich de conclure que cette exhortation particulière à la situation de l'église de Corinthe ne concernait pas seulement les femmes.

P. A. Hamar donne trois raisons pour lesquelles le silence est imposé aux femmes: les deux sexes étaient séparés lors des réunions, et étaient assis chacun de son côté de la salle. "Si une femme avait une question à poser, elle devait appeler, de l'autre côté de la salle, son mari, son père ou un autre homme."⁵¹ Nous reviendrons un peu plus loin sur cette interprétation qui n'est pas dénuée d'imagination. Sur la même page, l'auteur donne une autre raison et dit cette fois-ci que "l'interdiction concerne donc la discussion et l'interprétation de ce qui a été dit par des prophètes ou des enseignants pendant le culte". Puis deux phrases plus loin, nous lisons: "1 Timothée 2.11-14 explique ce passage. Nous pouvons en déduire que Paul pense ici au "parler", qui consiste à enseigner ou à

⁴⁹ Bruce, 1 & 2 Corinthians, 1982, (p 135). Une autre interprétation de Bruce est classée à la fois sous 3.3.4. et 3.4.3..

⁵⁰ V. Kesich, "St Paul", StVTQ, 1977, (p 144), et Thrall, I and II Corinthians, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge, University Press, 102, 1965. Moo présente aussi cette interprétation, "1 Timothy 2", TJ, 1980, (p 74s).

⁵¹ Hamar, 1 Corinthiens, 1983, (p 118).

diriger dans l'Eglise". Hamar ne montre pas seulement qu'il a trouvé la raison du silence de la femme pour en trouver ensuite deux autres. Il va même jusqu'à affirmer que "parler" veut dire "diriger dans l'église". Cet auteur est assez confus.

C. Roux résume ainsi la pensée de W.A. Grudem:⁵² "Les vv 30-33a développeraient le verset 29a, et les versets 33b-36 le verset 29b. L'interdiction de parler faite aux femmes ne serait donc pas générale, mais ne concernerait que le don du discernement, le jugement porté sur les prophéties".⁵³

Roux fait deux critiques:

1. La division du texte est arbitraire, car rien n'indique qu'une partie du chapitre développe la première moitié du verset 29 et une autre la deuxième moitié.
2. Juger les prophéties n'implique pas une position d'autorité. Pour Paul, le discernement est un don au même titre que celui de la prophétie.

L'interprétation 3.3.3. ne peut tenir que dans la mesure où il pourrait être prouvé que dire une parole prophétique a moins d'autorité que de l'examiner, de poser des questions, ou d'enseigner.

⁵² Roux, "Prophétie", Hokhma, 1985, (p 46). W.A. Grudem, The Gift of Prophecy in 1 Corinthians, Washington, 1982, (p 265-268).

⁵³ Hurley disait déjà que Paul donne au verset 29 le plan de ce qu'il va développer. "Did Paul Require Veils", WTJ, 1973, (p 217). Cf. aussi D.A. Carson, Fallacies, 1988, (p 40). Dans ce livre, l'auteur dénonce des erreurs exégétiques. Il est donc particulièrement navrant que l'auteur commette lui-même une des erreurs qu'il dénonce. Il condamne G.W. Knight pour avoir juxtaposé des textes qui ne sont pas de la même époque, et en particulier d'interpréter 1 Corinthiens 14.34 à la lumière de 1 Timothée 2.11-15. Il dit qu'il n'est pas permis de trouver en 1 Timothée 2 les restrictions qui permettent de comprendre la défense de 1 Corinthiens 14 (p 141). Mais en parlant de 1 Corinthiens 14 (p 40), Carson avait dit que les femmes n'ont pas le droit d'évaluer les prophéties "car autrement elles assumeraient un rôle d'autorité doctrinale dans l'assemblée (contra 1 Tim. 2.11-15)".

Hurley propose une explication supplémentaire pour montrer pourquoi les questions sont interdites. Il suggère que Paul voulait empêcher que les femmes posent quelques questions pour leur information tout en participant ainsi en fait déjà au jugement du discours des prophètes.⁵⁴ Sigountos et Shank pensent que cette interprétation au sujet de la raison pour laquelle les questions sont interdites est probablement la bonne. Leur conclusion est que les femmes n'avaient pas le droit de poser de questions, puisque cela était une violation du principe de soumission.⁵⁵

Nous avons des doutes quant à cette interprétation. De nouveau rien ne prouve que toute question, peu importe sa forme, viole le principe de soumission. Nous ne doutons pas qu'une question puisse servir à mettre en cause l'autorité. Mais nous ne comprenons pas pourquoi toutes les questions seraient interdites parce qu'il existe une possibilité de dérapage.

L'interprétation suivante limite le devoir du silence à un cas plus restreint que le précédent.

3.3.3.1. Les femmes n'ont pas le droit d'évaluer en public le discours prophétique de leurs maris.

Pour M.J. Evans, c'est là une des deux possibilités d'interprétation, l'autre étant celle mentionnée plus bas sous 4..⁵⁶ F.X. Cleary hésite entre cette interprétation et celle qui dit qu'il s'agit ici d'une interpolation non paulinienne.⁵⁷ D'après Orr, Paul veut interdire des situations dans lesquelles les femmes contrediraient leurs maris ou les mettraient dans l'embarras.⁵⁸

Il est bien sûr possible de poser des questions pour mettre une personne

⁵⁴ Man and Woman, 1981, (p 192).

⁵⁵ "Public Roles", JETS, 1983, (p 284s).

⁵⁶ Women in the Bible, 1983, (p 99).

⁵⁷ "Women in the NT", BTB, 1980, (p 82).

⁵⁸ 1 Corinthians, 1976, (p 313).

dans l'embarras. Mais pour les deux raisons suivantes une telle interprétation nous semble peu plausible:

1. Pourquoi seules les femmes mariées n'auraient-elles pas le droit de poser de questions ? Supposons qu'une femme mariée prophétisait, son mari aurait-il eu le droit de mettre son épouse dans l'embarras ? Pour B. Witherington le problème n'est pas l'embarras, mais le danger qu'une épouse puisse critiquer son mari par des questions, critiques qui mettraient en cause la hiérarchie dans le couple.⁵⁹

2. Du temps de l'apôtre Paul, il devait quand même exister des épouses qui savaient poser de très bonnes questions, d'authentiques questions d'éclaircissement cherchant une explication ou un complément d'information. Pourquoi priver l'assemblée de ces questions-là ?

T. Rush développe son argument comme suit.⁶⁰ Il souligne trois indices:

1. Paul ne pensait pas à toutes les femmes, mais seulement aux femmes mariées.
2. Le contexte parle de règles à appliquer pour un bon usage du don de la prophétie.
3. Il est fort possible que le "vos" du verset 34 se réfère aux prophètes.⁶¹

Rush en conclut que cette règle donnée ici concerne les femmes des

⁵⁹ Women, 1990, (p 176). Idem pour E.E. Ellis, "Silenced Wives", NPTC, 1981, (p 218). Witherington dit encore qu'une femme ne devrait pas juger le discours prophétique de l'homme en général.

⁶⁰ "Women and the Pastorate", CW, 1989, (p 15).

⁶¹ "Que vos femmes se taisent" Nous remarquerons ici que le pronom *humôn* (vos) est absent de certains manuscrits. Nestle et Kilpatrick n'incluent pas *humôn* dans leur texte. Ils indiquent que *humôn* se trouve dans D, G, la plupart des versions latines anciennes, un codex de la Vulgate, presque toutes les versions syriaques, est cité par Ambroise et l'Ambrosiaste et se trouve aussi dans les manuscrits du Textus Receptus. Fitzer suppose que le pronom a été rajouté au texte pour le rendre plus compréhensible. Nous nous rangeons aussi à cet avis, "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 6).

prophètes. Celles-ci ne devaient pas participer aux discours d'évaluation des prophéties de leurs maris. "Si elles ont des questions, qu'elles les posent à la maison, afin qu'il n'y ait pas de manifestation publique qui puisse suggérer une absence de soumission".

Nous notons trois faiblesses en ce qui concerne cette interprétation:

(1.) C'est au verset 29 que Paul parle du jugement qui est apporté aux prophéties. Si au verset 34, Paul voulait parler des femmes des prophètes et en particulier de leurs évaluations des discours de leurs époux, n'aurait-il pas dû le dire plus clairement ? Soit Paul aurait dû parler des femmes des prophètes immédiatement dans le contexte de l'évaluation des prophéties, soit il aurait dû dire dans le paragraphe 34s que le silence ne concernait que les évaluations faites par les "femmes-épouses-de-prophètes".

(2.) T. Rush dit qu'il est fort possible que le "vos" du verset 34 se réfère aux prophètes lorsqu'il est écrit: "Que vos femmes se taisent dans les assemblées". Mis à part le fait que ce pronom ne figurait probablement pas dans le texte original, nous pensons que si Paul avait voulu parler des femmes des prophètes, il aurait dû écrire "leurs femmes" et non "vos femmes". Car Paul ne s'adresse pas directement au prophète en lui disant par exemple (v32) "Toi, le prophète, tu es maître de l'Esprit prophétique qui t'anime". Mais il s'adresse à lui indirectement en disant "le prophète est maître". Si Paul avait voulu parler de la femme du prophète, alors il aurait dû continuer au verset 34 par "leurs femmes", ou mieux encore par "sa femme" et non par "vos femmes". Si le pronom "vos" était retenu comme faisant partie du texte original, cela indiquerait clairement que le verset 34 parle de toutes les épouses dans l'église de Corinthe, et non seulement des femmes des prophètes.

(3.) Il nous semble aussi que la position exprimée au verset 35 dépasse de loin le groupe des épouses des prophètes. Lorsqu' "il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées", ce qui est condamné semble être bien plus que le discours d'évaluation des maris qui prophétisent. Le discours du verset 36 étant très dur, nous ne voyons pas en quoi les interventions des épouses auraient mérité de telles réprimandes.

Il nous semble que l'interprétation qui interdit aux femmes d'évaluer publiquement le discours prophétique de leurs maris est fondée sur des arguments trop légers. Nous ne pouvons donc pas la retenir. Voyons une autre interprétation de ces versets.

3.3.4. Cette question de soumission est à mettre en rapport avec l'ordre du culte qu'il faut préserver. Si, pour préserver l'ordre, les femmes doivent se taire, qu'elles se taisent.

Barrett explique que pour rétablir le bon ordre, Paul pouvait demander au prophète masculin de se taire (v30). Ce n'est donc pas par principe que Paul défend à la femme le droit à la parole. Sinon il n'aurait pas permis que 11.5 figure dans son épître. Dans l'intérêt de la paix et du bon ordre Paul pouvait demander le silence.⁶² Baudraz dit à peu près la même chose. Paul "repousse ici les bavardages et les questions qui nuisent au bon ordre du culte".⁶³ Et, d'après J. Alexander, Campbell Morgan aurait écrit que ce qui est défendu est "de parler, de bavarder, de poser des questions, d'argumenter", tout cela étant un comportement qui dérangeait le culte.⁶⁴ Nous verrons plus loin, lors de la présentation de notre position, pourquoi nous pensons que Paul ne traite pas un problème d'absence d'ordre dans ces versets sur le silence de la femme (cf. chapitre suivant sous point 3.3.).

Mentionnons une autre interprétation en ce qui concerne la question de l'ordre. L'ordre que Paul veut préserver serait l'ordre du culte, et les femmes doivent être soumises à l'ordre du jour du culte. Ainsi F.F. Bruce pense qu'il est aussi possible de voir dans l'interdiction de parler une défense "d'interrompre l'ordre du jour en posant des questions qu'il

⁶² 1 Corinthians, 1968, (p 332).

⁶³ Corinthiens, 1965, (p 114).

⁶⁴ Alexander, "Against Feminism", Brethren, 1985, (p 234).

serait plus séant de poser aux maris à la maison".⁶⁵

M.J. Evans mentionne E. Käbler qui dit que la femme doit éviter tout comportement qui puisse nuire au bon déroulement du culte. Evans remarque là-dessus qu'il est difficile de comprendre pourquoi une telle recommandation est faite seulement aux femmes.⁶⁶

Fitzer dit sur ce point que le texte ne demande pas que la femme soit soumise à l'ordre du culte, ni au président de séance, mais au mari.⁶⁷ En fait, pour être précis, le texte ne dit même pas cela.

3.4. Le silence de la femme doit être compris à la lumière de 14.35, c'est-à-dire à la lumière du fait qu'elle n'a pas le droit de poser des questions.

Il est interdit à la femme de poser des questions. Nous pourrions nous arrêter là, comme le fait Stendahl. Celui-ci dit simplement que le silence est "en opposition à "poser des questions", non pas à la prédication, à l'enseignement ou à la prophétie. Ceci étant, il n'y a pas de tension entre ce passage et la référence très claire du chapitre 11 à la prophétie venant des femmes."⁶⁸ E. Käbler dit que la prophétie a besoin d'être expliquée aux personnes qui n'en auraient pas saisi le sens ou le contenu. "Les femmes ont souvent posé des questions pour en connaître le sens; Paul l'interdit: qu'elles posent les questions à leurs maris à la maison."⁶⁹ Mais s'il est interdit à la femme de poser des

⁶⁵ 1 & 2 Corinthians, 1982. Cette position de Bruce est encore une fois mentionnée plus bas dans la rubrique des exégètes qui mettent l'accent sur le fait que la question interdite est celle posée au mari (3.4.3.). L'autre interprétation que Bruce juge possible, et que nous avons déjà mentionnée, est que Paul interdit aux femmes de parler parce qu'elles "participaient à la discussion des messages prophétiques avec plus de ferveur que d'intelligence" (p 135) (cf. 3.3.2.).

⁶⁶ Evans, Women in the Bible, 1983, (p 98s). E. Käbler, Die Frau, 1960, (p 61).

⁶⁷ "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 13).

⁶⁸ Stendahl, Role of Women, 1966, (p 30).

⁶⁹ Käbler, Die Frau, 1960, (p 76), cite Delling, Paulus Stellung, 1931, (p 111).

questions, il nous faut savoir pourquoi cela lui est défendu. Nous allons examiner une liste de ces raisons.

Ce qui est mis en cause n'est pas que les femmes posent des questions, mais leur manière de le faire:

3.4.1. Sont interdites les questions qui créent le désordre.

C. Wolff signale que ce qui est défendu aux femmes est de poser des questions à n'importe quel moment.⁷⁰ H.D. Wendland pense que ce qui est interdit est la question qui interrompt.⁷¹ Et J.K. Howard dit que le problème spécifique à Corinthe était que les femmes interrompaient bruyamment celui qui apportait un enseignement formel.⁷²

Nous posons encore une fois la question: pourquoi interdirait-on aux femmes de créer le désordre, et ne le défendrait-on pas aussi aux hommes? Pourquoi auraient-ils le droit de parler à tort et à travers? Les femmes étaient-elles les seules à créer du désordre comme le pense Howard? S'il est tout à fait possible de supposer gratuitement que les femmes ne savaient pas comment se comporter lors des réunions, il est difficile de penser que, de façon générale, toutes les femmes souffraient de ce défaut d'éducation, et que le seul moyen de régler le problème était de faire taire tout le monde (en tout cas toutes les femmes). Nous sommes bien sûr d'accord avec la supposition que Paul ne voulait pas que les assemblées soient perturbées par des questions mal placées. Par contre, nous ne voyons pas que Paul traite au chapitre 14 du problème des bonnes et des mauvaises questions.

⁷⁰ "Dazwischenfragen oder Drauflosreden". 1 Korinther, 1982, (p 143).

⁷¹ Das Dazwischenfragen. Korinther, 1968, (p 132).

⁷² "Neither Male", EQ, 1980, (p 38).

3.4.2. Sont interdites les interrogations faites dans le but de remettre en question ou de critiquer ce qui est dit. La question sincère est donc permise.

D'après Lietzmann cette position serait présentée par Clemen Paulus I 73. Nous rappelons la critique de Lietzmann: puisque la position des versets 33b-36 est la bonne dans le texte, ces versets défendent à la femme tout discours, qu'il soit extatique ou édifiant. "Sans le regard en arrière sur le chapitre 11 personne ne l'aurait compris autrement."⁷³

D'après P.W. Schmiedel, Heinrici dit que ce qui est interdit est la question qui ne servirait qu'à se mettre en avant.⁷⁴ Nous partageons la remarque de Schmiedel qui répond avec raison: "De le permettre aux hommes n'aurait que peu de sens".

D'après Godet, Heinrici affirme que "le parler qui est interdit aux femmes au v.34, n'est ni l'enseignement, ni la prophétie, ni les discours en langues, mais uniquement la manie de soulever des questions dans l'assemblée et de se poser ainsi en docteurs sous l'apparence de demander des éclaircissements."⁷⁵ Pour Heinrici, les femmes n'auraient donc pas le droit de se poser en docteurs. Cela veut dire qu'au fond Paul interdit aux femmes le droit d'enseigner. Si, d'après Heinrici, Paul ne permet pas aux femmes d'enseigner, nous ne comprenons pas bien sa remarque lorsqu'il dit que "Paul ne défend pas l'enseignement, mais de se poser en docteur", puisqu'enseigner est faire office de docteur (de didascale). Mais peut-être Heinrici voulait-il dire que Paul ne défend pas explicitement aux femmes d'enseigner, mais seulement implicitement.

Bien qu'il soit possible de poser des questions dans le but de se mettre en avant ou de se poser en docteur, rien n'indique dans le passage que les

⁷³ Korinther, 1969, (p 75).

⁷⁴ Schmiedel, 1 Korinther, 1893, (p 182). A. Oepke pense que Paul veut retirer le droit à la parole à celle qui cherche à se mettre en avant, mais qu'il accorde le droit à l'exception lorsqu'il y a un don de l'Esprit authentique, "Güne", TWNT, 1933, (p 788).

⁷⁵ 1 Corinthiens, 1887, (p 314).

femmes aient eu cette façon de faire. Et même si les femmes avaient posé des questions en manifestant une telle attitude, pourquoi la question sincère n'aurait-elle pas été permise ? Parce qu'un dérapage serait toujours possible ? Mais Paul a permis le parler en langues malgré les dérapages non seulement possibles, mais réels, et qui risquaient de se reproduire. Pourquoi Paul priverait-il les femmes de la possibilité d'apprendre quelque chose lorsqu'un éclaircissement est nécessaire, c'est-à-dire lorsqu'il faut poser une question ? Ne se pourrait-il pas qu'un homme, voire le mari de cette femme en quête d'information, ait lui aussi besoin de ce même complément d'information pour comprendre l'enseignement donné ?

L'interprétation que nous critiquons défend à la femme de poser des questions d'un certain genre, pour lui permettre d'en poser d'autres. Seules les questions sincères sont permises. Plusieurs problèmes pratiques devaient se poser aux Corinthiens dans l'effort d'appliquer cette règle. Quels critères utiliser afin de différencier entre une question qui sert à critiquer ce qui est dit, et la question sincère ? Qui fait ce jugement ? Et surtout comment faire pour savoir avant que la question ne soit posée si elle fait partie de la catégorie autorisée ou si elle est à interdire ?

Il nous semble impossible de mettre en pratique une telle règle. Soit toutes les questions sont interdites, soit elles sont toutes permises. Nous pouvons bien sûr imaginer que quelqu'un évalue la nature de la question une fois que celle-ci est posée. Et après cette évaluation, il ne serait répondu qu'aux questions sincères. Par contre, les femmes posant des questions pour motif douteux seraient réprimandées. Mais la recommandation des versets 34s ne va pas dans ce sens. Il nous faut donc aussi abandonner cette interprétation.⁷⁶

⁷⁶ Barrett la rejette aussi, sans pourtant donner de raisons, 1 Corinthians, 1968, (p 332).

3.4.3. Il est interdit aux femmes de déranger le culte en demandant des renseignements à leurs maris. Qu'elles se renseignent donc à la maison.

Cette position est semblable à celle mentionnée plus haut sous 3.3.4.⁷⁷ Selon cette position, la femme devait se taire lorsque son intervention dérangeait, peu importe si elle était causée par une question ou par une autre intervention orale. Sous le point 3.4., nous avons regroupé les commentateurs qui pensent que seules les questions sont défendues aux femmes. Ici Paul interdirait seulement les questions qui dérangent.

Hurley dit que, dans la synagogue, les femmes étaient séparées des hommes. "Il est fort probable que la jeune église de Corinthe suivait le même modèle. Les femmes étaient donc empêchées d'atteindre leurs maris pendant le culte, sans parler de tout le dérangement que ce genre de conversation aurait pu occasionner. Les conseils de Paul visent ainsi une situation existante."⁷⁸

Cette position suppose que, dans l'église de Corinthe, les femmes étaient physiquement séparées de leurs maris. Rien dans le texte ne l'indique. La deuxième supposition est qu'en séparant les sexes, l'église suivait la pratique de la synagogue. Mais cette pratique de la synagogue n'est pas encore attestée pour l'époque de Paul. J. Murphy-O'Connor affirme que les synagogues du premier siècle ne pratiquaient pas la ségrégation pendant le culte.⁷⁹ B.J. Brooten montre qu'en ce qui concerne la synagogue ancienne, il n'y a pas d'évidence archéologique ou littéraire qui soit en faveur

⁷⁷ Cette position disait que la question de la soumission est à mettre en rapport avec l'ordre du culte qu'il faut préserver. Si, pour préserver l'ordre les femmes doivent se taire, qu'elles se taisent.

⁷⁸ Hurley, "Did Paul Require Veils", *WTJ*, 1973, (p 218). P.A. Hamar affirme aussi que les deux sexes étaient séparés lors des réunions, et étaient assis chacun de son côté de la salle. "Si une femme avait une question à poser, elle devait appeler, de l'autre côté de la salle, son mari, son père ou un autre homme." *1 Corinthiens*, 1983, (p 118). Mêmes affirmations gratuites chez Siddons, *Speaking Out*, 1980, (p 66).

⁷⁹ *Paul's Corinth*, 1983, (p 80).

d'un balcon ou d'une section séparée réservée aux femmes.⁸⁰ Les explications de Hurley ne sont pas fondées.

D. Williams présente une interprétation un peu différente de celle de Hurley. Il explique que sont interdites "les questions que les femmes auraient dû réserver à leurs maris à la maison. Elles (les femmes) ne devraient pas déranger la congrégation." D'après Williams, il y aurait des questions à traiter en famille et non en public. Que ces questions-là ne soient pas abordées en assemblée.⁸¹

Si c'est là la seule chose que Paul reproche aux femmes de l'église de Corinthe, il est difficile de voir pourquoi il utilise un langage si fort par la suite au verset 36 où il dit: "La Parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ?" Nous avons du mal à imaginer que les femmes de cette église insistaient tellement sur leurs habitudes de poser ces questions qui auraient dû être réservées au mari dans le foyer, que Paul devait recourir à l'utilisation de réprimandes de ce genre.

En plus de cela, il faut de nouveau se demander si les femmes étaient les seules à vouloir déranger le culte, et si les questions des hommes étaient toujours édifiantes ? Les hommes aussi ne pourraient-ils pas poser des questions qu'ils auraient mieux fait de garder pour le foyer ?

⁸⁰ Women Leaders, 1982, (p 103-138). Brooten dit le contraire de L. Swidler, Women in Judaism, 1976, (p 88-91). Les documents discutés sont en partie les mêmes. Dautzenberg renvoie à une étude de S. Safrai qui dit que l'archéologie n'a pas donné d'indication en faveur de locaux réservés aux femmes dans la synagogue ancienne. Dautzenberg dit que l'article de Oepke, "Gule", TWNT, devrait donc être corrigé. Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 105 et note 21).

⁸¹ Paul and Women, 1978, (p 71).

3.4.4. Les femmes qui doivent garder le silence sont des femmes ignorantes.

C'est là la position de H. Windisch. Il dit que le contexte montre bien que Paul ne veut pas que celui qui est poussé par l'Esprit se taise. Si le glossolale n'a pas d'interprète, qu'il se parle à lui-même. Et tous peuvent prophétiser, mais chacun à son tour. Si Paul dit aux femmes de se taire en mentionnant la "soumission", la "loi" et ce qui est "convenable", il utilise des arguments tirés de la sphère non pneumatique. Et puisque les femmes sont exhortées à poser leurs questions aux maris, et cela à la maison, cela montre bien que le parler qui n'est pas convenable est un discours conditionné par l'ignorance. La femme qui est priée de se taire est celle qui ne sait pas, et qui voudrait savoir. Windisch dit encore que ces femmes n'ont pas non plus le droit de s'ingérer dans l'évaluation d'un discours prophétique.⁸² Selon Windisch, Paul n'aurait pas pris ici en considération les femmes qui avaient des dons prophétiques, ou qui priaient, ni même la question de l'habilitation des femmes à l'enseignement.

Cette interprétation pourrait nous séduire, parce qu'elle cherche à tenir compte du contexte. Mais nous ne la retenons pas, parce que Windisch n'explique pas pourquoi Paul ne dit pas vers qui devaient se tourner les femmes ignorantes mais sans mari, ou sans mari chrétien, ou avec un mari encore moins instruit qu'elles. Il ne dit pas pourquoi la femme ignorante n'a même pas le droit de poser une seule question dans le but de s'instruire. Et, pratiquement parlant, qui dans une église sera chargé de départager les femmes en femmes ignorantes et femmes instruites ? Ou d'après quels critères une femme pourrait-elle déterminer pour elle-même si elle a le droit de parler, puisqu'elle est instruite, ou si elle doit se taire, puisqu'elle est encore ignorante ? Le fait de dire que le problème de savoir comment départager les ignorants et les instruits ne nous concerne plus à cause de la situation unique de Corinthe, ne change en rien le problème pour nous. Car aujourd'hui encore, ce sont souvent les plus ignorants qui ignorent leur ignorance et qui cherchent à

⁸² "Sinn", CW, 1930, (p 419).

s'exprimer. La position de Windisch ne nous semble pas défendable.

3.4.5. Seule la femme mariée qui a un mari qui peut la renseigner doit se taire.

Un autre auteur qui prend les paroles de Paul très à la lettre est le réformateur espagnol Juan de Valdez. En 1557, il avait écrit au sujet du commandement de 1 Corinthiens 14.34s "qu'il ne pouvait être observé que par les femmes mariées, et parmi elles que par celles qui avaient des maris chrétiens (et parmi elles) seulement par celles qui avaient des maris suffisamment capables et instruits dans les choses du christianisme qu'ils étaient en mesure d'en instruire d'autres. Toutes les autres femmes n'étaient pas sous l'obligation de tenir cette règle et loi."⁸³

Il est vrai que c'est là tout ce que le texte de Paul dit. Il ne parle pas des autres femmes. Cette interprétation brille par sa sobriété, puisqu'elle refuse d'appliquer les paroles très précises de Paul aux femmes se trouvant dans d'autres situations. Mais il faut bien se demander pourquoi ces femmes ne peuvent pas poser de questions. Pourquoi précisément ces femmes ne seraient-elles pas soumises, tandis que toutes les autres femmes le seraient même si elles posaient des questions ? Pourquoi seules les questions provenant de femmes de maris instruits seraient-elles inconvenantes ? Et quelle loi parle du silence des femmes de maris instruits ? Et encore, pourquoi faut-il que Paul reprenne si sévèrement les Corinthiens au verset 36 ? Cette interprétation ne répond pas à ces questions.⁸⁴

⁸³ Cité par E.E. Ellis, "Silenced Wives", NTTC, 1981, (p 216).

⁸⁴ Mais comme nous n'avons pas lu le livre de Juan de Valdez, nous ne savons s'il répond à ces questions.

3.4.6. Les femmes n'ont pas le droit de poser de questions parce que la question était utilisée dans l'enseignement.

S.T. Foh montre que l'enseignement était accompagné de questions.⁸⁵ Paul semblait utiliser la méthode d'enseignement des rabbins. Un rabbin posait des questions, puis y répondait lui-même ou demandait à un élève d'apporter une réponse.

Nous répliquons à Foh que, dans notre cas, il est sans importance de supposer qu'à Corinthe l'enseignement se faisait par le moyen de questions. Car Paul ne dit pas que la femme doit se taire, et que, si elle veut enseigner, elle doit poser des questions à son mari. Les versets 34s ne présentent pas la femme comme cherchant à enseigner, mais comme voulant (peut-être, cf. le "si...") apprendre.

3.5. Autres définitions de lalein du verset 34:

3.5.1. Il ne s'agit pas d'interdire le parler en public en général, mais l'enseignement.

D'après M.J. Evans, Birney soutient cette position.⁸⁶ Et K.O. Gangel dit que ce qui est interdit est le dialogue dans le lieu de culte, qui est une pratique "qui pourrait conduire à l'usurpation du rôle d'enseignement lorsque des hommes sont impliqués".⁸⁷

F. Godet connaissait en son temps des interprètes qui partageaient cette position. Il la rejette en disant: "Il n'est pas possible d'accepter ce sens si limité du mot lalein dans un chapitre où il est tout du long

⁸⁵ Women and the Word, 1979, (p 121 et note 71). Foh se réfère à Nils Johansson, Women in the Church's Ministry, Uppsala, Pro Veritate, [1972?], (p 59-80).

⁸⁶ L. Birney, The Role of Women in the New Testament, CBRF, Pinner, 1971, réimprimé dans Journal of the Christian Brethren Research Fellowship, 33, 1982. Cité par Evans, Women in the Bible, 1983, (p 98).

⁸⁷ "Biblical Feminism", BS, 1983, (p 58).

employé pour désigner et le parler prophétique et le parler en langues".⁸⁸

Pour B. Gärtner, *lalein* est un terme technique qui veut dire "prêcher", et cela même au chapitre 14. Car Paul utilise *lalein* (= prêcher) ou *lalein glossais* (= parler en langues).⁸⁹ Mais il nous semble que cette explication est difficile à retenir. Car au chapitre 14 *lalein* semble être employé pour un discours simple. "... comment comprendra-t-on ce que vous dites ?" (v9) "...je préfère dire cinq paroles intelligibles...." (v19)⁹⁰

G. Mayer remarque assez brièvement dans son commentaire que "les femmes ne doivent jamais être reçues en tant que prédicateurs dans l'assemblée de l'église." Il continue en disant avec raison: "Cette solution n'est peut-être pas fausse au fond, mais on ne peut la déduire de l'emploi du mot parler du ch. XIV, en opposition aux termes de prophétiser et de prier, du ch. XI."⁹¹

Paul dirait-il ici que la femme n'a pas le droit d'enseigner ? A la lumière de ce que nous venons de dire, il nous semble impossible de donner au verbe *lalein* le sens restreint d'enseigner.⁹²

⁸⁸ 1 Corinthiens, 1887, (p 132).

⁸⁹ "Didaskalos", CJ, 1982, (p 58).

⁹⁰ Il pourrait être affirmé que le *lalein* du verset 9 n'a pas besoin d'être complété par *glossais*, puisque le contexte montre qu'il s'agit du parler en langues. Et au verset 19, on pourrait dire que le *lalein* de Paul est probablement de la prédication. Mais malgré ces objections possibles, nous ne retenons pas la traduction de *lalein* par "prêcher".

⁹¹ Korintherbriefe, 1908, (p 180).

⁹² Neuer pense que Paul interdit à la femme toutes les formes de discours mentionnées au chapitre 14, Mann und Frau, 1981, (p 108s). M.J. Evans est d'accord avec Stendahl pour dire que rien dans le contexte du chapitre 14 ne permet de dire que Paul défend à la femme de prêcher, d'enseigner ou de prophétiser. Evans, Women in the Bible, 1983, (p 98). Stendahl, Role of Women, 1966, (p 30).

3.5.2. Le discours interdit est le "papotage".

R.W. Allison rappelle que Chrysostome supposait que des femmes interrompaient le culte par des discours non autorisés.⁹³ Cette pensée, dit Allison, a été reprise par Windisch qui l'a rendue tellement populaire qu'il est devenu presque impossible de mentionner les femmes de Corinthe sans penser à un bavardage de pies.⁹⁴ Non seulement cette façon de caractériser les femmes de Corinthe est sans fondement, mais, comme le fait remarquer Allison, ce sont les hommes qui, dans l'Antiquité, avaient l'habitude de parler en public. S'il y avait à Corinthe des personnes qui pouvaient glisser dans le travers du bavardage, ce n'étaient pas les femmes qui auraient souffert de cela.

G. Deluz pense que le bavardage était dû au fait que les femmes étaient généralement moins instruites que les hommes, et qu'elles "ne pouvaient probablement pas suivre toujours ni comprendre entièrement les enseignements qui étaient donnés au culte. Elles s'impatientaient, se mettaient à bavarder et à poser des questions".⁹⁵ Que le bavardage gêne le bon déroulement d'une réunion chrétienne est évident. Mais nous ne comprenons pas pourquoi Paul défendrait aux femmes de faible instruction de poser des questions dont les réponses ne serviraient qu'à relever leur niveau de connaissance. C'est pure conjecture que de dire (1.) que les femmes de Corinthe étaient moins instruites que les hommes, et (2.) que ce manque d'instruction les conduisait au bavardage. Et même s'il était vrai que les femmes étaient "généralement moins instruites que les hommes", cela n'empêche pas que bien des hommes pouvaient être encore moins instruits que bien des femmes. Supposer que "l'homme passait de longues heures à palabrer sur les places" (p 240), et que de ce fait les hommes étaient plus instruits que les femmes, fait oublier que certains hommes, en particulier la plupart des esclaves chrétiens, n'avaient pas le temps de

⁹³ E. Behr-Sigel dit que Jean Chrysostome "vise seulement le bavardage inconsidéré de certaines, peut-être les manifestations trop exubérantes de leur piété qui risquent de créer du désordre"; Ministère, 1987, (p 76).

⁹⁴ Allison, "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 36).

⁹⁵ Sagesse de Dieu, 1959, (p 241).

"palabrer sur les places".

Barrett s'oppose à cette interprétation.⁹⁶ Il note que, dans le grec classique, *lalein* a le sens de "bavarder" et de "papoter".⁹⁷ Mais si l'on tient compte de l'usage de ce verbe dans le chapitre 14, il faut bien se rendre à l'évidence que *lalein* est utilisé non pour le "papotage", mais entre autres pour le discours inspiré.⁹⁸ Il se pourrait, bien sûr, que Paul utilise aux versets 34s le verbe *lalein* avec un sens différent du reste du chapitre. Mais cela semble improbable. Avec Liefeld, nous disons que cette solution ne serait pas sage, vu l'usage de *lalein* dans le Nouveau Testament. Le verbe *lalein* peut avoir chez les auteurs classiques une acception défavorable, et être traduit par "babiller" ou "bavarder".⁹⁹ Mais il n'a jamais ce sens péjoratif chez les auteurs du Nouveau Testament qui l'appliquent aux prophètes, au Christ, à Dieu et aux hommes.

Quelque-fois, lorsque des interprètes disent que le problème des Corinthiennes était le "papotage", ils lient ce problème à un autre. C. Wolff signale que ce qui est interdit aux femmes est la manière de poser des

⁹⁶ Mentionnons encore Delling qui rejette l'explication du "papotage" (*Geschwätziges Wortemachen*) présentée par F. Rendtorff, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, 1914, p 21. K.O. Gangel dit que *lalein* ne peut pas être limité au "papotage", "Biblical Feminism", *BS*, 1983, (p 58). Aussi Delling, *Paulus Stellung*, 1931, (p 111 note 90).

⁹⁷ *1 Corinthians*, 1968, (p 332).

⁹⁸ *Lalein* est utilisé 22 fois dans ce chapitre en dehors des deux utilisations des verset 34s. Nous trouvons ce verbe aux versets 2, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 13, 18, 19, 21, 23, 27, 28, 29, 34, 35 et 39. *Lalein* est appliqué au parler en langues (2, 9, 11, 28), à la prophétie (3, 6, 29), à l'enseignement (6, 19), et encore à la parole de révélation et à la parole de connaissance (6). Terry s'oppose à l'interprétation du "papotage" pour les mêmes raisons, *Biblical Hermeneutics*, 1974, (p 187s). B. Witherington se trompe lorsqu'il dit que "'parler' se réfère ici très probablement à un discours non inspiré, c'est-à-dire à des questions", *Women*, 1990, (p 177).

⁹⁹ Liefeld, "Women, 1 Corinthians", *Women, Authority*, 1986, (p 150). Cf. A. Arnal, *Féminisme*, 1922, (p 8s), et R. & C. Kroeger, dans une étude polycopiée intitulée "Some Uses of *laleo* which Illustrate its Emphasis on Sound Rather than Sense, as Distinct from *legein*".

questions à n'importe quel moment, ainsi que le "papotage".¹⁰⁰ M.J. Evans mentionne Stendahl.¹⁰¹ Les femmes parleraient entre elles, avec des personnes à l'autre bout de la salle, avec leurs maris, ou discuteraient des prophéties. Evans dit que cette interprétation a le mérite de tenir compte du fait que le contexte mentionne les questions posées aux maris. Mais nous disons, pour ce qui est du contexte, qu'elle n'explique pas la force du reproche du verset 36, ni la référence à la soumission ou à la loi.

3.5.3. Le parler interdit aux femmes est tout discours charismatique ou inspiré.

G.G. Blum affirme que *lalein* est un terme qui "englobe tous les genres de discours charismatiques. En aucun cas il ne peut se référer à un autre discours que celui indiqué au v 26". Ce sens de *lalein* est confirmé par le fait que, dans tout le chapitre 14, Paul cherche à établir un bon usage des dons charismatiques dans l'église.¹⁰²

Il n'est pas aussi simple que le fait Blum de définir *lalein*. Car le chapitre 14 ne mentionne pas exclusivement des formes de discours charismatiques. Il y est question de la prière et du chant fait avec son intelligence (v 15) (qui sont opposés à la prière et au chant par l'Esprit), de l'enseignement (v 26), de l'évaluation des prophéties (v 26), et des questions dans le but de s'instruire (v 35). Pour Blum, les discours charismatiques mentionnés en 11.5 sont interdits par la suite, parce qu'en 11.2-16 Paul ne traitait pas de la parole, mais du voile. Ici Blum rejoint ceux qui disent que Paul ne voulait pas se prononcer au chapitre 11 sur le bien-fondé du discours de la femme, mais qu'il n'aborde ce sujet qu'au chapitre 14.¹⁰³

22

¹⁰⁰ "Dazwischenfragen oder Drauflosreden". 1 Korinther, 1982, (p 143).

¹⁰¹ Evans, Women in the Bible, 1983, (p 98). K. Stendahl, Role of Women, 1966, p 30.

¹⁰² Blum, "Office of Woman", Why Not, 1972, (p 67s).

¹⁰³ Nous avons déjà réfuté ces arguments.

3.5.4. Au verset 34, "parler" se réfère à des cris sacrés, le parler du v35 est une conversation privée.

C'est là l'interprétation de C.C. et de R. Kroeger. Dans leur article, ils se réfèrent à la découverte d'une plaque dans un sanctuaire de Corinthe, dédiée aux cris sacrés des femmes. Il est fort probable que Paul n'ait pas voulu de ces cris lors du culte. Mais qu'il l'ait dit au verset 34 est pure conjecture. Pour ce qui est du verset 35, les auteurs renvoient à la pratique actuelle des femmes dans la synagogue orthodoxe pour illustrer le genre de discours proscrit. Mais cette comparaison pêche pour deux raisons. D'un côté, il n'est pas possible de savoir si la situation de Corinthe ressemblait à celle des synagogues d'aujourd'hui. Et d'un autre, cette pratique de la synagogue n'est pas considérée comme honteuse, comme cela est dit en 14.35. C'est là aussi pure conjecture que de dire que ce que Paul interdit en 14.35 sont des conversations privées dans l'église.

3.6. En fait Paul ne voulait pas violer les règles de la bienséance de son époque. Cette réduction au silence est toute relative à son temps.

Nous avons déjà mentionné plusieurs fois J. Héring. Celui-ci conclut ses explications des verset 34s par ces mots: "Il va sans dire que la raison de ce silence (partiel) imposé à la femme doit être cherchée uniquement dans la préoccupation de ne pas violer les règles de la bienséance généralement admise à l'époque. Nous sommes donc ici sur le terrain du relatif." J. Héring renvoie à Calvin sans en dire plus.¹⁰⁴

Calvin serait-il donc aussi à classer parmi ces interprètes qui relativisent les paroles de Paul ? On serait porté à le croire en lisant dans son commentaire la conclusion sur le verset 35 (p 469). "Entre temps c'est le rôle du lecteur prudent de considérer que les choses qu'il (Paul) traite ici sont intermédiaires et indifférentes, dans lesquelles n'est

¹⁰⁴ Calvin, *Comm III* p 440. Héring, *1 Corinthiens*, 1949, (p 130).

contre la loi que ce qui est en désaccord avec la bienséance et l'édification." Mais n'oublions pas qu'il venait de dire au verset 34 que les femmes doivent se taire tout simplement parce qu'elles doivent rester en soumission. Dans la pratique, Calvin ne semble pas avoir encouragé la prise de parole par la femme.

Liefeld dit que Paul parlait peut-être de ce qui était accepté à l'époque.¹⁰⁵ D'après Liefeld, ceci se verrait dans la mention que Paul fait de la loi. Si certains interprètes ont vu dans cette loi le résumé de l'Ancien Testament ou une loi rabbinique, Liefeld dit qu'il s'agit peut-être de la loi générale juive ou grecque qui restreignait la participation publique des femmes.¹⁰⁶ Il pourrait donc s'agir tout simplement de l'opinion publique à laquelle il faudrait se soumettre.

Mentionnons d'autres auteurs. G. Deluz dit que "les raisons de convenances valables pour les chrétiens du premier siècle ne sont pas nécessairement contraignantes pour toutes les générations."¹⁰⁷ Pour Walter, ce passage présente une règle valable pour une époque.¹⁰⁸ Mais il ne développe pas sa position. F.W. Robertson semble aussi parler d'une relativisation.¹⁰⁹ G. Casalis considère 1 Corinthiens 14.33ss et 1 Timothée 2.11ss à la lumière du rôle des prêtresses des cultes païens. Il note qu'à l'époque biblique, pratiquement la seule femme à parler en public était la prostituée (cf. Prov 7.6ss et 9.13ss), et il conclut qu'il s'agit là de restrictions pratiques et strictement liées aux temps et aux lieux de l'âge apostolique.¹¹⁰

Barrett cite Plutarque et Aristophane ainsi que la pratique de la synagogue pour démontrer que Paul n'était pas le seul à dire qu' "il n'est

¹⁰⁵ "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 148ss).

¹⁰⁶ Pour des positions tenues dans le monde juif et grec, cf. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 261 notes 14s). Pour le monde grec, cf. les exemples de Fitzner, "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 35s note 96).

¹⁰⁷ Sagesse de Dieu, 1959, (p 239).

¹⁰⁸ 1 Korinther, 1969, (p 263).

¹⁰⁹ Korintherbriefe, 1895, (p 171).

¹¹⁰ "L'homme et la femme", ETR, 1963, (p 43).

pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées" (14.35).¹¹¹ Barrett éclaire le rôle de la femme par des textes de la société du premier siècle. Néanmoins cette explication est insuffisante en ce qui concerne 1 Corinthiens 14.34s, comme nous allons le montrer en parlant de Sigountos et Shank.

Sigountos et Shank présentent une documentation très complète sur la question. Voici leur conclusion. "Nous avons examiné les trois grands textes de Paul qui traitent du rôle de la femme dans l'église. Il était apparent que la considération principale dans l'établissement de ces règles a été que la femme montre une attitude de soumission envers son mari. Puisque les textes et la théologie de Paul ne donnent pas de raison adéquate qui montrerait pourquoi la prière et la prophétie sont des comportements soumis et que l'enseignement ne l'est pas, nous avons examiné les attitudes envers la femme telles qu'elles existaient dans l'Antiquité.... La prophétie et la prière étaient permises à l'origine, parce qu'à ces moments-là une femme n'était pas considérée être en possession de ses sens.¹¹² Il existait de sérieux doutes quant aux capacités de la femme à enseigner. Ainsi les ordres de Paul ressemblent aux pratiques des non chrétiens.... Il a été suggéré que la stratégie missionnaire de Paul était à la base de sa réflexion. Sa position est cohérente, si nous la comprenons comme faisant partie d'un essai d'offrir tout un éventail de ministères à la femme, sans créer d'obstacle à ce que l'Évangile se répande".¹¹³

Pour ce qui est de 1 Corinthiens 14.34s, il nous semble que cette explication ne tient pas compte de ce qui suit:

1. Le silence exigé de la femme n'est pas qualifié. Rien n'indique dans

¹¹¹ 1 Corinthians, 1968, (p 331).

¹¹² Cf. aussi Moo qui dit que, par rapport à l'enseignement, la prophétie "implique dans un moindre degré la préparation de l'individu qui est aussi moins conscient". "1 Timothy 2", TJ, 1980, (p 75). Nous objectons qu'il est subjectif et sans fondement biblique de parler d'une conscience moindre du prophète par rapport à l'enseignant.

¹¹³ "Public Roles", JETS, 1983, (p 295). D.M. Scholer dit qu'il faudrait encore évaluer ces textes cités par Sigountos et Shank. Scholer, "1 Timothy", Women, 1986, (p 207).

le passage que parler est la même chose qu'enseigner.

2. L'argument qui fonde le silence de la femme sur ce que dit la loi reste un problème. Car, dans ses épîtres, Paul ne se réfère de cette manière à aucune loi, ni à celle de l'Ancien Testament, ni à celle des Juifs, ni aux coutumes de l'époque.
3. Nous ne comprenons pas pourquoi Paul interdirait ici à la femme d'enseigner lorsqu'il ne parle pas de l'enseignement dans ce chapitre, mais uniquement du parler en langues et de la prophétie.
4. Dans tout le chapitre, Paul invite les chrétiens à participer oralement lors des assemblées. Cet appel au silence total de la femme ne cadre pas avec ce contexte.
5. Cette interprétation ne nous aide pas à comprendre pourquoi il est dit au verset 30 que le prophète doit se taire si un autre prophète a reçu une révélation.¹¹⁴
6. Pourquoi Paul interdirait-il toute question, même celle posée au mari ? Car si Sigountos et Shank démontrent que l'on doutait que la femme puisse enseigner, ils montrent aussi que dans la culture gréco-romaine, la femme avait le droit d'apprendre. Pourquoi donc lui interdire la parole précisément lorsqu'elle veut apprendre ?
7. Pourquoi est-il seulement question de femmes mariées ?
8. Si Paul veut rappeler aux Corinthiens de se comporter de façon à ne pas causer d'obstacles à l'Évangile, pourquoi ne le dit-il pas, au lieu de poser de façon très dure les deux questions du verset 36 ? Par ces deux questions Paul semble vouloir désamorcer une opposition éventuelle en faisant valoir que les Corinthiens n'étaient (1.) ni à l'origine de l'Évangile, (2.) ni les seuls à l'avoir reçu.
9. Notons encore une critique de D.M. Scholer:¹¹⁵ les Grecs faisaient une différence entre la prophétesse et l'enseignante parce que la prophétesse, à la différence de l'enseignante, était sous l'entière emprise de la divinité et ne se contrôlait plus. Paul ne fait pas une telle différence. Le prophète tout comme l'enseignant devait être maître de lui-même.

¹¹⁴ Cette exhortation de Paul ne s'explique que si nous supposons qu'à Corinthe, il y avait des personnes, et en particulier des prophètes, qui monopolisaient le temps de parole, et qu'il fallait les faire taire. Nous parlerons encore plus loin de ce verset.

¹¹⁵ "1 Timothy", Women, 1986, (p 207s).

Parce que l'analyse de Sigountos et Shank ne permet pas de répondre à ces questions, tandis que l'interprétation que nous présenterons le peut, nous ne retenons pas cette explication comme étant la bonne pour 1 Corinthiens 14.

Il y a encore d'autres façons de relativiser les paroles de Paul. H.D. Wendland, en expliquant 1 Corinthiens 14, dit que si la femme n'a pas le droit de parler, cette défense n'est valable que pour un parler qui dérange l'ordre du culte.¹¹⁶ Nous mentionnons encore une fois cet auteur à cause d'une remarque intéressante. Dans son analyse du chapitre 11, il dit que "Paul ne parle que de trois groupes de femmes, c'est-à-dire d'épouses, de veuves et de femmes non mariées ou de femmes fiancées. L'apôtre ne connaît pas la femme célibataire, exerçant une profession, de la société moderne, avec ses droits politiques et sociaux. C'est pourquoi il est impossible de transposer ses recommandations et de les appliquer directement à la femme des églises chrétiennes (p 94). Wendland relativise ainsi avec raison les règles concernant la femme.

G. Mayer est opposé à toute relativisation des lois se rapportant à la femme. Il voit de grands dangers dans cette façon de faire.¹¹⁷ Toute l'éthique du Nouveau Testament pourrait perdre sa valeur normative pour la vie chrétienne, et cela pour tous les temps, si l'on commence à différencier entre ce qui est normatif et indifférent, et si la nécessité (*Verbindlichkeit*) de devoir s'y tenir dépend des conditions et des époques particulières. Ainsi est inauguré involontairement un développement sans fin lorsqu'une seule règle est abandonnée, un développement qui peut avoir des conséquences dramatiques non seulement en ce qui concerne l'existence et la survie de l'église chrétienne, mais aussi pour toute la société

¹¹⁶ Korinther, 1968, (p 131s). Nous avons déjà présenté Wendland plus haut.

¹¹⁷ Korintherbriefe, 1908, (p 130s).

humaine.¹¹⁸

La peur de Mayer peut sembler justifiée. Les grandes déviations théologiques ont certainement eu de modestes commencements. Une petite brèche dans une digue qui n'est pas réparée ne présage rien de bon. Néanmoins, nous rappelons que l'on peut trouver une éthique circonstancielle dans la Bible. Nous avons parlé d'un de ces cas plus haut en traitant la question des viandes sacrifiées aux idoles, et en notant les comportements variables que Paul propose (p 319).¹¹⁹ Mayer ne présente pas d'argument qui remette en question la possibilité que les règles sur la femme ont une application relative, soit à une époque, soit à des circonstances particulières. En fait, il ne s'agit pas de remettre en question des lois qui sont normatives pour tous les temps, mais de comprendre ces lois dans leur contexte, afin de découvrir quels sont leurs aspects normatifs et relatifs.

Mayer aurait aussi dû tenir compte de ce que souligne A.C. Thiselton.¹²⁰ En examinant 1 Corinthiens 11, Thiselton parle d'une eschatologie réalisée. Pour lui, toute la discussion au sujet des femmes est axée sur le contraste qui existe entre le statut eschatologique et la réalité d'une

¹¹⁸ Mayer tient ces propos en rapport avec 1 Corinthiens 11. L'auteur est convaincu que le problème de fond que Paul aborde ici et au chapitre 14 est celui de l'émancipation de la femme. Par l'argumentation de Paul, "la folie de l'égalité des droits et l'égalité des valeurs est mortellement atteinte" (p 132). Mayer ne cherche pas à savoir ce que la femme a le droit de dire en 11.5. Son commentaire sur le chapitre 11 est en fait un exposé contre l'émancipation de la femme dans l'église plus qu'une explication du texte.

¹¹⁹ Paul est non seulement souple dans l'application de cette loi, mais il est aussi "en contradiction" avec Actes 15.29 qui dit qu'il faut s'abstenir des viandes provenant de sacrifices païens. Paul récidive lorsqu'en 1 Timothée 4.3s, il permet apparemment même la consommation de viandes étouffées puisque "rien n'est à rejeter si on le prend avec action de grâce". Un autre exemple concerne la pratique variable de la circoncision. Elle a été admise pour Timothée, mais refusée pour Tite. Que ce soit pour une question de nourriture ou pour autre chose, Paul avait comme grand principe de ne pas repousser par son comportement ceux qui devaient encore entendre et accepter l'Évangile. Dans certains domaines éthiques, Paul est intransigeant. Mais il y a d'autres domaines où Paul ne cherche pas du tout à établir un comportement valable pour tous les temps.

¹²⁰ "Realized Eschatology", NTS, 1978, (p 521).

vie vécue dans les conditions changeantes du monde. Ainsi, en ce qui concerne l'eschatologie réalisée, il n'y a ni homme ni femme (Galates 3.28). Au chapitre 11.2-16, Paul utilise des arguments qui n'ont de rapport qu'avec l'ordre de la nature (v14), l'exemple des églises (v16), ce qui pourrait choquer les valeurs sociales et esthétiques (v6) et l'ordre de la création représenté par les anges (v10).¹²¹ Si Paul utilise des considérations qui sont liées à son temps, cela n'est pas un accident. Paul veut montrer que le statut eschatologique ne place pas le chrétien en dehors des questions qui concernent des situations particulières. Le chrétien fait partie de l'ordre nouveau, mais aussi de l'ordre naturel. Il vit pleinement cette tension. Le chrétien doit respecter les valeurs de son époque.

Il nous semble que, même si nous ne sommes pas entièrement d'accord avec Thiselton, cet argument doit être mis à l'honneur. Il parle ici d'une question théologique foncièrement importante. Car le chrétien est en mouvement vers la pleine réalisation de sa destinée eschatologique. Il vit en permanence la tension qui existe entre ce qui est maintenant, et ce qui est encore à venir. Cette tension fait que le chrétien ne peut pas se figer sur une position éthique. Mais cette tension le pousse en avant, et le lance dans une voie qui le conduira de changement en changement vers sa destinée eschatologique.

Mais pour les mêmes raisons que celles mentionnées plus haut, et critiquant des explications de Sigountos et Shank, nous devons dire que la position de Thiselton ne nous aide pas à comprendre toutes les paroles de 1 Corinthiens 14.34s.

Nous arrivons à la dernière interprétation que nous avons trouvée. Elle sera aussi la nôtre. Elle dit que les versets 34-35 sont une citation de personnes se trouvant à Corinthe et qui défendaient aux femmes de participer oralement au déroulement du culte. Ce ne sont donc pas les paroles de Paul. Au verset 36, Paul reprend sévèrement ces gens. Ces versets n'interdisent pas la participation de la femme au culte, mais, au contraire, l'y autorisent.

¹²¹ Nous ne partageons pas le point de vue de Thiselton sur le rôle des anges.

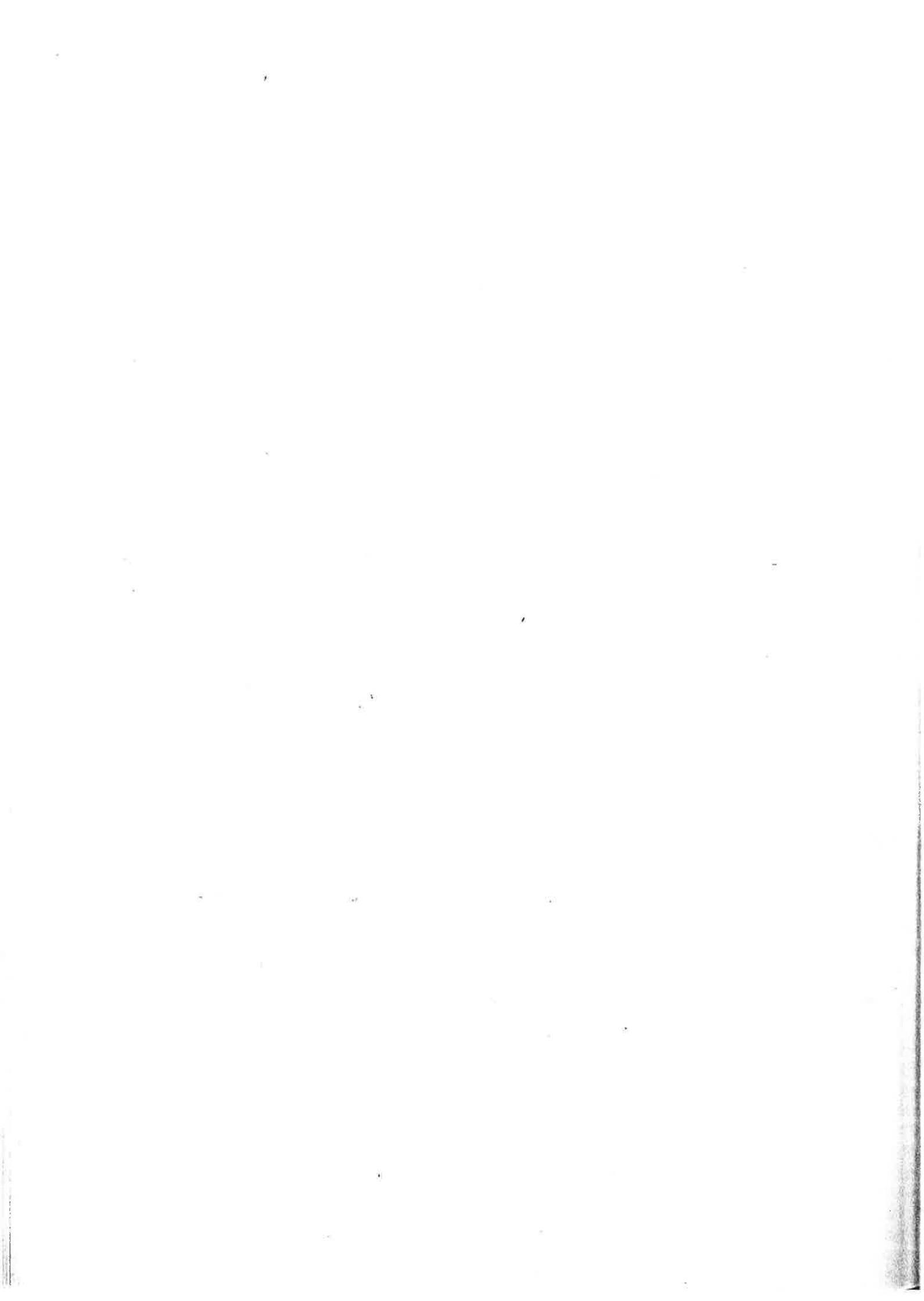
4. L'absence d'un seul mot aurait tout changé.

Avant de continuer par l'étude de cette dernière interprétation, nous voulons faire une remarque au sujet des nombreux efforts d'harmonisation que nous venons d'examiner. Essayons d'imaginer ce qu'aurait été l'enseignement sur le ministère de la parole de la femme s'il n'y avait pas le verset 5 du chapitre 11. Si Paul n'avait pas mentionné que la femme prie et prophétise, comment aurait-on alors compris le silence demandé en 14.34s ? Nous pouvons facilement supposer que tout au long de l'histoire de l'Eglise, la femme n'aurait même pas eu le droit de prier à voix haute. L'exigence du silence aurait été encore plus forte que ce qu'elle a été.

Grâce à 11.5, la femme a le droit de dire certaines choses. Nous avons vu à quelles contorsions les interprètes sont contraints s'ils veulent que la femme parle et se taise. Parce qu'il y a une "contradiction" chez Paul, il faut déterminer très clairement ce que la femme a le droit de dire, et ce qu'elle est en devoir de taire. Et c'est ainsi que l'on fait appel à des divisions de texte et à des définitions de mots qui arrangent. C'est désolant.

Lorsqu'en diverses circonstances nous avons parlé de l'enseignement de la Bible sur la femme, il est arrivé que la remarque suivante nous soit faite: "Est-ce que le fait que la Bible ne nous présente pas de femme pasteur ou de femme qui prêche n'est pas révélateur de ce qu'il faut penser sur la question ?" S'il y a des silences, il faut reconnaître que ce qu'ils nous disent est précisément "rien". Par contre, si la Bible dit quelque chose, est-ce que cela peut nous aider ? Il y a ce que ce verset de 11.5 nous dit. Le verset en question nous communique quelque chose. Mais n'est-il pas intéressant de voir qu'il nous apporte une réponse de façon indirecte, presque accidentelle ou non voulue. C'est en passant qu'il nous est dit de la femme qu'elle prophétisait et priait. C'est en passant qu'il nous est dit qu'elle le faisait au même titre que l'homme (v4). C'est d'ailleurs parce que ce passage ne traite la question qu'en passant, qu'il a aussi été baillonné par beaucoup. Heureusement pour certains qu'il y a des passages "plus clairs".

Il y a donc ce qu'un passage nous dit. Mais est-ce que le simple fait de la présence de 11.5 ne peut pas nous enseigner quelque chose ? Cette parole dite en passant, ne nous dit-elle pas qu'il devait y avoir beaucoup de choses qui existaient et qui se faisaient du temps de Paul, mais qui n'ont pas fait le sujet d'une phrase dite en passant ? Si ce petit verset 5 n'avait pas employé deux verbes de la parole, qui parmi les exégètes aurait imaginé que les femmes prophétisaient dans cette église de Corinthe ? Celui qui aurait osé le faire aurait été accusé de pervertir la Parole de Dieu. Si le seul verbe de "prophétiser" n'était pas apparu ici, celui qui aurait osé affirmer que le chapitre 14 permet à la femme de le faire aurait été placé sous l'anathème. Car il aurait contredit de façon flagrante l'enseignement clair de 14.34s. Mais ce petit verbe est là. Il nargue les uns, qui alors cherchent à en réduire la taille, le poids, la valeur, le sens. Il encourage les autres, qui le prennent à la lettre, qui lui donnent du poids. Au delà du fait qu'il est dévalorisé par les uns et mis à l'honneur par les autres, le simple fait qu'il se trouve ici nous pousse à dire que nous ne savons vraiment pas tout sur les pratiques des églises pauliniennes. Mais, bien que ne sachant pas tout, il est quand même de notre devoir de nous mettre à l'écoute de ce qui nous est dit, aussi par 1 Corinthiens 11.5.



Chapitre 11

L'interprétation retenue pour 1 Corinthiens 14.34-36

- 34 "Comme cela se fait dans toutes les églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées: elles n'ont pas la permission de parler; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la loi.
- 35 Si elles désirent s'instruire sur quelque détail, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées.
- 36 La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ?"

Aux versets 34s, Paul cite un dicton en usage à Corinthe. Ce dicton est utilisé par des chrétiens judaïsants¹ qui veulent monopoliser le temps de

¹ Il nous faut définir ce que nous entendons par "judaïsant". Nous employons ce terme dans le sens le plus large possible. Un "judaïsant" est "une personne ayant adopté certaines façons de voir et de faire de la synagogue et cherchant à mettre en oeuvre ces principes dans l'église de Corinthe". Avec R.W. Allison nous disons que nous ne pouvons pas savoir si cette influence judaïsante était exercée par des prosélytes, des païens, ou des hommes d'arrière-plan juif. "Let Women Be Silent", *JSNT*, 1988, (p 49).

parole lors de réunions d'église. C'est dans ce but qu'ils ne veulent pas que les femmes parlent lors des assemblées. Paul réfute cette affirmation au verset 36.

1. Une bibliographie historique:

Cette explication a été avancée en 1926 par K.C. Bushnell², en 1935 par Anderson, en 1974 par J. Harper, en 1976 par W. Kaiser, et en 1981 par Flanagan et Snyder.³ Puis elle fut développée en 1983 par Odell-Scott et encore une fois reprise en 1987⁴. En 1983, M.J. Evans pense que c'est là une interprétation possible.⁵ En 1984, Ukachukwu Manus adhère à cette position.⁶ Elle est développée par Bilezikian en 1985⁷, et est retenue dans la réédition de 1989. En 1988, R.W. Allison présente cette interprétation avec une nuance.⁸

2. Paul et les citations.

Paul a reçu deux rapports auxquels il répond dans sa première lettre aux Corinthiens. Il y a une lettre de l'église (7.1) et le rapport fait par

² L'ouvrage ne porte pas de date. V. Booth Demarest, qui est d'accord avec Bushnell, indique 1926 comme année de parution. Booth Demarest, God, Woman, 1977, (p 51s).

³ Bushnell, God's Word to Women, § 203. J.A. Anderson, Woman's Warfare and Ministry, Christian Herald, Londres, p 20-25, 1931, mentionné par Evans, Women in the Bible, 1983, (p 99). J. Harper, Women and the Gospel, CBRF, Pinner, 1974, aussi mentionné par Evans, (p 99). W. Kaiser, "Paul, Women and the Church", Worldwide Challenge, Sept. 1976, (p 9-12). Flanagan et Snyder, "Did Paul", Foundations, 1981.

⁴ Odell-Scott, "Let the Woman Speak", BTE, 1983, et "In Defense", JBT, 1987.

⁵ Women in the Bible, 1983, (p 100).

⁶ "Subordination", RAT, 1984.

⁷ Beyond Sex Roles, 1985.

⁸ "Let Women Be Silent", JSNT, 1988. D'après Allison, Paul cite des personnes se trouvant à Corinthe et défendant aux femmes de parler. Mais ce texte de Paul se trouverait à l'origine dans une autre de ses épîtres, et aurait été introduit ici par un rédacteur (p 48). Nous ne partageons pas ce dernier point de vue.

les gens de Chloé (1.11). Nous ne savons pas si ce rapport était écrit ou oral. Généralement il est admis que ces personnes étaient membres de la famille de Chloé ou des esclaves de Chloé. Schüssler-Fiorenza fait remarquer que cette interprétation "ne tient pas compte du fait que la forme grammaticale du grec (article suivi d'un génitif de possession) est la même que celle utilisée dans l'expression parlant des adeptes de Paul, d'Apollos, de Céphas et de Christ. Elle ne tient pas compte non plus du fait que Paul utilise une autre forme grammaticale (*tous ek tón* avec un génitif de possession) par exemple dans Romains 16.10 et 11, où il salue les membres des maisons d'Aristobule et de Narcisse. Il est probable que l'expression 'ceux de Chloé' signifie 'les gens ou les adeptes de Chloé' à Corinthe; c'est pourquoi je suggérerais qu'ils étaient les messagers officiels de la communauté. Ils n'ont pas seulement donné à Paul une information orale de fond, mais ils ont aussi présenté la communication écrite de la communauté".⁹

Plusieurs fois Paul cite des phrases en usage à Corinthe.¹⁰ Relevons les passages suivants: 1.12; 2.15; 6.12 et 10.23; 6.13; 7.1; 8.1; 8.4; 8.8; 11.2; 15.12.¹¹ Il est donc possible d'envisager qu'avec les versets 34s, nous sommes en présence d'une autre citation. Afin de fonder cette supposition, nous allons examiner le contexte et le texte lui-même.

⁹ "Rhetorical Situation", *NTS*, 1987, (p 394s).

¹⁰ "Nous devrions être prêt à supposer que Paul cite la lettre qui lui a été adressée de la part des Corinthiens lorsqu'il fait allusion à leur connaissance, ou lorsqu'une affirmation est nettement en contraste avec le contexte immédiat ou avec les vues connues de Paul". Sir William Ramsay cité par K.C. Bushnell, *God's Word*, 1926, (§ 205).

¹¹ Ces références sont indiquées par Flanagan et Snyder, "Did Paul", *Foundations*, 1981, (p 218s).

3. Le contexte:

Une supposition faite par bien des commentateurs est que Paul s'attaque à un désir d'émancipation provenant de l'aile féminine de l'église de Corinthe.¹² C'est là une façon de comprendre la situation de cette église. Mais elle n'a jamais pu être prouvée.¹³ En fait, ce n'est qu'une des réponses possibles à la question de savoir ce qui a bien pu motiver Paul à écrire ces versets. Si nous supposons que Paul veut remettre des femmes en place, alors il faut bien se dire que ces femmes devaient être motivées par une philosophie émancipatrice. Si, par contre, Paul s'attaque à des hommes qui ne voulaient pas de la participation des femmes, alors nous ne sommes plus en présence d'un problème d'émancipation, mais de répression, ce qui est tout le contraire. C'est pourquoi, si nous voulons savoir ce qui a bien pu motiver Paul à écrire ces versets, il nous faut d'abord essayer de comprendre quel était le problème abordé par Paul, avant de pouvoir dire si les femmes avaient un (mauvais) désir de liberté d'expression ou non.

Deux indices, qui nous conduisent à penser que les versets 34s n'expriment pas la pensée même de Paul, nous sont donnés par l'examen des sujets abordés au chapitre 14. Dans ce chapitre, la préoccupation principale de Paul est l'édification des croyants lors des assemblées ainsi que l'ordre

¹² Cf. A. Neander, Corinther, 1859, (p 234). Isaksson, qui s'oppose à ce point de vue, parle de O. Kuss. Isaksson, Marriage and Ministry, 1965, (p 169 note 2). G. Mayer développe l'interprétation de l'émancipation, Korintherbriefe, 1908, (p 128ss). W. Meyer dit que "les femmes étaient en train de s'attribuer une position égale aux hommes, en ce qui concerne le discours libre. Paul s'y oppose de façon résolue". 1 Korinther, 1945, (p 218).

¹³ Murphy-O'Connor fait mention de découvertes au sujet de la participation de femmes aux jeux isthmiques organisés à Corinthe. Ainsi plusieurs femmes ont gagné des courses sur 200 m. Et une certaine Hédéa a gagné une course de chars de guerre en 43 après Jésus-Christ. Tout cela "sert à expliquer le fait que Paul a rencontré des femmes libérées à Corinthe". Paul's Corinth, 1983, (p 16). Mais ces exemples ne prouvent pas qu'il y avait un problème d'émancipation chez les femmes de Corinthe.

qu'il convient de préserver lors de ces réunions.¹⁴ Ainsi il faut que la glossolalie soit traduite afin qu'elle édifie l'église, et il faut que tous ceux qui parlent le fassent sans désordre. C'est dans ce contexte qu'apparaît la "défense de parler". Examinons la question du silence de la femme à la lumière de ces deux préoccupations de Paul: l'édification et l'ordre.

3.1. Premier indice: Paul et l'édification.

3.1.1. *Les femmes ne savaient-elles pas édifier ?*

Si Paul intervient auprès des Corinthiens, c'est non seulement pour rétablir un certain ordre dans les réunions, mais c'est aussi pour leur montrer que s'il y a une participation au culte, celle-ci doit servir à l'édification de tous. Certains commentateurs ont imaginé, sur la base des références à l'ordre des versets 33 et 40, que les femmes dérangent l'ordre des réunions. Ne pourrait-on pas tout aussi bien imaginer, puisque Paul veut que tout discours soit édifiant, que les interventions féminines n'étaient jamais édifiantes ? Certains affirment que l'éducation intellectuelle n'était pas très poussée chez les femmes de Corinthe.¹⁵ Si tel avait été le cas, ne pourrait-on pas dire que leurs

¹⁴ L.J. Rückert remarque avec raison que la défense du discours public des femmes survient de façon étrange puisque dans tout le paragraphe il n'était pas question de qui devait parler, mais du contenu des discours et de la façon dont ils devaient se faire. 1 Korinther, 1836, (p 383).

¹⁵ Cf. A. Maillot, L'Eglise au présent, 1978, (p 264). P. Gundry dit que la phrase "si elles veulent apprendre" suggère que la plupart des femmes n'étaient probablement pas instruites, Woman, Be Free!, 1977, (p 70). A notre avis la phrase ne suggère rien de tel. Sigountos et Shank parlent de la femme de l'Antiquité qui était éduquée, "Public Roles", JETS, 1983, (p 286s). L'éducation de la femme était davantage liée à son statut social qu'à son sexe, les femmes des classes moyennes et élevées recevant plus facilement une éducation que les femmes des couches sociales basses. "En général il se pouvait que les femmes recevaient moins d'éducation formelle que leurs maris, mais il ne s'en suit pas qu'elles étaient sans éducation" (p 287). Cf. S.B. Pomeroy, Frauenleben, 1985, sur l'éducation et la participation de la femme à la vie culturelle, (p 260-269).

interventions n'apportaient jamais rien d'édifiant ? Nous n'avons trouvé aucun commentateur qui ait affirmé que les femmes de Corinthe devaient se taire parce qu'elles ne savaient pas être édifiantes. Alors, si les représentants du sexe féminin étaient capables d'édifier, pourquoi devaient-ils se taire ?

Une autre question se pose en rapport avec l'édification. Puisque Paul veut que les fidèles soient édifiés lors de leurs rassemblements, pourquoi les femmes n'ont-elles pas le droit de poser de questions dans le simple but d'apprendre, d'être édifiées ?

3.1.2. Les femmes ne devaient-elles pas être enseignées à l'église ?

Aucun interprète ne voudrait dire que la femme ne doit pas être enseignée dans l'église.¹⁶ Mais alors, quel sens donner à la première phrase du verset 35 qui dit des femmes que: "Si elles désirent s'instruire sur quelque chose¹⁷, qu'elles interrogent leur mari à la maison." Doit-on comprendre cette phrase comme s'il était invraisemblable que les femmes voulaient s'instruire, et que même si cette chose impensable allait se produire, il faudrait que ces femmes n'en parlent qu'à leurs maris ?

Nous pouvons supposer une chose: les femmes de l'église de Corinthe avaient comme habitude de poser des questions. Nous pouvons déduire cela de la construction de la phrase qui, de par sa forme grammaticale, exprime

¹⁶ A l'exception de O. Schmitz, *1 Korinther*, 1939, (p 183). Il dit de la femme que "questionner et apprendre des choses spirituelles ne lui est pas défendu. Mais même pas cela ne devrait se faire en public".

¹⁷ Nous avons corrigé la traduction de la TOB qui a cherché à adoucir la rudesse de cette remarque en traduisant le pronom *ti* par "quelque détail" et non par "quelque chose". Les traducteurs ont probablement voulu rendre ce verset plus acceptable au lecteur du 20^e siècle en ne faisant taire la femme que sur des questions de "détail". Mais le pronom *tis* n'a pas le sens de "quelque chose qui ne serait qu'un détail". Ce verset doit être rendu dans toute sa rudesse, non pour que Paul puisse être accusé de chauvinisme, mais afin que la position extrême de ce groupe de personnes à Corinthe puisse être perçue dans toute son ampleur.

une condition réelle. "Si elles désirent s'instruire" est quelque chose qui a lieu, qui correspond à une situation réelle. Les femmes veulent apprendre.¹⁸ Nous pourrions aussi rendre ce début de phrase par "puisque'elles désirent s'instruire". Que faisaient ces femmes qui désiraient s'instruire ? Il leur arrivait de poser des questions. Nous paraphraserons le verset 34 ainsi: puisque les femmes désirent s'instruire et qu'elles posent aussi des questions sur divers sujets, que désormais elles ne posent leurs questions qu'à leurs maris, et cela dans leurs foyers.

En disant cela, nous avons aussi identifié la raison qui a poussé les femmes à poser des questions. Les femmes ne posaient pas de questions parce qu'elles avaient le désir de critiquer, ou qu'elles évaluaient les discours des prophètes. Les femmes posaient des questions pour apprendre. Ce verset ne répond pas à la question de savoir si ces questions dérangent l'ordre. Pour répondre à cette question, il faut examiner le contexte.

Nous posons encore une fois notre question: les femmes ne devaient-elles pas être enseignées à l'église ? Pour Osiander, la femme a le droit d'apprendre.¹⁹ Paul ne rejette pas la question motivée par le désir d'apprendre, mais il veut qu'elle soit posée à la maison, et non dans l'assemblée. D'après Osiander la femme n'a pas le droit de parler lors des assemblées. Si Paul interdit la question, c'est pour souligner le fait que le silence doit être complet. Ainsi, même la forme de discours la plus modeste, la question provenant du désir d'apprendre, est interdite. L'explication d'Osiander paraît tenable. D'après cette interprétation la femme garde son droit d'apprendre. La femme, tout comme l'homme, est dans l'assemblée pour être éduquée. Et si au cours de son apprentissage, elle a des questions à poser, cela est très bien. Seulement, qu'elle ne les pose pas dans l'assemblée, car il ne faut pas oublier que tout discours lui est défendu.

¹⁸ Dana et Mantey, 1957, (p 286ss). *Ei* + le verbe à l'indicatif est utilisé pour exprimer un acte qui correspond à une réalité.

¹⁹ 1 Korinther, 1847, (p 663).

Nous critiquerons la position d'Osiander de la manière suivante: au chapitre précédent, nous avons montré que 1 Corinthiens 11.2-6 traitait de femmes se trouvant dans une réunion d'église, et que selon le verset 5, elles avaient le droit de prophétiser à haute voix et de prier dans l'église. Il est donc faux de dire, comme le fait Osiander, que les femmes devaient se taire complètement. Puisque les femmes n'observaient pas un silence absolu, pourquoi Paul leur défendrait-il d'utiliser la forme de discours la plus modeste, la question motivée par le désir d'apprendre ?

Hurley pourrait apporter une réponse. Il dit que les femmes étaient probablement séparées de leurs maris, comme c'était la coutume dans les synagogues. Le désir d'apprendre se manifestait alors par des questions posées à haute voix par les femmes à leurs maris, ce qui dérangeait. Hurley conclut ainsi: "Les instructions de Paul ... empêchent un mauvais usage de l'autorité, mais préservent l'instruction des femmes".²⁰ Nous avons déjà critiqué Hurley sur ces points (p 355 et p 370).²¹ En fait, Hurley n'apporte pas de réponse à la question qui était de savoir pourquoi Paul défend à la femme de poser une question dans le seul but d'apprendre.

3.1.3. Résumons:

Nous voulons résumer ce que nous venons de développer. Pourquoi Paul ne permettrait-il pas la question formulée par le désir d'apprendre ? Osiander répond qu'à l'aide de cet exemple, Paul voulait montrer que le silence de la femme est absolu, et ne peut jamais être rompu. Et Hurley répond que Paul interdisait ces questions parce qu'elles dérangeaient.

Nous répliquons à Osiander que dans l'examen des efforts fait par les différents exégètes en vue d'harmoniser 1 Corinthiens 11.5 avec 14.34s, nous avons dû conclure qu'il n'y a pas de preuves que Paul exigeait un

²⁰ "Did Paul Require Veils", *WTJ*, 1973, (p 217s).

²¹ A Hurley la charge de démontrer que les femmes étaient bien séparées de leurs maris lors des réunions, et d'expliquer en quoi le fait de poser des questions légitimes est "faire un mauvais usage de l'autorité".

silence absolu. A Hurley, nous disons qu'il n'y a pas d'indice valable qui pourrait soutenir l'idée qu'à Corinthe les femmes dérangent par leurs questions (cf. en particulier le développement plus loin sous point 3.3.). Nous sommes d'accord avec Osiander, qui disait que la question posée dans le désir de parfaire sa connaissance est la forme de discours la moins controversable.

N'ayant pas trouvé de réponse à notre question il nous faut y revenir: pourquoi est-il défendu à la femme de poser une question, dans le but d'apprendre? La seule réponse qui nous semble être possible à ce problème est que celui qui a dit des femmes que: "Si elles désirent s'instruire sur quelque chose, qu'elles interrogent leur mari à la maison", ne voulait pas qu'elles soient pleinement instruites en réunion d'église.

Ici il pourrait être objecté que les femmes avaient certainement l'occasion d'apprendre beaucoup de choses sans avoir besoin de poser de questions. Car la plupart du temps l'enseignement apporté devait être assez clair. Il ne devait pas être souvent nécessaire de poser des questions dans le but d'apprendre. Mais ce n'est précisément pas la nécessité des questions qui est mise en cause. La nécessité existe, puisque les questions sont à poser au mari. Il est tout simplement défendu de se renseigner lors des réunions sur un sujet qui est enseigné.

C'est ce que O. Schmitz a vu. Il dit de la femme que: "questionner et apprendre des choses spirituelles ne lui est pas défendu. Même cela ne devrait pas se faire en public".²²

L'impression qui se dégage du verset 35 est que les femmes ne sont pas à la réunion d'église pour apprendre. Les remarques dans le genre de ce que nous avons dans ce verset se font encore dans la vie courante: "Si tu veux vraiment faire ce que je ne veux pas que tu fasses, alors fais-le ailleurs, mais pas ici." De même Paul écrit: si les femmes veulent

²² 1 Korinther, 1939, (p 183).

apprendre quelque chose, qu'elles le fassent dans leurs maisons.²³

Ces paroles pourraient-elles exprimer la pensée de Paul ? Elles seraient tout à fait contraire à ce qui est dit dans le reste du chapitre. Paul ne dit-il pas au verset 31 que tous peuvent prophétiser afin que tous apprennent (*manthanôsin*) ? Voudrait-il que les femmes qui veulent apprendre (*mathein*) soient instruites dans leurs foyers, et non dans l'église ?²⁴

Il nous paraît évident que le verset 35 ne reflète pas la pensée de Paul. Néanmoins nous disons que Paul est l'auteur de ce verset. Il a écrit ces paroles pour montrer à quel point le verrouillage des bouches des femmes de Corinthe était complet, et aussi pour mieux faire apparaître le ridicule du raisonnement qui renforçait cette règle. Car pourquoi venaient-elles encore aux réunions, si elles n'avaient pas le droit de parler, et si en plus de cela, elles ne pouvaient apprendre qu'à la maison

²³ C. Senft dit qu' "il n'est pourtant pas interdit à une femme de se renseigner et de s'instruire; si telle est sa louable intention, qu'elle pose des questions à son mari, à la maison." Senft, 1 Corinthiens, 1979, (p 183). Mais la recherche d'instruction ne devrait-elle pas être une attitude fondamentale de celui (et de celle) qui vient à la réunion de l'église ? Pourquoi alors retirer à toute l'aile féminine la possibilité de se renseigner et de s'instruire à l'église ? H. Wayne House ne parvient pas à tirer Paul de l'impasse lorsqu'il dit que Paul ne voulait pas que les Corinthiens adoptent la position extrême de ne pas permettre à la femme d'apprendre. Il "écrit qu'elles pouvaient apprendre de leurs maris à la maison". "The Speaking", BS, 1988, (p 309).

²⁴ Tout le chapitre parle de l'édification de toute l'église (vs 3, 4, 5, 6, 12, 17, 19, 26, 31). Pour être édifié, il faut comprendre ce qui est dit. C'est pourquoi il est essentiel que le parler en langues soit interprété. Il est difficile de comprendre pourquoi il serait défendu aux femmes (seulement) de poser des questions dans le but de mieux comprendre une vérité, donc de l'avoir "traduite" ou "interprétée", et d'être ainsi édifiées.

ce qu'elles n'avaient pas compris à l'église ?²⁵

3.2. Pourquoi les prophètes doivent-ils se taire (v30) ?

Au verset 30, il est dit des prophètes: "Si un assistant reçoit une révélation, celui qui parle doit se taire". La question qui se pose est de savoir pourquoi l'apôtre Paul permet à un prophète d'interrompre le discours du prophète qui parle déjà ? Puisque Paul veut que l'ordre règne, pourquoi ordonne-t-il même que n'importe quelle personne qui pense avoir reçu une révélation de Dieu peut interrompre la communication d'une autre ? Ce deuxième ou troisième prophète ne pourrait-il pas attendre que le premier ait terminé ? Paul n'encourage-t-il pas le désordre par cette règle ? B. Witherington réécrit cette phrase, et dit que Paul veut que le deuxième prophète attende que le premier ait fini de parler. "Apparemment les Corinthiens pensaient qu'ils ne pouvaient pas attendre, et plusieurs lâchèrent à la volée et en même temps leurs prophéties, ce qui eut pour résultat le chaos et la confusion."²⁶

Voyons d'abord quelques réponses données à cette question qui est de savoir pourquoi l'apôtre Paul permet à un prophète d'interrompre le discours du prophète qui parle déjà.

C.K. Barrett dit que "le prophète devait se taire lorsque le discours dans lequel il allait poursuivre allait probablement se révéler comme non

²⁵ Catherine Kroeger suggère que si Paul dit que la femme doit poser des questions à son mari, et que celui-ci doit lui répondre, c'est pour corriger la solitude sociale désespérante des femmes. Car dans la société grecque, les femmes étaient en général considérées comme incapables de tenir une conversation raisonnable. Donc les maris ne leur parlaient pour ainsi dire jamais. Kroeger, "Paul, Sex", DS, 1988, (p 28). Nous répondons que, dans ce cas, il n'était pas nécessaire de condamner la femme à une autre solitude, celle causée par ce nouveau silence à l'église. Notons encore qu'il n'est pas dit que l'homme doit parler à sa femme.

²⁶ Women, 1990, (p 173). Pourtant, à la page 177, l'auteur mentionne le verset correctement.

édifiant."²⁷ Ce principe est impossible à mettre en application. (1.) Il est impossible pour un auditeur de savoir si le discours qu'il est en train d'entendre va par la suite "se révéler comme non édifiant". Comment saura-t-il à quel moment interrompre ce premier discours ? (2.) Il est évident qu'une personne qui parle sans édifier devrait se taire. Mais le premier prophète allait-il avoir le discernement pour comprendre qu'il n'avait plus rien d'édifiant à dire ? Allait-il se taire ? En supposant qu'il ait le discernement nécessaire pour évaluer son propre message, ne devrait-il pas abrégé son discours et se taire même lorsqu'il n'y avait pas d'autre prophète voulant encore parler ? (3.) Si nous avons dans cette recommandation la recette de Paul pour éviter des discours non édifiants, ou pour y couper court, que se passe-t-il s'il n'y a pas de deuxième personne qui cherche à parler ? Paul ne voudrait-il pas que le premier prophète qui n'est pas édifiant se taise, peu importe s'il y a un deuxième prophète ou non ?

A. Schlatter dit: "Il est possible qu'une révélation nouvelle et plus complète soit donnée à un autre qu'à celui qui est en train de parler".²⁸ Mais il semble que l'ordre de Paul s'applique de façon plus large. C'est-à-dire que le premier prophète devait se taire, même si le deuxième n'avait pas reçu de révélation "plus complète", mais une parole du même ordre que celle qui était en train d'être apportée, ou si le deuxième prophète avait reçu une révélation sur un autre sujet que celui qui était en train d'être développé. D'ailleurs, comment peut-on savoir si une deuxième révélation est plus complète que la première avant même que la première révélation n'ait été donnée en entier ? Ne faudrait-il pas laisser terminer entièrement le premier prophète, avant de pouvoir juger si oui ou non ce discours a besoin d'être complété ?

Certains commentateurs disent que si Paul ordonnait au premier de se taire, c'était pour éviter que les deux parlent en même temps.²⁹ Mais alors pourquoi Paul ne dit-il pas au deuxième d'attendre la fin du discours du premier, avant de se mettre à parler ?

²⁷ 1 Corinthians, 1968, (p 332).

²⁸ Erläuterungen, 1936, (p 179).

²⁹ Roux, "Prophétie", Hokhma, 1985, (p 44). A. Schlatter, Erläuterungen, 1936, (p 179).

Roux cite Dautzenberg: "Si la priorité revient à la révélation la plus récente, c'est parce que celle-ci se produit au moment le plus opportun, au vu des circonstances vécues à ce moment par la communauté."³⁰ Cette vue des choses ne tient pas compte des réalités d'une réunion. Car pourquoi la personne qui est en train de prophétiser devrait-elle avoir une vue des choses moins récente que la deuxième ? Après tout, il doit être bien difficile d'apporter un message plus opportun (plus frais) si nous supposons un premier discours qui se fait depuis moins de 15 minutes. Une autre objection à ce que dit Dautzenberg vient de la nature même de la prophétie. Supposons que l'inspiration soit constante, et qu'elle ait lieu même pendant que le prophète parle. Alors son discours est tout aussi récent que ne pourrait l'être celui d'un autre. Par contre, si l'inspiration du prophète ne dure qu'un moment et qu'ensuite il développe lui-même son message, alors il est possible que le prophète qui attend de pouvoir parler ait reçu sa révélation après celle donnée par l'Esprit au premier (elle est donc plus opportune) et que de ce fait sa prophétie ait plus de fraîcheur. Mais, pratiquement, qui va déterminer la fraîcheur d'une révélation, et par quel moyen doit-il le faire ? Notons bien que peu importe la fraîcheur de la révélation, Paul dit que le premier prophète doit se taire.

Nous voulons maintenant donner notre réponse à la question qui était de savoir pourquoi Paul permet et encourage l'interruption.

Il dit (v 31): "Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour". Quel semble avoir été le problème qui motiva cette recommandation ? Les trois versets (29-31) vus ensemble permettent de supposer qu'à Corinthe, certains frères monopolisaient tout le temps de parole lors des assem-

³⁰ Roux "Prophétie", Hokhna, 1985, (p 44 note 28). Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, Stuttgart, 1975, (p 182).

blées.³¹ Ainsi les autres n'avaient que rarement l'occasion de contribuer verbalement à l'édification. Paul indiquerait alors que celui qui s'attribue (consciemment ou inconsciemment) le monopole de la parole peut être interrompu. Il doit se taire si un autre veut parler.

En fait, il y avait plusieurs problèmes dans cette église. A Corinthe, il y avait des chrétiens qui accordaient une importance exagérée au parler en langues et à la prophétie.³² Il y avait trop de personnes qui parlaient en langues et qui en plus de cela n'édifiaient pas véritablement l'église. Paul rectifie ces deux erreurs en disant que deux ou trois personnes au plus parlent en langues, et qu'il faut veiller à l'édification, c'est-à-dire qu'il faut traduire ce qui se dit.

En plus des problèmes causés par les glossolales, il y avait encore quelques chrétiens qui voulaient être les seuls à parler prophétiquement dans l'église. Paul rectifie aussi cette erreur. (1.) Il dit que le premier prophète doit se taire si un deuxième a une révélation (v30). (2.) Paul ne dit pas que deux ou trois "au plus" prophétisent (v29), mais que deux ou trois le fassent. Nous ajouterons: "qu'au moins" deux ou trois le fassent. Car (3.) Paul encourage à contribuer à la réunion par des paroles prophétiques en ajoutant au v31: "Vous pouvez tous prophétiser" successivement. Cela ne veut pas dire que seulement deux ou trois prophétisent, mais que plus que deux ou trois le fassent.

³¹ Bachmann dit concernant le verset 30: "Cette défense ne sert pas à proscrire le parler simultané, mais sert plutôt à empêcher la longueur inconvenante du discours de quelqu'un." Bachmann, 1 Korinther, 1905, (p 427). Si l'on ne considère uniquement le verset 31 à la lumière du verset 27, alors on pourrait penser que le problème est celui de la longueur excessive des cultes; cf. A. Maillot, L'Eglise au présent, 1978, (p 263). "Deux ou trois prières, plus deux ou trois sermons, cela lui semble suffisant (à Paul)." Il n'est possible d'arriver à cette interprétation de Maillot que parce qu'au verset 27 il est dit "que deux ou trois au plus parlent en langues". Les mots "au plus" indiquent bien que les amateurs du parler en langues étaient nombreux. Mais ces mots "au plus" n'apparaissent pas au verset 29. Serai-ils sous-entendus? Nous ne le pensons pas.

³² "Selon 1 Cor. 14.1ss, ces deux dispensations sont pour eux (les Corinthiens) les *pneumatika* par excellence." M.-A. Chevallier, Esprit de Dieu, 1966, (p 148 et aussi la note 3).

Si Paul semble dire la même chose au sujet de la prophétie qu'au sujet de la glossolalie (v31 "Vous pouvez tous prophétiser"; v5 "Je souhaite que vous parliez tous en langues"), il rajoute pourtant au verset 5: "mais je préfère que vous prophétisiez", phrase qui permet de supposer non seulement que Paul préférerait la prophétie à la glossolalie, mais aussi que ceux qui prophétisaient à Corinthe étaient peu nombreux. Paul semble dire en fait: "Qu'au moins deux ou trois prophétisent. Tandis que si deux ou trois parlent en langues, cela suffit".

Il apparaît qu'à Corinthe le problème était que quelques-uns monopolisaient le temps donné à la parole prophétique, et non que tous ou que trop de gens parlaient dans les réunions d'église. Et c'est à ce problème que Paul s'attaque en encourageant la participation de tous. C'est pourquoi il écrit aux Corinthiens:

- v26 Chacun de vous peut contribuer oralement.
- v29 Quant aux prophètes, que deux ou trois prennent la parole, et que les autres jugent.
- v30 Celui qui parle doit se taire si quelqu'un d'autre a une révélation.
- v31 Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour, afin que tous apprennent et que tous soient édifiés.

Puis, après avoir cité des gens de Corinthe, Paul continue:

- v36 Quoi, vous voulez faire taire les femmes ? Etes-vous les seuls qui parlent de la part de Dieu ou auxquels Dieu s'est révélé ?
- v37 Reconnaissez que ce que je vous ai écrit (sur la libre participation de tous, soit homme soit femme) est un commandement du Seigneur.

3.2.1. *Remarques supplémentaires au sujet du verset 31:*

"Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour." Ou: "Vous êtes capables de parler à tour de rôle lorsque vous prophétisez". C. Roux dit que *dunamai* (pouvoir) n'a chez Paul jamais le sens de "vous avez le

droit", mais de "vous avez la capacité".³³ Cette remarque de Roux est utile, puisque dans l'usage moderne les expressions "pouvoir" et "avoir le droit" sont souvent synonymes. Mais Roux ne va-t-il pas trop loin lorsqu'il dit: "C'est donc bien de capacité qu'il s'agit ici, non pas de la capacité pour tous de prophétiser, mais de celle de prophétiser chacun à son tour" ? Car il ne faudrait pas oublier que le verbe *dunamai* exprime non seulement la capacité, mais aussi la possibilité.³⁴ Alors si *dunamai* est traduit par "avoir la possibilité", Paul dit que tous les Corinthiens ont la possibilité de parler. Par contre, si nous rendons *dunamai* par "avoir la capacité", alors il serait préférable de dire avec Roux que Paul parle "non pas de la capacité pour tous de prophétiser, mais de celle de prophétiser chacun à son tour". Car tous les Corinthiens n'avaient pas la capacité ou le don de prophétiser. Cela ressort de 12.29 où Paul fait remarquer que tous ne sont pas prophètes. Néanmoins nous choisirons de donner à *dunamai* la nuance de "avoir la possibilité" de prophétiser. L'accent du verset 31 nous semble être placé sur le mot "tous" que Paul emploie ici trois fois. Ce que Paul veut est une large participation de la part des chrétiens. Au verset 30, Paul fait taire le prophète qui ne s'arrête plus en lui disant de céder la parole. Et au verset suivant il enfonce le clou en disant que tous ont la possibilité de prophétiser. Cette phrase pourrait être traduite littéralement ainsi: "Vous pouvez tous prophétiser à tour de rôle, afin que tous apprennent, et que tous soient encouragés".

3.3. Paul et l'absence d'ordre.

Le problème n'est pas l'absence d'ordre. La première chose qui surprend dans notre passage est que Paul ne fonde pas son argument sur le problème du désordre, désordre causé plus particulièrement par les interventions orales des femmes.³⁵ Probablement à cause du contexte, qui met l'accent sur l'ordre (vs 33,40), certains commentateurs supposent que le discours

³³ "Prophétie", *Hokhma*, 1985, (p 44).

³⁴ Cf. O. Betz, "*Dunamis*", *NIDNT*, Vol. 2, (p 603), 1979.

³⁵ Fitzer rend attentif au fait que le silence exigé de la femme n'est pas basé sur le problème de l'ordre, "Das Weib schweige", *TEH*, 1963, (p 13).

des femmes dérangeait, et que Paul veut réinstaurer de l'ordre en disant tout simplement aux femmes de se taire.³⁶

A cause des deux raisons suivantes, nous disons que ce qui a motivé la rédaction de ces versets sur le silence de la femme n'était pas l'absence d'ordre.

(1.) Si le rapprochement est fait entre le silence demandé aux femmes et la question de l'ordre du verset 40, cela présuppose que lorsque les épouses parlaient, il en résultait toujours ou souvent du désordre. Mais de tous les problèmes que Paul cherche à résoudre dans l'église de Corinthe, aucun n'est causé exclusivement par les femmes. Parmi les fauteurs de trouble, il y avait aussi des hommes. Pourquoi alors les hommes auraient-ils le droit de parler, car ils pourraient se rendre coupables des mêmes fautes que les femmes ?³⁷ Autrement dit, pourquoi Paul ne ferait-il pas aussi taire les hommes, si c'est là une bonne manière de rétablir l'ordre ?³⁸

(2.) Cette manière de rétablir l'ordre n'est pas paulinienne. Même si nous admettions que c'est le désordre causé par les femmes qui motivait au moins en partie cette interdiction, il apparaît néanmoins assez clairement que cette façon de rétablir l'ordre (en exigeant le silence absolu) n'est pas paulinienne. Malgré les désordres flagrants, Paul n'a interdit ni de prendre le repas du Seigneur (1 Corinthiens 11.33s), ni de prophétiser (14.27,29). Et en ce qui concerne la question du parler en langues, Paul va même jusqu'à défendre de l'interdire entièrement (14.39), et cela

³⁶ Barrett, 1 Corinthians, 1968, (p 332). H.D. Wendland, Korinther, 1968, (p 132). De même H. van der Meer, Priestertum, 1969, (p 29s), à la suite de Kähler, Die Frau, 1960, (p 78s). C. Wolff, 1 Korinther, 1982, (p 143). B. Witherington dit que les femmes devaient se soumettre à l'ordre du culte d'adoration, Women, 1990, (p 176). Il s'agit bien d'une supposition, car le texte ne dit pas que les femmes doivent se taire à cause du désordre créé par leurs interventions orales.

³⁷ Comme le remarque G. Fitzer, "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 11).

³⁸ Notons que c'est ce qui s'est passé au cours de l'histoire. L'Eglise s'était cléricalisée au point que même les hommes ne pouvaient prendre la parole que s'ils avaient une licence pour le faire.

malgré des désordres graves. Le silence complet du glossolale n'est à respecter que s'il n'y a pas d'interprète, et aussi lorsque deux ou trois glossolales se sont déjà exprimés.

Peu importe pour le moment toutes les autres raisons qui pourraient encore être évoquées et qui auraient motivé Paul à écrire ces versets (34s). Ce n'est en tout cas pas pour raison de désordre que cette interdiction se trouve ici.³⁹

3.4. Paul et l'encouragement à la participation.

Un autre indice qui montre que les paroles de 1 Corinthiens 14.34s n'expriment pas la pensée de Paul se voit dans le soin qu'il met à convaincre les Corinthiens que la participation à la réunion est ouverte à tous les chrétiens.⁴⁰ Survolons le chapitre 14. Pour mieux faire apparaître le contraste qui existe entre la compréhension traditionnelle des versets 14.34s, qui ne donnent la parole qu'aux hommes, et le reste du chapitre, nous avons souligné les termes qui indiquent que Paul encourageait la participation de tous, qu'ils soient hommes ou femmes.

1 Aspirez aux dons de l'Esprit, surtout à la prophétie.

5 Je souhaite que vous parliez tous en langues, mais je préfère que

³⁹ Pour la compréhension de notre texte, il est donc sans valeur d'essayer de savoir comment se déroulait le culte à Corinthe. Les femmes étaient-elles séparées des hommes lors des réunions ? Causaient-elles du désordre en posant des questions à leur maris lors du culte ? Peu importe. Le silence des femmes n'est pas lié à l'absence d'ordre.

⁴⁰ Pour E. Schweizer, tous les membres du corps sont activement au service de ce corps. Les versets 34s (une interpolation) parleraient de la seule exception à cette règle. "The Service", Interpretations, 1959, (p 402). Schüssler-Fiorenza dit avec raison que "Nous ne pouvons plus continuer à supposer, par exemple, que seulement 1 Corinthiens 11.2-16 parle de femmes-prophètes, tandis que le reste des chapitres 11-14 se réfère à des charismatiques mâles et à des prophètes mâles". "Feminist Theology", JSOT, 1982, (p 37). Mais il y a des exégètes qui disent qu'au chapitre 14 seuls les hommes parlent. Cf. Lenski, The Interpretation of St Paul's First and Second Epistle to the Corinthians, Minneapolis, Augsburg, 1961, (p 615). Et Blum, "Office of Woman", Why Not, 1972, (p 67).

- vous prophétisiez.
- 26 Chacun de vous peut chanter un cantique, apporter un enseignement ou une révélation, parler en langues ou bien interpréter.
- 31 Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour afin que tous apprennent et que tous soient édifiés.
- 32,33 Dieu n'est pas un Dieu de désordre.
- 34 Que les femmes se taisent.
- 35 Qu'elles s'instruisent à la maison.
- 36 Quoi, vous voulez vous opposer à mon enseignement (et permettre à la femme de parler) ?
- 39 Aspirez au don de la prophétie et n'empêchez pas le parler en langues,
- 40 et que tout se fasse convenablement et avec ordre.

Nous voyons que, selon cette présentation des pensées de Paul, les versets 34-36 jurent avec le contexte. Jusqu'au verset 34, tous peuvent prophétiser et parler en langues, chacun peut chanter, apporter un enseignement ou une révélation ou interpréter le parler en langues. Et tous doivent être instruits. "Ici il n'est pas question des hommes, aucune mention n'est faite de dons qui leur seraient particuliers On ne dit pas si tel ou tel don n'était propre qu'aux hommes."⁴¹ "Dans cet important chapitre 14 de la première lettre aux Corinthiens, nous n'entendons rien au sujet d'une différence de ministère entre l'homme et la femme."⁴² Puis, tout d'un coup, une moitié de l'église devrait se taire, et si elle voulait s'instruire, il faudrait qu'elle le fasse à la maison.⁴³ Au verset 39s, Paul donne à nouveau la parole à la femme ou alors il s'adresse exclusivement aux hommes. Or s'il donne la parole à la femme, nous ne comprenons pas cette volte-face: "qu'elle se taise" (v34), puis: "que personne ne l'empêche de parler en langues" (v39). Par contre, rien

⁴¹ E. Kähler, Die Frau, 1960, (p 73).

⁴² C. von Kirschbaum, Die wirkliche Frau, 1949, (p 39).

⁴³ Du silence imposé aux femmes, R. et J. Boldrey disent qu'ainsi Paul élimine la moitié du désordre, Chauvinist, 1976, (p 61). Imaginons que Paul ait entièrement éliminé le désordre !

ne permet vraiment de dire que Paul ne s'adresse qu'aux hommes⁴⁴ lorsqu'il dit au verset 39 de prophétiser et de ne pas empêcher le parler en langues. Il y a un dilemme.

Supposons maintenant que les versets 34s ne soient pas des paroles qui expriment la pensée de Paul, mais celles d'une faction dans l'église de Corinthe. Alors l'argument de Paul serait beaucoup plus logique.

Paul dirait:

- 1 Aspirez aux dons de l'Esprit, surtout à la prophétie.
- 5 Je souhaite que vous parliez tous en langues, mais je préfère que vous prophétisiez.
- 26 Chacun de vous peut chanter un cantique, apporter un enseignement ou une révélation, parler en langues ou bien interpréter.
- 31 Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour afin que tous apprennent et que tous soient édifiés.
- 32,33 Dieu n'est pas un Dieu de désordre.

Certains disent:

- 34 Que les femmes se taisent.
- 35 Qu'elles s'instruisent à la maison.

Je réplique:

- 36 Quoi, vous voulez vous opposer à mon enseignement (et ne pas permettre à la femme de parler) ?

Je réaffirme:

- 39 Aspirez au don de la prophétie et n'empêchez pas le parler en langues,

⁴⁴ Le terme "frère" ne limite en aucune façon cette exhortation aux hommes seulement. Si les femmes étaient exclues des exhortations adressées aux "frères", il serait difficile de savoir ce qui pourrait encore concerner celles-ci dans cette épître.

40 et que tout se fasse convenablement et avec ordre.

Paul encourage tous les Corinthiens à participer oralement à la réunion. Ce désir de Paul de voir que tous et chacun contribuent à l'édification des chrétiens est encore accentué par un double cadre autour des versets 35s.⁴⁵ Deux affirmations parallèles encadrent ces versets.

3.5. Deux cadres:

3.5.1. *Premier cadre: les versets 31 et 39.*

Dans ces deux versets, Paul exprime le souhait d'une participation très large au culte. Ainsi tous peuvent prophétiser afin que tous soient instruits et que tous soient exhortés (v31). Et au verset 39, Paul indique que le don de prophétie peut être recherché, et que le parler en langues ne doit pas être interdit, même pas aux femmes. Tous (hommes et femmes) peuvent contribuer verbalement, au déroulement d'une réunion, soit par une parole prophétique, soit par le parler en langues qui est interprété.

3.5.2. *Deuxième cadre: les versets 33 et 40.*

Le deuxième cadre est formé par les versets 33 et 40. Paul y exprime la vérité importante que le désordre dans les réunions d'église n'est pas le résultat de l'oeuvre de l'Esprit. Paul veut rétablir l'ordre, et pour ce faire, il ne choisit pas la solution qui semblerait la plus facile. Il ne dit pas: "Que tous se taisent". Bien au contraire, Paul affirme que tous peuvent parler, mais en respectant certaines règles. Ainsi Paul dit au verset 33 que Dieu est un Dieu de paix et non de désordre. Puis, après avoir rejeté l'imposition du silence à la femme il répète sa règle importante: tout doit se faire avec bienséance et avec ordre (v40). Ainsi il n'est pas honteux pour la femme de parler. Ce qui est honteux est le désordre causé par un discours malséant, qu'il provienne d'un homme ou

⁴⁵ Bilezikian parle de ces cadres, Beyond Sex Roles, 1985, (p 146s).

d'une femme.

Le silence de la femme est donc encadré par des versets qui présentent le souhait de Paul: tous peuvent parler, mais sans désordre. Le silence absolu des femmes serait en opposition complète à ce cadre. Il n'est pas logique de trouver dans un tel cadre une défense complète de parler.

Mis à part les versets 34s, Paul encourage dans tout le chapitre la participation verbale de tous les chrétiens. En cela le chapitre est en harmonie avec ce qui est dit en 11.5. Avant de passer à une autre question, nous voulons mentionner R.W. Allison qui montre que les versets 14.34s ne sont pas en harmonie avec le contexte malgré une certaine ressemblance superficielle.⁴⁶ Par exemple, Paul dit au glossolale et au prophète de parler, avant de leur dire dans quelles conditions ils doivent se taire. En 34s il est d'abord dit aux femmes de se taire, avant de dire que si elles veulent parler, elles doivent parler à la maison.

3.6. Dieu donne-t-il des dons qu'il ne serait pas permis d'utiliser ?

C'est la question que l'on doit se poser face à l'interprétation qui dit qu'aux versets 34s Paul interdit aux femmes de parler. La réponse est "non". Bien sûr, tous les charismes que Dieu donne sont à utiliser. La question est de savoir à quel moment et dans quel contexte cela peut être fait. Pour tous les commentateurs la réponse semble être: "la femme peut parler. Elle peut aussi prophétiser si elle en a reçu le don." Certains rajouteraient: "mais pas dans l'église!"⁴⁷ Il est impensable que la femme ait reçu des dons qu'elle n'aurait pas le droit d'utiliser là où ils seraient le plus utiles, c'est-à-dire dans l'église.

⁴⁶ "Let Women Be Silent", JSNT, 1988; (p 39).

⁴⁷ J.E. Osiander, 1 Korinther, 1847, (p 661). Olshausen dit que le don de prophétie peut être utilisé pour l'édification personnelle (14.4) et pour une utilité très discrète (*unscheinbare Wirksamkeit*) auprès des autres. Biblischer Commentar, 1835, (p 673).

3.7. Conclusion:

Nous voulons conclure nos propos sur la question du contexte en citant W. Grudem. Grudem fait trois remarques qui montrent l'orientation particulière de ce contexte.⁴⁸

"(1.) En 11.5 Paul permet clairement aux femmes de prier et de prophétiser lors du culte public. Ainsi il serait inconséquent de défendre tout discours à la femme en 14.34-35.

"(2.) Une modification aussi importante dans l'enseignement de Paul ne surviendrait pas comme une remarque mineure dans deux brefs versets juste avant la conclusion sur les dons. Car Paul a parlé de la possibilité de tout membre de l'assemblée d'utiliser un don pour le bien de tous (12.7,11). Et jusqu'à 14.26, il renforce cette position en ce qui concerne le culte public. Qu'il ajouterait subitement un post-scriptum révélant qu'il voulait en fait ne parler que d'une moitié de l'assemblée (les hommes), rendrait le passage 12.1 à 14.33a trompeur, et induirait en erreur de manière extrême....

"(3.) Une telle défense serait totalement arbitraire et non raisonnable pour Paul. Elle n'est ni requise par son souci principal dans ce passage (la promotion de l'édification lors du culte, 14.26b), ni par des éléments de ce que nous savons de Paul au travers de ses autres écrits."⁴⁹

Le poids du contexte fait pencher la balance en faveur de la participation orale de la femme.

⁴⁸ Grudem, The Gift of Prophecy in 1 Corinthians, (p 247), cité par Zens, "1 Corinthians 11 & 14", Searching, 1984, (p 29s).

⁴⁹ Fin de la citation de Grudem.

4. Le texte

4.1. Quel est le silence exigé ?

En donnant la liste des différentes interprétations de ce passage, nous avons noté que l'interprétation du silence demandé peut varier considérablement d'un commentateur à l'autre. La femme doit toujours se taire, ou seulement sur tel ou tel sujet, ou dans telle ou telle circonstance. Mais en fait le silence exigé (*sigáo*) est un silence absolu.⁵⁰ Au chapitre 14 le verbe *sigáo* apparaît encore deux fois. Au verset 28, il est dit que lorsqu'il n'y a pas d'interprète, celui qui veut parler en langues doit rester sans parler. Et au verset 30, Paul donne la consigne que lorsqu'un prophète a une révélation, celui qui a déjà la parole doit se taire. C'est le silence complet qui est exigé dans les deux cas.

Par contre, Liefeld dit que même si le silence exigé de la femme est complet, il n'est pas universel. Le prophète et celui qui parle en langues devaient aussi se taire (vs 28,30). Ils avaient néanmoins le droit de parler lorsque certaines conditions étaient remplies.⁵¹ Le problème avec cette interprétation du silence des femmes est que le chapitre 14 n'indique pas, comme pour le prophète et le glossolale, les conditions dans lesquelles il est permis à la femme de parler. Lors de notre examen des différentes interprétations de ces versets, nous avons vu qu'il est impossible de relever avec certitude ces conditions. Tant que ce passage ne nous dit pas clairement dans quelles conditions la femme peut parler, il nous semble que le silence qui lui est imposé est complet, total. C'est là aussi l'avis de W. Neuer.⁵² Son argument est le suivant. Le silence demandé aux versets 28 et 30 est total. Le parler (*lalein*) dont il est question est à prendre dans le sens large indiquant tout discours, et non dans le sens restreint d'enseigner (cf. p 377). Si Paul

⁵⁰ R.W. Allison voit aussi dans ces versets un commandement inconditionnel, puisque non seulement le discours interdit n'est pas qualifié, mais aussi parce qu'il est dit de ce discours qu'il n'est pas convenable. "Let Women Be Silent", *JSNP*, 1988, (p 38).

⁵¹ Liefeld, "Women, 1 Corinthians", *Women, Authority*, 1986, (p 150).

⁵² *Mann und Frau*, 1981, (p 108s).

n'avait voulu défendre à la femme que le droit d'enseigner, alors il aurait dû, soit utiliser le verbe *didaskhein*, soit ajouter encore un qualificatif à *lalein* (comme il le fait aux versets 6 et 19). En plus de cela, à la place du verbe général "se taire", il aurait dû employer un verbe qui exprimerait plus précisément la défense d'enseigner.

Sigaô parle donc d'un silence complet. Il en est de même dans les autres passages du Nouveau Testament où ce verbe apparaît.⁵³ Puisque le silence exigé au verset 34 est un silence absolu, Paul défendrait aussi à la femme de chanter, de prier et de prophétiser. Mais puisque Paul a dit par ailleurs (11.5) dans quelles conditions la femme peut se faire entendre dans une réunion, il ne peut pas être l'auteur de cette défense absolue de parler.

Hurley n'a pas du tout l'impression que Paul défende tout discours public à la femme. Il examine le sens du mot "silence" dans 1 Corinthiens 14. Il affirme avec raison que le prophète et le glossolale, qui devaient se taire lorsque certaines conditions n'étaient pas remplies (versets 30, 28), avaient néanmoins le droit de rompre ce silence. Ils pouvaient prier et chanter. Le prophète qui n'avait plus le droit de prophétiser pouvait parler en langues, et le glossolale qui ne trouvait pas d'interprète avait le droit de prophétiser. Le silence n'était donc jamais complet, ni pour le glossolale, ni pour le prophète. Hurley est par là même conduit à dire que le silence exigé de la femme n'était pas non plus complet, mais exigé seulement en ce qui concerne l'évaluation de la parole prophétique des hommes.⁵⁴ Nous répondons que si Paul avait dit plus clairement que ne le soulignent Hurley et d'autres, que ce qui est défendu est que la femme critique les hommes, nous adopterions cette interprétation. Et comme aucune des interprétations qui cherchent à prouver que Paul parle d'un silence partiel des femmes ne nous a convaincu, il ne nous reste plus

⁵³ Bauer classe les occurrences de ce verbe de la manière suivante (p 1485). *Sigaô* veut dire: rester silencieux.

a. Ne rien dire, se taire: Lc 20.26; Ac 12.17; 15.12; 1 Co 14.28, 34.

b. Arrêter de parler: Lc 18.39, Ac 15.13; 1 Co 14.30.

c. Ne rien dire de la chose: Lc 9.36.

⁵⁴ Hurley, *Man and Woman*, 1981, (p 188ss).

qu'à répéter ce que nous avons dit: les versets 34s exigent de la femme un silence complet. Ils accordent la parole à la femme uniquement dans le cadre de son foyer.⁵⁵

4.2. L'argument tiré de la loi:

Au verset 34, il est dit que le silence et la soumission de la femme doivent être "comme le dit aussi la loi". Paul baserait ainsi son argument sur la loi. Mais cette façon de raisonner est étrangère à Paul.⁵⁶ Car il ne fait jamais appel à une loi de l'Ancien Testament lorsqu'il parle de soumission. Et lorsqu'en d'autres circonstances il se réfère à un texte de l'Ancien Testament, celui-ci est facilement identifiable, ce qui n'est pas le cas ici.

4.2.1. *La formule "comme le dit la loi":*

La formule *kathô kai ho nomos legei* (comme le dit aussi la loi) n'est employée qu'une seule fois dans le Nouveau Testament. Deux formules lui sont proches. La première se trouve dans Romains 3.19 (*hosa ho nomos legei*). Elle ne sert pas à introduire une citation précise, mais elle est utilisée à la suite d'une série de citations. Fitzer dit que c'est une formule récapitulative.⁵⁷ Le nombre important de citations (cf. Romains 3.11-18) sert à montrer que toute la loi parle de la culpabilité de tout homme devant Dieu. "La loi le dit" est synonyme de "l'Écriture sainte l'enseigne". L'histoire de l'Ancien Testament montre que même les meilleurs ont commis des péchés. Bien que l'Ancien Testament ait connu des hommes remarquables par leur piété, il n'est dit d'aucun d'entre eux qu'il

⁵⁵ Cf. Dautzenberg pour des textes sur le silence dans l'Antiquité gréco-romaine et des commandements au silence dans le judaïsme. Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 111-114).

⁵⁶ Les auteurs qui le soulignent sont G. Fitzer, "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 11s). J.S. Ruef, 1 Corinthians, 1971, (p 155). Flanagan et Snyder, "Did Paul", Foundations, 1981, (p 219). Odell-Scott, "Let the Woman Speak", BTB, 1983.

⁵⁷ "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 12, note 12).

n'a jamais péché. Ainsi Paul peut dire, après avoir cité quelques versets, qu'au-delà de ces extraits, toute la loi démontre la culpabilité de l'homme.

La deuxième formule proche de *kathôs kai ho nomos legei* (comme le dit aussi la loi) se trouve dans 1 Corinthiens 9.8: *è kai ho nomos tauta ou legei* (la loi ne dit-elle pas ces choses ?). Cette phrase fait référence à un texte bien précis de l'Ancien Testament, cité au verset 9.

4.2.2. L'Ancien Testament: une allusion à quel texte ?

21. A tout l'Ancien Testament:

Romains 3.19 et 1 Corinthiens 9.8 renvoient à des textes de l'Ancien Testament. Par contre, en ce qui concerne 1 Corinthiens 14.34, il est impossible de trouver dans l'Ancien Testament une loi qui exige le silence de la femme à cause de sa soumission, ou même une loi qui exige soit le silence, soit la soumission de la femme à l'homme en général ou même à son mari.⁵⁸ Il est vrai qu'il y a des textes qui présentent une épouse soumise à son mari.⁵⁹ Il pourrait être dit que tout l'Ancien Testament parle de la soumission de la femme à l'homme et que c'est à cette vérité généralement admise que Paul se réfère lorsqu'il dit: "elles doivent aussi

⁵⁸ Ceci étant dit sur l'Ancien Testament nous voulons indiquer les passages du Nouveau Testament qui parlent de la soumission de l'épouse à son mari: Ephésiens 5.22,24; Colossiens 3.18; Tite 2.5; 1 Pierre 3.1,5.

⁵⁹ Par exemple seul le mari pouvait divorcer (Dt 21.14; 24.1-4; Esdras 10.1ss). Il avait aussi le droit d'annuler les vœux que son épouse avait faits (Nombres 30.2ss). G. Otto veut montrer que la femme était considérée comme la propriété du mari. Les lois sur l'adultère témoignent du droit exclusif du mari sur la sexualité de sa femme. Dans Deutéronome 22.22, le mari est appelé seigneur (*ba'al*), et l'épouse celle qui est dominée par le seigneur (*ba'ulat ba'al*). Lévitique 20.10 montre que la femme est définie par rapport à l'homme. Cela apparaît clairement dans la traduction littérale que la TOB fait de ce verset dans sa note. "Quand un homme commet l'adultère avec la femme d'un homme ...". Dans les lois de Lévitique 18 sur l'union conjugale, la femme est aussi présentée dans sa relation avec un homme (cf. v8). Otto, "Zur Stellung", ZEE, 1982, (p 290s).

rester soumises, comme dit aussi la loi".⁶⁰

Lorsqu'aucun texte dans l'Ancien Testament ne parle de la soumission de la femme sous l'homme (l'homme en général ou le mari) et du silence de la femme, rien n'est plus facile que de dire que Paul se réfère à toutes les lois de l'Ancien Testament sur la femme.⁶¹ Avec ce genre d'argument on peut "prouver" n'importe quoi. C'est facile, mais est-ce honnête ? Foh utilise encore un autre argument. Puisqu'il ne faut pas faire ce que la loi défend, tout ce que l'Ancien Testament ne défend pas peut être fait. Myriam prophétisait, donc 1 Corinthiens 14.34 ne le défend pas à la femme (p 120).

B. Gärtner, affirme "ici l'apôtre Paul fait référence au Pentateuque, à la Torah". Cela ne prouve rien et est gratuit. C'est ce qu'il dit malgré lui lorsqu'il continue: "Il n'est pas montré clairement à quels passages il est fait référence dans cette grande collection d'écrits, mais il est probablement question du récit de la création et de la conception de l'homme et de la femme qui y est dépeinte et que l'apôtre avait développée plus tôt".⁶²

H. Wayne-House se rallie à la position de C.H. Lenski et dit que Paul utilise probablement l'enseignement de la Torah comme base pour sa position sur la subordination de la femme.⁶³ Ce "probablement" révèle un certain doute.

⁶⁰ C'est ainsi que le voit J.B. Hurley, Man and Woman, 1981, (p 192). Aussi V.R. Mollenkott, qui dit que l'Ancien Testament suppose clairement la soumission de la femme, mais ne la commande pas, Women, Men, 1977, (p 96).

⁶¹ Cf. S.T. Foh, Women and the Word, 1979, (p 118).

⁶² Gärtner, "Didaskalos", CJ, 1982, (p 58).

⁶³ "The Speaking", BS, 1988, (p 303).

22. *Aux exemples bibliques: Aaron et Miryam.*

"La loi" pourrait aussi se référer à des exemples bibliques. Liefeld dit avoir trouvé l'information suivante dans une dissertation non publiée rédigée par D. Banks. Cet auteur examine le passage de Nombres 12.1-15. Nous y voyons Aaron et Miryam qui critiquent le ministère de Moïse. Mais seule Miryam est punie de lèpre. Malgré le fait qu'elle était prophétesse (Ex 15.20), cet épisode indique qu'elle n'avait pas le droit de "juger" le prophète Moïse (Moïse était aussi un prophète, cf. Dt 18.15).⁶⁴ C'est un argument bien faible que celui-ci. Car bien que seule Miryam fût punie par la lèpre, tout le passage indique qu'elle et Aaron avaient mal agi, et que Dieu condamnait les deux.

23. *A la défense de juger:*

J.B. Hurley, qui dit que Paul défend uniquement à la femme de juger les prophéties (position 3.3.3.), indique que sous l'ancienne alliance la femme n'était pas du tout obligée de garder le silence lors de l'adoration (Ex 15.20s; 2 Sa 6.15,19; Ps 148.12). Puis il continue: "Il n'est pas difficile de voir que l'Ancien Testament soutiendrait le silence de la femme lorsqu'il s'agit de juger des prophètes, puisque toute sa structure enseigne que l'homme est le chef dans le foyer et lors du culte".⁶⁵ Bien que Hurley affirme avoir étudié dans les deux premiers chapitres de son livre le rôle de la femme dans l'Ancien Testament et dans la culture israélite, l'auteur n'examine nulle part le passage de Deutéronome 18.21s, le seul passage qui parle du regard critique qu'il faut porter sur les prophéties. C'est un oubli de taille. Ces versets donnent une règle à appliquer lorsqu'il s'agit de juger ou d'évaluer un prophète. Nous notons que, dans le contexte de cette règle, ne se trouve aucun indice qui

⁶⁴ Liefeld, "Women, 1 Corinthians", *Women, Authority*, 1986, (p 149s). F. Zerbst a noté que Schlatter, en parlant de la "loi", mentionne le fait que Miryam a été punie pour avoir parlé contre Moïse, Schlatter, *Die Kirche der Griechen*, 1936, (p 89). Zerbst, *Ant der Frau*, 1950, (p 34).

⁶⁵ Hurley, *Man and Woman*, 1981, (p 192).

permettrait de dire que seuls les sujets mâles étaient autorisés à exercer le jugement en question. La femme n'avait-elle pas le droit de juger le discours d'un prophète ? N'avait-elle pas le droit d'user de cette autorité ? Elle en avait même le devoir, car elle n'était certes pas obligée de croire tout ce qu'un faux prophète disait sous prétexte que, puisqu'elle était une femme, elle n'avait pas le droit de juger. Dans Deutéronome 18, l'évaluation d'un message prophétique se limitait à une simple comparaison: y avait-il correspondance entre la prédiction et la réalisation de ce qui avait été prédit ? Une telle évaluation n'était pas un exercice d'autorité. Ce n'était pas l'homme ou la femme qui affirmait de par son autorité personnelle que tel message était juste et que tel autre message était faux. L'évaluation d'un prophète n'était pas une question d'autorité, mais de discernement.⁶⁶ On ne voit donc pas en quoi "l'Ancien Testament soutiendrait le silence de la femme lorsqu'il s'agit de juger les prophètes" comme l'affirme Hurley.

24. A différents versets:

D'après Bruce, Paul se référerait plutôt aux récits de la création tels que Genèse 1.26ss et 2.20ss.⁶⁷ Et pour D.A. Carson il s'agit sans aucun doute de Genèse 2.20b-24.⁶⁸ Mais nous ne voyons vraiment pas ce que ces passages disent sur le sujet de la soumission de la femme à l'homme, ou de son silence lors des assemblées. A. Dumas parle d'une "allusion peut-être aussi à Nombres 30.8-9 ou à Esaïe 3.12 ou encore à Ecclésiaste 7.26-

⁶⁶ Il se pourrait, par contre, que dans le Nouveau Testament le jugement des prophètes était plus une question d'exercice d'autorité que dans l'Ancien. Mais les détails nous manquent pour en dire plus. Car il est possible que les prophètes étaient aussi évalués sur la base de comparaisons. Par exemple, le message correspondait-il à la doctrine généralement reçue ?

⁶⁷ 1 & 2 Corinthians, 1982, (p 136). C'est ce que semble aussi penser N. Weeks. Weeks n'a aucune difficulté avec cette référence à la loi. "En 11.34 Paul n'a donné aucune indication du passage de la loi auquel il faisait allusion parce qu'un peu plus tôt, au chapitre 11, il avait développé longuement ce même enseignement de la loi." "On Silence", WTJ, 1972, (p 27).

⁶⁸ Fallacies, 1988, (p 40).

28".⁶⁹ J.F. von Flatt dit que "Paul ne semble pas avoir pensé à un seul passage. Mais si tel avait été le cas on devrait penser à Genèse 3.16."⁷⁰ Flatt ne nous dit pas, par contre, à quel passage autre que Genèse 3.16 Paul aurait pu avoir pensé. K.H. Rengstorf dit que Paul fait allusion à Genèse 18.12 où Sara parle d'Abraham en l'appelant son "seigneur", ou son "maître".⁷¹ Notons que dans sa thèse de doctorat sur les citations et allusions de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament H. Ulonska ne mentionne pas 1 Corinthiens 14.34s.⁷² G. Fitzner a aussi examiné des ouvrages consacrés aux mentions de l'Ancien Testament dans le Nouveau, examen qui montre à quel point il est difficile de trouver un texte vétérotestamentaire.⁷³

K. Stendahl voit dans la phrase du verset 37 un indice qui lui permet de supposer que Paul ne pense à aucune loi précise, mais à Genèse 1-3 en général.⁷⁴ Dans ce verset, Paul dit que tout prophète ou inspiré⁷⁵ reconnaîtra que ce qui précède est un commandement du Seigneur. Stendahl ne développe pas davantage sa position,⁷⁶ et nous le comprenons donc peut-être mal. Apparemment Stendahl dit qu'il fallait être inspiré afin de pouvoir comprendre à quelle loi Paul se référerait. Mais il nous semble qu'il faudrait faire une différence entre la loi du verset 34, et le reste de ce que Paul écrit dans ce chapitre. Car Paul ne dit pas que le prophète comprendra de quelle loi il s'agit, mais qu'il comprendra que l'instruction de Paul dans sa totalité (il s'agit peut-être de tout le

⁶⁹ "L'Anthropologie", De l'Ordination, 1964, (p 28).

⁷⁰ Vorlesungen, 1827, (p 345).

⁷¹ Mann und Frau, 1954, (p 23).

⁷² Zitate, 1964.

⁷³ "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 12 note 12).

⁷⁴ Role of Women, 1966, (p 30).

⁷⁵ Paul ne fait pas de différence entre deux groupes de personnes, les inspirés d'un côté et les prophètes (qui ne seraient pas nécessairement inspirés) de l'autre. *Pneumatikos* est certainement un terme attribué à Corinthe à ceux qui possédaient les *pneumatika* (12.1) et qui prophétisaient et/ou parlaient en langues. Cf. M.-A. Chevallier, Esprit de Dieu, 1966, (p 148 et aussi la note 3).

⁷⁶ Stendahl dit être enclin à suivre l'interprétation de N.A. Dahl, "Kvinnelige prester ?", Arsbok för Kristen Humanism, 136, 1959.

chapitre ou plus) est un commandement du Seigneur.

Face à ces efforts de trouver "la loi", E. Kähler dit que cette loi ne peut en fait pas être trouvée. Il est donc inutile de faire des analyses exégétiques de Genèse 3.16 ou de Genèse 18.12.⁷⁷

25. A Genèse 3.16:

Vu le nombre important d'exégètes qui font référence à Genèse 3.16, il nous semble nécessaire d'examiner ce verset malgré la conclusion de Kähler. Il est vrai que Genèse 3.16 parle de soumission. Mais il y est seulement question de la soumission de la femme envers son propre mari⁷⁸, tandis que 1 Corinthiens 14.34 semble exiger une soumission de la part de toute femme, qu'elle soit veuve ou célibataire, ou qu'elle ait un mari inconverti qui ne serait pas forcément présent aux rencontres.

Avant de dire que Paul fait appel à Genèse 3.16, il faut aussi déterminer si nous y avons l'expression d'un ordre de Dieu, ou si nous y trouvons tout simplement la description que Dieu fait des effets que va avoir la chute sur la relation mari-femme. Ordre ou description, la différence est grande. Et les commentateurs, qui indiquent que Paul pensait à Genèse 3.16, semblent l'avoir ignorée.⁷⁹

26. Genèse 3.16: ordre ou description ?

Dans ce que Dieu dit à la femme apparaissent deux condamnations. La première est que la femme souffrira lors de sa grossesse et de son accouchement. La deuxième concerne sa relation avec son mari. "Tu seras avide de ton homme et lui te dominera".

L'homme a su inventer tracteur et tronçonneuse pour lui faciliter le

⁷⁷ Kähler, *Die Frau*, 1960, (p 81).

⁷⁸ C. Wolff, *1 Korinther*, 1982, (p 144).

⁷⁹ Cf. en Annexe C (p 591) la liste des auteurs qui disent qu'il est fait appel à Gen 3.16.

travail des champs et des bois, et cela malgré Genèse 3.19 qui dit que l'homme mangera du pain à la sueur de son visage. De même des techniques modernes permettent de réduire les souffrances de la femme qui accouche. Si nous en sommes arrivés là, comment peut-on encore dire que ce serait agir contre Genèse 3.16 si l'homme ne dominait plus sur la femme ? Aucun homme ne comprend la phrase "à la sueur de ton visage tu mangeras du pain" comme un ordre, mais comme une condamnation de Dieu. Aucun ne pense transgresser une loi s'il mange sans transpirer.⁸⁰ Nous citons G. Casalis⁸¹: "Est-il licite d'isoler dans ce contexte négatif de malédiction, la seule affirmation de la domination masculine et de conclure - en oubliant qu'il s'agit d'une manifestation du péché - qu'il y a là la révélation d'une volonté permanente de Dieu ? Ne faut-il pas, au contraire, affirmer très clairement ... que ce rapport de domination et de dépendance est une profonde perturbation de la volonté originelle de Dieu ... ?"

"Tu seras avide de ton homme et lui te dominera". Pour J. Sickenberger il s'agit ici d'un commandement qui exige la soumission des femmes. Il rend ce verset ainsi dans son commentaire: "l'homme doit dominer sur toi".⁸²

Mais ne s'agirait-il pas au verset 16 de la condamnation de Dieu qui est tout aussi peu un ordre que ne l'est ce que Dieu dit à Adam en 3.17-19 ?

⁸⁰ La phrase "à la sueur de ton visage tu mangeras du pain" peut aussi être prise dans un sens figuré comme "pour vivre il faudra accomplir un travail pénible". Mais tout travail n'est pas pénible.

⁸¹ "L'homme et la femme", ETR, 1963, (p 35).

⁸² Korinther, 1932, (p 70). La remarque que Sickenberger fait est bien trop brève. Nous pourrions encore lui reprocher de ne pas avoir clarifié comment la parole de Genèse 3.16, dite à une femme qui était en fait une épouse, s'applique à une femme qui ne vit pas cette relation intime, par exemple à une femme célibataire ou à une veuve. P.K. Jewett parle de H.B. Andelin, Fascinating Womanhood, Santa Barbara, 18^e impression, p 89, 1971, qui affirme que "le premier commandement que Dieu a donné à la femme était, 'ton désir te portera vers ton mari et il dominera sur toi'". Jewett, Man as Male, 1975, (p 114 note 82). H. Mahan affirme même sans manifester aucune hésitation que Genèse 3.16 enseigne bien plus que la domination du mari: "les femmes n'ont pas le droit d'enseigner, de prêcher, d'exercer l'autorité sur les hommes". 1 & 2 Corinthiens, 1987, (p 85).

Nous citons les paroles d'explication de H. Blocher.⁸³ "La sentence définit la "moisson" logique de la faute: il ne faut pas la confondre avec un précepte. La tyrannie masculine, corruption de l'harmonie créée entre les sexes, fait partie du cortège de la mort. Dieu le dit, il ne commande pas qu'on oeuvre dans ce sens. Au contraire, dans toute la Bible il nous invite à combattre les conséquences du mal: il est possible, sinon de les supprimer, du moins de les alléger. Condamner, au nom de Genèse 3.16 les méthodes d'accouchement sans (autant de) douleur, justifier l'asservissement de la femme, ou prétendre que le texte veut le faire, c'est en pervertir toute la signification". Nous partageons cet avis. Citons encore Küchler: "... Genèse 3.16 est un texte qui explique historiquement pourquoi les choses vont si mal, et non un texte qui veut que les choses continuent à aller mal, et que cela caractérise même les saintes assemblées."⁸⁴

Genèse 3.16 est une description, et non une prescription.⁸⁵ Mais avant de laisser ce sujet, posons encore une autre question: cette description ne concernait-elle qu'Adam, ou décrit-elle aussi la situation de tous les hommes et femmes par la suite? Bilezikian dit au sujet du texte de Genèse 3.14-19 que "son intention première ne concernait que la situation d'Adam et d'Eve au moment de la chute, et que des applications universelles tirées de ce texte ne sont valables que si elles peuvent être corroborées par d'autres enseignements bibliques".⁸⁶ Il nous semble que Bilezikian a trouvé le talon d'Achille de la référence à Genèse 3.16, puisque seule la notion du retour à la poussière est encore reprise ailleurs dans la Bible.⁸⁷ Il est un fait que les différents aspects de la condamnation de Dieu ne se réalisent pas tous dans la vie de l'humanité. Les serpents d'aujourd'hui ne se nourrissent pas de poussière, toutes les

⁸³ Origines, 1979, (p 179s).

⁸⁴ Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 60).

⁸⁵ P. Tribble dit que Genèse 3.16 décrit et ne prescrit pas, "Eve", ANQ, 1973, (p 257). P.K. Jewett est d'accord avec elle, Man as Male, 1975, (p 114). S.T. Foh dit qu'il ne s'agit pas d'une prescription, mais d'un jugement, Women and the Word, 1979, (p 118).

⁸⁶ Beyond Sex Roles, 1985, (p 229 note 13).

⁸⁷ Psaume 90.3; 104.29; Ecclésiaste 3.20. La mort a effectivement atteint tous les hommes: Romains 5.12; 1 Corinthiens 15.22.

femmes n'ont pas peur des serpents, et ces derniers ne sont pas systématiquement écrasés, certains étant même protégés. Il y a bien des femmes qui ne désirent pas les hommes aussi ardemment que ceux-ci ne désirent les femmes. Toutes les femmes ne souffrent pas lors de leurs grossesses, et tous les hommes ne travaillent pas (ou ne travaillent plus) durement afin de pouvoir manger. Seule l'obligation de retourner à la poussière est inévitable pour tous. Nous concluons en disant que Genèse 3.16 ne fait que décrire la condamnation d'Eve. Ce passage ne donne pas un ordre à Eve, et ne décrit pas la situation des femmes (mariées) de tous les temps.

4.2.3. *Le judaïsme:*

La loi à laquelle Paul se réfère est peut-être la loi générale juive. C'est ce que pensent Kuhns et Mollenkott.⁸⁸ Le Talmud défendait la parole à la femme. P. de Labriolle cite Josèphe qui dit (Contre Apion, II, XXIV, 201): "La femme, dit la loi, est inférieure à l'homme en toutes choses. Aussi doit-elle obéir, non pour s'humilier, mais pour être dirigée, car c'est à l'homme que Dieu a donné la puissance".⁸⁹ M. Küchler traduit ce texte un peu différemment: "La femme est inférieure en tout, dit-elle (la loi); c'est pourquoi elle doit obéir, pas pour son déshonneur, mais afin qu'elle ait une autorité (*archetai*), CAR: Dieu a donné la force (*kratos*) à l'homme". Mais, comme le dit Küchler, si nous avons là une manière d'argumenter qui est typique de l'époque de Paul, cette façon de fonder bibliquement un argument est plutôt insuffisante.⁹⁰

Plusieurs auteurs montrent la ressemblance qu'il y a entre ces versets et

⁸⁸ Kuhns, Frauen in der Gemeinde, 1978, (p 52). V.R. Mollenkott, Women, Men, 1977, (p 96).

⁸⁹ Labriolle, "Mulieres", Bulletin, 1911, (p 5s). Le mot grec pour la puissance de l'homme est *kratos*, non *exousia*.

⁹⁰ Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 58s).

la loi rabbinique.⁹¹ Ainsi "une femme n'a le droit de parler à aucun homme sauf à son mari", et une femme ne devait pas lire la Torah en public "par respect pour l'assemblée". Cette ressemblance peut nous indiquer une origine possible des paroles de 1 Corinthiens 14.34s.

4.2.4. *La soumission chez les Grecs et les Romains:*

Liefeld dit que la loi à laquelle Paul se réfère est peut-être la loi générale juive ou grecque qui restreignait la participation des femmes aux actes publics. Il pourrait tout simplement s'agir de l'opinion publique à laquelle il faudrait se soumettre. Ainsi Paul ne mettrait pas en valeur la loi rabbinique, mais il ferait tout simplement référence aux restrictions généralement connues au premier siècle.⁹²

Bien qu'il soit vrai que les Juifs et les Grecs avaient des lois restreignant le discours public de la femme, et bien que Paul ait toujours le souci de ne pas choquer qui que ce soit, mais de le gagner à l'Évangile, il faut souligner que Paul argumente tout à fait différemment lorsqu'il parle des coutumes auxquelles il faudrait faire attention: 1 Corinthiens 11.6 ...honteux; v13 ...est-il convenable?; v14 ...la nature ... honte; v16 ...habitude; 1 Corinthiens 14.23 ...ils diront que vous êtes fous. La sensibilité générale doit être respectée. Mais de là à parler de ces règles de la société comme d'une loi ne nous semble pas correspondre à la théologie de Paul. Lorsqu'il disait qu'il se faisait Juif pour atteindre les Juifs, et qu'il se faisait Grec pour gagner les païens à l'Évangile, cela nous montre qu'il respectait plus d'une série de

⁹¹ Par exemple Evans, Women in the Bible, 1983, (p 99). K.C. Bushnell dit, en se référant au dictionnaire Grec-Latin de Schleussner, qu'il s'agit d'une formule qui fait référence à la loi orale juive. God's Word, 1929, (§ 201). A. Strobel dit que, puisque les coutumes habituelles étaient aussi considérées comme Thora (bRH 19a), le verset 34b (qui parle d'une soumission totale) fait apparaître une attitude juive à cause de sa formule de validité universelle. Strobel, 1 Korinther, 1989, (p 224).

⁹² Liefeld, "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 148ss). De même M. Bührig dit que Paul "se réfère à quelques traditions religieuses vénérables ou aux us et coutumes", "Réflexions", De l'Ordination, 1964, (p 53).

règles et de coutumes. En fait, ces coutumes pouvaient même être opposées les unes aux autres. Paul ne pouvait donc pas parler de loi en se référant à la sensibilité générale, puisque cette sensibilité changeait selon le contexte ethnique, religieux ou social. Si l'on doit "se faire tout à tous", il faut souvent changer de "loi".

Dautzenberg présente des textes de Plutarque, d'Aristote et de Sénèque parlant de cette soumission de la femme à l'homme. Pour Aristote, la soumission est voulue par la nature (de la femme). Entre l'homme et la femme il existe une inégalité fondamentale. La vertu de l'homme se manifeste dans ses ordres, celle de la femme dans son obéissance.⁹³

Mais dans l'Antiquité la pensée n'était pas uniforme au sujet de la place de la femme dans le couple.⁹⁴ Il est donc très difficile de dire avec précision quelle était dans l'antiquité la soumission demandée à la femme. K. Müller présente une étude sur le sens donné à "la soumission" dans l'histoire de l'interprétation et nous voulons en donner un bref résumé.⁹⁵ Dictionnaires, commentaires et articles spécialisés n'ont pas évalué rigoureusement les données à leur disposition. Vu le nombre restreint de textes utilisant *hupotassesthai* et connus par Rengstorf, celui-ci avait pu conclure à un intérêt particulier des chrétiens pour ce mot.⁹⁶ Les textes de Paul demandant au mari d'avoir de la considération pour sa femme étaient alors compris comme enseignant quelque chose de tout à fait

⁹³ Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 110s). Les passages grecs cités utilisent des mots différents, Dautzenberg n'ayant trouvé que deux textes de l'Antiquité utilisant *hupotassomai* (p 115). S.B. Pomeroy dit que, pour Aristote, les relations dans le couple ressemblaient à celles entre un donateur et une femme recevant la charité, Frauenleben, 1985, (p 112).

⁹⁴ Dautzenberg cite Thraede, "Frau", Reallexikon, 1972. Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 112 note 39). Thraede dit que dans le sophisme, le socratisme, et dans bien d'autres mouvements, une valeur égale était donnée aux époux et la notion de la soumission de la femme était critiquée (p 208ss). Cf. aussi S.B. Pomeroy, Frauenleben, 1985, (p 200-206).

⁹⁵ "Haustafel", TJ, 1986, (p 171-175).

⁹⁶ Müller, (p 171), cite Rengstorf, "Neutestamentliche Mahnungen", Verbum Dei, 1953, (p 132).

nouveau pour l'époque. D'après Müller un article de D. Schroeder a conduit des interprètes à une position bien arrêtée.⁹⁷ L'éthique grecque ne parlerait que de la domination du féminin par le masculin. Et à Müller de s'insurger contre cette conclusion fondée sur quelques textes seulement, dont un, celui de Plutarque, qui a souvent été utilisé contrairement à son sens réel. Plutarque ne peut pas être cité comme témoin parlant en faveur d'une soumission stricte de la femme sous la domination du mari.⁹⁸ Müller conclut que si Colossiens 3.18s exige bien la soumission de la femme à l'homme, cela est différent des exigences d'écrasement de Philon, mais est un développement de ce que disaient Plutarque et d'autres.⁹⁹ L'amour du mari pour sa femme n'était pas quelque chose de normal pour l'époque du Nouveau Testament. Mais cela n'était pas quelque chose de tout à fait nouveau non plus.

Un autre témoin pour la dignité de la femme est Musonius Rufus. Musonius, qui a vécu lors du premier siècle après J.-C., a souvent été négligé ou mal compris, comme le montre W. Klassen.¹⁰⁰ Klassen nous rappelle que ce contemporain de Paul, qui a aussi vécu à Rome, a considéré que les hommes et les femmes étaient égaux (p 189). Il permet à l'homme de filer la

⁹⁷ D. Schroeder, Die Haustafeln des Neuen Testaments. Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn, Hamburg (Dissertation théologique), 1959.

⁹⁸ Cf. ce que nous disons plus loin de Plutarque au chapitre 12 sous point 3.1.2. D'après Dellling, Plutarque loue les femmes qui se soumettent aux hommes, "*Eupotassó*", TWNT, 1969, (p 40,18s). Mais Plutarque dit dans ce texte: "Le mari ne doit pas dominer sur sa femme comme le ferait un despote sur sa propriété, mais comme l'âme sur le corps - plein de compassion et en croissant avec amour vers une union plus grande (*und liebevoll zusammenwachsend*)". Müller, (p 175). D'après Thraede, Plutarque parle du mariage comme d'une communauté spirituelle entre deux personnes qui sont (en principe) égales. "Frau", Reallexikon, 1972, (p 210). Il ne va pas aussi loin que Musonius Rufus, (p 217); (cf. plus loin).

⁹⁹ Müller ne dit pas que Paul dépend de Plutarque, mais que Plutarque est un témoin de ce courant qui rendait le rôle social de la femme plus humain, semblable à celui développé dans le christianisme.

¹⁰⁰ "Musonius", From Jesus to Paul, 1984, (p 185-195). Thraede dit que Musonius avait une conception relativement développée de la femme et du mariage, "Frau", Reallexikon, 1972, (p 217).

laine à la maison et de faire des travaux domestiques (p 190, 194). Les hommes n'ont pas le droit d'avoir des rapports sexuels avec leurs esclaves de sexe féminin tout comme il n'est pas permis aux femmes d'avoir des rapports avec les esclaves mâles (p 190). Les rapports sexuels hors mariage sont "honteux et illicites" (p 193). A une époque où les rapports homosexuels étaient prisés, Musonius a vu en cela un symptôme de déclin. Le mariage et la procréation étaient pour lui des devoirs qu'il fallait rendre à l'Etat et à la patrie (p 195). La forme la plus noble de l'amour était l'amour entre un homme et une femme (p 196). Chez Musonius Rufus il n'est pas question d'une soumission unilatérale de la femme à l'homme (p 206).

Même cet autre stoïcien du premier siècle après J.-C., Sénèque, qui a souvent été cité comme affichant une attitude de supériorité envers la femme, n'est pas aussi catégorique et conséquent que l'on a pu le croire. Müller dit de Sénèque qu'il est indécis, et que son attitude est marquée par une certaine mobilité.¹⁰¹ En cela Sénèque montre à quel point les attitudes envers les femmes étaient variées.¹⁰² En fait, nous dit Müller, rien n'est plus faux que de croire que dans le monde gréco-romain la pensée au sujet de la femme était homogène. Rien ne confirme la thèse si chère à de nombreux exégètes du Nouveau Testament que l'Antiquité avait des notions durables et conservatrices au sujet des questions fondamentales régissant les moeurs (p 180). Müller s'étonne de ce que Sénèque, en tant que stoïcien, ait pu parler d'une certaine réciprocité dans les responsabilités de l'homme et de la femme dans le couple (p 183). Mais nous voyons ici une légère ressemblance avec la pensée de Musonius Rufus.

En fait, en ce qui concerne l'Antiquité, Müller dit qu'il n'y avait, ni à Rome ni en aucune de ses provinces, une pensée éthique uniforme dans laquelle le christianisme aurait pu puiser ce qui était généralement

¹⁰¹ K. Müller, "Haustafel", *TJ*, 1986, (p 180-183). Cf. Thraede sur Sénèque, "Frau", *Reallexikon*, 1972, (p 217s, point 4.).

¹⁰² Thraede dit qu'en parlant de la femme, Sénèque dit qu'elle est inférieure à l'homme. Mais lorsqu'il s'adresse à la femme, il parle avec plus de respect et reconnaît qu'elle est éduquée et courageuse. Thraede, "Frau", *Reallexikon*, 1972, (p 217s, point 4.).

reconnu comme décent.¹⁰³ Nous voyons que ce qui était décent ou normal pour les uns ne l'était pas pour d'autres. Dans ce foisonnement de valeurs morales, le christianisme a opté pour des valeurs liés à la sainteté de Dieu et à l'oeuvre régénératrice de l'Esprit. Dans les domaines neutres, la règle était de ne pas rebuter la personne à gagner à l'Évangile.

4.2.5. *La soumission dans le Nouveau Testament:*¹⁰⁴

Tournons notre attention maintenant vers les passages du Nouveau Testament qui parlent de la soumission de la femme à son mari.¹⁰⁵ Que le Nouveau Testament parle de soumission est indéniable.¹⁰⁶ Mais ce qui est difficile à faire est d'expliquer en quoi la soumission que l'épouse doit au mari est différente de celle que le mari doit à sa femme (Ep 5.22 et 21), et aussi pourquoi, et précisément dans quels domaines, les êtres féminins doivent être soumis aux êtres masculins. G. Deluz apporte quelques clartés. "Il s'agit d'une soumission *réci-proque* et cette soumission n'est qu'un autre mot pour désigner l'amour dont les époux doivent s'aimer, Le mari devra aussi faire preuve de soumission s'il veut aimer et servir

¹⁰³ Müller, "Haustafel", TJ, 1986, (p 182). Par contre, N. Brox dit être d'accord avec Balch (*Wives*) et d'autres (Schrage, *Ethik* et Philipps, *Kirche*), qui disent que la soumission de la femme était coutumière à l'époque et qu'elle régissait toute la structure de la société. Brox, *Erste Petrusbrief*, 1979, (p 142 note 456).

¹⁰⁴ G. Casalis dit des choses forts intéressantes sur la question de l'ordre parabolique du mariage et de la soumission réciproque, "L'homme et la femme", *ETR*, 1963, (p 37-41).

¹⁰⁵ Ephésiens 5.22, Colossiens 3.18, Tite 2.5, 1 Pierre 3.1 et 3.5.

¹⁰⁶ La soumission des chrétiens sans différenciation de sexe est due:

1. à Dieu: Hé 12.9; Jc 4.7.
2. à Christ: Ep 5.24.
3. à certains hommes spirituels: 1 Co 16.16; 1 Pi 5.5a.
4. aux chrétiens en général: Ep 5.21; 1 Pi 5.5b.
5. aux maîtres: Ti 2.9; 1 Pi 2.18.
6. aux autorités: Ro 13.1,5; Ti 3.1; 1 Pi 2.13.

sa femme."¹⁰⁷ G. Casalis dit que *hupotagè* "signifie non l'acceptation de la domination d'un supérieur en système hiérarchique mais au contraire l'action volontaire de s'intégrer à un ordre reconnu comme bon et nécessaire; c'est le mot de subordination et non de soumission qui est la traduction correcte du grec. Disons d'abord que, de ce terme, il est impossible de tirer - contrairement à l'enseignement du reste de l'Écriture - l'affirmation d'un ordre hiérarchique absolu et immuable: employé pour désigner l'attitude de tout homme à l'égard des autorités (1 Pi 2.13), des serviteurs à l'égard de leurs maîtres (1 Pi 2.18), et des femmes à l'égard de leurs maris, il caractérise chaque fois l'attitude d'humilité qui, au nom du Christ, est attendue des chrétiens; celui-ci va volontairement s'intégrer à l'ordre dans lequel il vit ...".¹⁰⁸ Puis à Casalis de dire que, du temps de Paul, cela voulait dire que la femme chrétienne était appelée à assumer le rôle attendu de toute femme. C'est aussi ce que dit Delling. Il voit dans cette soumission d'abord quelque chose de temporel: "Dans l'*hupotassesthai* vis-à-vis de l'État, du mari, du Seigneur, il s'agit en premier lieu d'une reconnaissance du rapport de subordination existant".¹⁰⁹ Mais Delling ne dit pas si ces rapports doivent durer et rester les mêmes pour tous les temps. Le texte de Delling que nous venons de citer se trouve dans le contexte traitant de la soumission des esclaves. Pour Delling, cet appel à la soumission ne veut pas dire que l'esclavage a été voulu par Dieu. "L'esclavage est toléré en tant que réalité sociale" (p 45,19s). Mais Delling se garde de dire la même chose de la soumission de la femme.

Est-ce que 1 Corinthiens 14.34 indique à qui la femme doit être soumise ?

¹⁰⁷ Sagesse de Dieu, 1959, (p 161). Les deux passages de Ephésiens 5.21 et de 1 Pierre 5.5b (seulement certains manuscrits) parlent de la soumission réciproque, donc aussi de la soumission de l'homme à la femme. Par contre, Gnllka voit une différence entre la soumission de la femme "comme au Seigneur" (Ep 5.22) et la soumission réciproque motivée par la crainte du Christ (Ep 5.21). Epheserbrief, 1971, (p 274s). Nous ne voulons pas présenter les différentes interprétations d'Ephésiens 5.21. Mais il nous semble que toute interprétation est tributaire de la conception que l'exégète se fait du rôle de l'homme et de la femme dans le couple.

¹⁰⁸ Casalis, "L'homme et la femme", ETR, 1963, (p 38).

¹⁰⁹ "*Hupotassè*", TWNT, 1969, (p 45,24ss).

Casalis dit que la femme soumise est la femme qui vit comme assumant le rôle attendu de toute femme.¹¹⁰ E. Kähler suppose que les interventions des femmes causeraient du désordre, et que c'est à l'ordre du culte que les femmes sont appelées à se soumettre.¹¹¹ Nous avons essayé de montrer plus haut que le problème causé par les femmes n'était pas qu'elles créaient du désordre. Puisque le verset 35 dit à la femme de consulter son mari, il est généralement admis que c'est au mari qu'elle doit la soumission.

Les explications insistant sur la soumission de la femme d'hier et de demain ont bien du mal à être claires. Citons, par exemple, K.O. Gangel qui dit que la Bible parle d'une "égalité ontologique à laquelle on est forcé d'ajouter le concept de la subordination fonctionnelle" de la femme à l'homme.¹¹² Mais on cherchera en vain chez l'auteur une définition de ce qu'est cette "subordination fonctionnelle". Ceci ne l'empêchera nullement de faire des applications à partir de ce principe non défini, et de dire que la femme n'a pas le droit d'enseigner en présence des hommes (p 58), qu'elle ne peut pas bénéficier de l'ordination, même pas de l'ordination au diaconat (p 61s).

Nous notons aussi que, dans le Nouveau Testament, il n'est nulle part

¹¹⁰ "L'homme et la femme", ETR, 1963, (p 38).

¹¹¹ Die Frau, 1960, (p 78s, 155s).

¹¹² "Biblical Feminism", BS, 1983, (p 59).

question de la loi pour donner du poids à l'exigence de la soumission.¹¹³ Si jamais nous avons en 14.34 l'expression de la pensée de Paul, nous pouvons dire que cette façon d'argumenter lui est bien étrangère. Il se pourrait donc très bien que cet appel à la loi ait été fait par un théologien autre que Paul.

A quelle loi ce verset se réfère-t-il ? Ni à Genèse 3.16, ni à l'enseignement général de l'Ancien Testament. En ce qui concerne les références à l'Ancien Testament de façon générale, Fitzner dit: "Lorsque Paul fait allusion à l'Ecriture sainte sans se référer à une citation concrète, il ne dit pas *nomos*, mais *graphai* (1 Corinthiens 15.3s)."¹¹⁴

4.2.6. Conclusion:

L'argument qui fonde le silence de la femme sur ce que dit la loi reste un problème. Car, dans ses épîtres, Paul ne se réfère jamais de cette manière aux coutumes de l'époque. Bien sûr, cela ne l'empêcherait pas de le faire ici. Mais puisque ce passage contient trop de choses originales, nous ne voulons pas conclure hâtivement en disant de ces paroles qu'elles reflètent la pensée de Paul.

¹¹³ Voici ces passages qui parlent de soumission:

	:	à qui ?	:	pourquoi ?
	:		:	
1 Co 14.34	:	personne	:	la loi le dit.
Ep 5.22(s)	:	au mari	:	mari = chef de la femme, comme Christ.
Col 3.18	:	au mari	:	comme il convient dans le Seigneur.
Ti 2.5	:	au mari	:	afin que la parole de Dieu ne soit pas blasphémée.
1 Pi 3.1	:	au mari	:	afin qu'il soit gagné à la foi.
1 Pi 3.5	:	au mari	:	(aucune raison n'est donnée).

Hypotassò est utilisé 40 fois dans le Nouveau Testament. Six fois il est question de la soumission de la femme. 1 Corinthiens 14.34 ne se distingue pas seulement des autres passages par la référence faite à "la loi", mais encore parce qu'il est le seul à ne pas dire à qui la femme doit être soumise.

¹¹⁴ "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 11s).

Nous concluerons sur la question de la loi en rappelant les deux raisons pour lesquelles nous disons que la phrase "comme le dit aussi la loi" est une expression qui n'est pas de Paul. Premièrement, Paul ne fait jamais appel à une loi de l'Ancien Testament lorsqu'il parle de soumission, thème plusieurs fois élaboré dans les épîtres. Et deuxièmement, lorsqu'en d'autres circonstances Paul se réfère à un texte de l'Ancien Testament, celui-ci est facilement identifiable, ce qui n'est pas le cas ici. Donnons la parole à M.J. Evans qui rappelle une question posées par L. Birney. Puisque l'Ancien Testament ne défend nulle part à la femme de parler dans l'assemblée, peut-on utiliser un passage qui est basé sur la loi et qui interdit quelque chose qui n'est pas défendu par la loi ?¹¹⁵

4.2.7. Odell-Scott:

Avant d'examiner le point suivant, nous voulons mentionner Odell-Scott qui présente une théorie intéressante sur la raison pour laquelle Paul ferait appel à la loi.¹¹⁶ A Corinthe se trouvaient des judaïsants qui ne voulaient pas que la femme parle. Lorsque Paul fait référence à la loi, ce n'est pas parce que les judaïsants de Corinthe utilisaient cet argument-là, mais parce que Paul voulait toucher la sensibilité des chrétiens d'origine païenne. En entendant parler de la loi, ceux-ci comprendraient que cette règle sur le silence des femmes était à classer dans le domaine des rituels dépassés. Ainsi la référence à la loi servirait à ce que les chrétiens d'origine païenne se souviennent que la loi devait soit être appliquée entièrement, soit pas du tout. Si les femmes devaient vivre selon la loi, alors les hommes le devaient aussi, c'est-à-dire qu'ils devaient se faire circoncire. A Corinthe les judaïsants disaient que la femme devait se taire. En ajoutant à cette citation la phrase "comme le dit la loi", Paul aurait montré que l'argument, s'il est fondé sur la loi, doit aussi conduire à pratiquer la circoncision. Les chrétiens d'origine païenne devaient être particulièrement sensibles à

¹¹⁵ L. Birney, The Role of Women in the New Testament, CBRF, Pinner, 1971, réimprimé dans Journal of the Christian Brethren Research Fellowship, 33, 1982, dans Evans, Women in the Bible, 1983.

¹¹⁶ "Let the Woman Speak", BTE, 1983, (p 92).

cette pensée.

Ces réflexions d'Odell-Scott présentent l'apôtre Paul comme étant un fin stratège. Mais nous n'avons pas assez d'éléments à notre disposition pour savoir si la phrase "comme le dit aussi la loi" a été introduite par Paul dans cette règle des Corinthiens, et si nous avons affaire à une façon paulinienne d'argumenter et de saper l'argument des judaïsants.

4.3. Demander au mari:

Les femmes doivent s'instruire en demandant conseil à leurs maris. Pour les raisons suivantes il est légitime de se demander si cette instruction vient de Paul:

1. Il y avait à Corinthe bien des femmes dont les maris n'étaient pas convertis (1 Co 7.16), et qui de ce fait étaient incapables de renseigner leurs épouses.
2. Paul encourageait les croyants de Corinthe à demeurer célibataires (1 Co 7.25-40). Vers quel mari devaient aller ces femmes ?
3. Il est peu probable que dans une église de jeunes convertis, les maris soient plus instruits dans les choses de Dieu que les femmes. S'il devait y avoir des questions, les anciens et les prophètes devaient être mieux à même d'y répondre que les maris.¹¹⁷

K.C. Bushnell prend très à la lettre cette exhortation de s'instruire auprès du mari. Elle conclut que "si Paul avait fait une chose aussi stupide, il aurait renvoyé certaines femmes au paganisme pour trouver de l'aide spirituelle, d'autres vers le judaïsme ...; il aurait privé beaucoup d'autres de toute aide puisqu'elles n'avaient pas de mari".¹¹⁸

Un autre auteur qui prend les paroles de Paul très à la lettre est le réformateur espagnol Juan de Valdez. En 1557, il avait écrit au sujet du commandement de 1 Corinthiens 14.34s "qu'il ne pouvait être observé que par les femmes mariées; et parmi elles uniquement par celles qui avaient

¹¹⁷ Cf. F. Heiler, Die Frau, 1977, (p 117).

¹¹⁸ Bushnell, God's Word, 1926, (§ 197).

des maris chrétiens (et parmi elles) seulement par celles qui avaient des maris suffisamment capables et instruits dans les choses du christianisme qu'ils étaient en mesure d'instruire d'autres. Toutes les autres femmes n'étaient pas sous l'obligation de tenir cette règle et loi."¹¹⁹ C'est là une façon très simple de voir ces versets, mais en même temps très originale. Car si beaucoup d'interprètes supposent ou affirment que ces versets s'adressent aux femmes mariées, les conclusions qu'ils en tirent ne sont pas les mêmes que celles de Juan de Valdez.

Mais nous n'avons pas besoin d'en rester là face à cette exhortation qui ne semble concerner que des femmes mariées. C. von Kirschbaum propose d'élargir cette exhortation afin qu'elle s'adresse à un auditoire plus vaste. Elle écrit que "... l'expression "leurs hommes" - que nos versions rendent par "leurs maris" - peut aussi bien se rapporter aux frères et aux pères qui font partie de la famille".¹²⁰ Il est vrai que le grec *anēr* peut être traduit soit par "homme", soit par "mari", et que ce n'est que le contexte qui aide à faire le choix. Aussi voyons-nous que Paul dit au verset 35: "Car si elles veulent apprendre quelque chose", *en oikō tous idious andras eperōtatōsan*, c'est-à-dire, "dans maison/foyer leurs propres hommes/maris qu'elles interrogent". Ce contexte fait pencher la balance en faveur de la traduction de "mari" si l'on voit qu'il est dit (1.) de ne poser de questions qu'une fois à la *maison*, qui est le "domaine" des épouses, et (2.) de les poser "aux propres hommes". Si Paul avait voulu parler de tous les hommes se trouvant à la maison, il aurait pu laisser tomber *idious*. Ainsi les femmes seraient allées à la maison pour poser leurs questions "aux hommes". Mais ces hommes qui sont propres aux femmes ne peuvent, à notre avis, être que les époux.

¹¹⁹ Cité par E.E. Ellis, "Silenced Wives", *NFTC*, 1981, (p 216). S.S. Bartchy va un peu dans le même sens lorsqu'il dit que ce passage s'adresse à des femmes (pas nécessairement chrétiennes) qui ont des maris chrétiens, "Power, Submission", *Essays*, 1978, (p 68). Schuessler-Fiorenza parle aussi de femmes mariées, "Women", *USQR*, 1978, (p 160). Mais nous n'avons pas trouvé d'autre interprète reprenant les idées de Valdez.

¹²⁰ *Découvertes*, 1951, (p 74).

3. Une influence judaisante ?

D'où pourrait bien provenir cette citation que nous retrouvons sous la plume de Paul dans les versets 34s ? Proviendrait-elle de toute la faction masculine de l'église et de ses dirigeants ?¹²¹ Ou est-ce que les personnes citées ici ne formeraient en fait qu'un groupe restreint, mais néanmoins influent et lui-même fortement influencé par l'école de pensée judaisante ? Nous supposons que ce groupe était restreint, parce que Paul ne présente pas de longs arguments pour attaquer leurs positions. Sa lettre envoyée en Galatie par exemple présente des arguments bien plus développés. Nous supposons aussi que ces personnes étaient influentes puisqu'elles semblaient monopoliser le temps de la parole lors des réunions (voir 14.29). Maintenant elles voulaient faire taire une bonne moitié de l'assemblée, les femmes. Que celles-ci n'étaient pas encore totalement muettes apparaît en 11.5.

Plusieurs éléments semblent indiquer que ce silence de la femme a été souhaité par une faction judaisante de Corinthe.¹²²

3.1. La référence à la loi:

Nous ne voulons pas reprendre ce que nous avons dit plus haut au sujet de la référence à "la loi". Nous rappelons simplement que le judaïsme interprétait l'Ancien Testament en faveur du silence et de la soumission

¹²¹ Comme l'affirme Ukachukwu Manus, "Subordination", RAT, 1984, (p 191).

¹²² Quelques auteurs parlent de cette influence. C. Senft dit: "Cette règle ... reflète peut-être une influence judéo-chrétienne accrue", 1 Corinthiens, 1979, (p 183). R.W. Allison dit que nous ne pouvons pas savoir si cette influence judaisante a été exercée par des prosélytes, des païens, ou des hommes d'arrière-plan juif, "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 49). Mentionnons aussi F.X. Cleary qui dit, en pensant à une interpolation, que ces versets veulent imposer une pratique judéo-chrétienne. "Women in the NT", BTB, 1980, (p 82). Aussi G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 260s). L'appel à la loi et la formulation de la règle sont pour R. Gryson (qui est pour l'interpolation) caractéristique du judaïsme tardif, Ministère des femmes, 1972, (p 29).

de la femme.¹²³ Cette interprétation est tendancieuse et ne peut pas être suivie aujourd'hui. Nous pouvons aussi dire que Paul n'avait pas l'habitude d'interpréter l'Ancien Testament en utilisant les principes exégétiques du judaïsme. Cette référence à "la loi" indique que ceux qui l'utilisaient étaient influencés par des principes judaïsants.

3.2. Les églises des saints:

Au verset 34, Paul introduit la citation par les paroles "comme cela se fait dans toutes les églises des saints". Pourquoi Paul utilise-t-il la formule "églises des saints", qui ne se trouve qu'ici dans le Nouveau Testament ?¹²⁴ Se pourrait-il que cette phrase se réfère tout particulièrement aux églises de la Judée ?

Paul parle plusieurs fois spécifiquement des chrétiens de Jérusalem en employant la formule "les saints".¹²⁵ En 1 Corinthiens 16.1 il écrit:

¹²³ Kùchler présente des arguments du judaïsme faisant du silence et de la soumission de la femme une loi. Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 58-63). Cf. aussi Dautzenberg, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 112s).

¹²⁴ Celle qui lui est proche, mais qui est néanmoins très différente, se trouve dans Ephésiens 5.27: "il a voulu son église sainte et irréprochable" (*ekklesia hagia kai amônos*).

¹²⁵ W.G. Kùmmel souligne la même chose, Kirchenbegriff, 1968, (p 16). Ridderbos dit: "Il y a des raisons qui permettent de supposer que le nom 'saints' était appliqué en premier lieu à l'église primitive de Jérusalem (Ro 15.25; 1 Corinthiens 16.1; 2 Corinthiens 8.4; 9.1, 12)". Ridderbos, Paul, an Outline, 1975, (p 331). De même Rienecker, qui dit pour 1 Corinthiens 16.1 que *eis tous hagiouis* est "une formule établie pour l'église de Jérusalem". Sprachlicher Schlüssel, 1950, (p 488). X. Léon-Dufour dit que le mot saint était "attribué d'abord aux membres de la communauté primitive de Jérusalem". Vocabulaire, 1974, (p 1184). De même J.J. Meuzelaar, Leib des Messias, 1961, (p 63s). L. Cerfaux dit que, dans l'argument de 1 Corinthiens 14, il est fait appel "aux coutumes des premières églises de Judée qu'il faut imiter". Mais nous pensons que l'auteur va trop loin lorsqu'il ajoute que, si ces églises sont appelées ainsi, c'est parce qu'elles "ont en réalité pour chefs "les saints", nos saints, Jacques, Céphas, etc.,". Cerfaux, Théologie de l'Eglise, 1965, (p 117).

"pour la collecte en faveur des saints, vous suivrez, vous aussi, les règles que j'ai données aux églises de Galatie". Paul n'avait pas besoin de dire que la collecte était faite en faveur des saints "de Jérusalem" pour être compris. A Corinthe on semblait comprendre que, lorsqu'il était question des saints, il ne pouvait s'agir que des chrétiens de Jérusalem. Au sujet de l'attitude des Macédoniens face à cette même collecte, Paul écrit dans 2 Corinthiens 8.4: "... ils nous ont réclamé la grâce de participer à ce service au profit des saints". Et plus loin (9.1) Paul parle à nouveau de la collecte: "Au sujet de l'assistance en faveur des saints, il est inutile que je vous écrive." Puis en 9.12: "le service de cette collecte ne doit pas seulement combler les besoins des saints...". Cette façon d'appeler les chrétiens de Jérusalem "les saints" lorsqu'en fait les chrétiens des autres villes étaient aussi saints a conduit les traducteurs de la TOB à écrire: "Les chrétiens de Jérusalem avaient un titre particulier à être appelés saints (1 Corinthiens 16.1; 2 Corinthiens 8.4 et 9.12) en tant que membres de l'Eglise mère et représentant le reste saint d'Israël. De l'Eglise de Jérusalem, le titre est passé à tous les chrétiens (Ro 1.7; 12.13)".¹²⁶

Nous sommes d'accord avec Procksch qui dit que Paul utilise l'expression *hagioi* non seulement pour l'église mère de Jérusalem, mais aussi pour les chrétiens issus du paganisme. Il n'y a pas de différence de sainteté entre les uns et les autres, puisque la sainteté des deux est déduite de Christ.¹²⁷ Les traducteurs de la TOB ne sont pas en contradiction avec Procksch, même si celui-ci n'a pas relevé la nuance dans l'utilisation du terme, c'est-à-dire que, chronologiquement parlant, il s'appliquait d'abord aux chrétiens de Jérusalem, ensuite aux chrétiens du paganisme.

¹²⁶ Nous citons ici l'édition intégrale du Nouveau Testament, Cerf et Bergers et les Mages, 1976, dans la note h sur Romains 15.25 (ce verset est aussi un exemple de cet usage particulier du mot "saints", bien qu'au verset 26 il soit qualifié par la formule les "saints de Jérusalem"). W. Sanday et A.C. Headlam disent sur Romains 15.25- que "l'expression 'le service des saints' est presque devenue une expression technique chez saint Paul pour la contribution que les chrétiens non Juifs ont fait à l'église de Jérusalem". "Dans Romains 15.31 'les saints' se réfère clairement aux chrétiens de Jérusalem." Romans, 1902, (p 412).

¹²⁷ "*Hagios*", TYNT, 1933, (p 108).

Nous venons de dire que les Corinthiens comprenaient que, lorsqu'il était question des saints, il ne pouvait s'agir que des chrétiens de Jérusalem, voir de Judée. A quoi les Corinthiens devaient-ils alors penser lorsqu'en 14.34 il était question des "églises des saints" ? Ils devaient comprendre que le modèle indiqué était le groupe des églises formé de l'église de Jérusalem et de celles des environs.

Notons encore Romains 16.4, où Paul parle des églises du monde païen. Par la formule *ekklésiai tón ethnón*, Paul parle certainement de toutes les églises qui étaient issues du paganisme. C'est un indice supplémentaire qui nous montre qu'il se pourrait que, puisque les unes étaient connues sous l'appellation "églises du monde païen" (*ekklésiai tón ethnón*), les autres étaient connues sous l'appellation "églises des saints" (*ekklésiai tón hagiôn*).

3.3. Quelques suppositions:

Nous voulons encore émettre certaines suppositions que nous ne pouvons pas prouver, mais qui chercheront à répondre de manière logique à deux objections.

1. Pourquoi le pluriel est-il utilisé pour désigner les églises des saints, et non pas l'église (au singulier), puisqu'il serait question de l'exemple donnée en particulier par l'église (au singulier) de Jérusalem ?

Un argument utilise fréquemment l'hyperbole. Lorsque "tout le monde le fait", cela donne du poids à l'argument, bien que tout le monde sache que tout le monde ne le fait pas. Il se pourrait aussi qu'à Jérusalem et dans ses environs se trouvaient plusieurs églises.

2. Rien n'indique qu'à Jérusalem les femmes n'avaient pas le droit de parler. Cette église n'est donc pas prise comme exemple.

C'est vrai. Mais nous pouvons supposer que cette église de Jérusalem avait, à tort ou à raison, la réputation d'une piété dominée par les pratiques du judaïsme. La réputation à elle seule suffit pour que les

chrétiens à Corinthe accordent foi à l'affirmation qui dit qu' "à Jérusalem les choses se font ainsi", sans que ce soit nécessairement vrai. A notre avis, la formule "comme cela se fait dans toutes les églises des saints" pourrait avoir été forgée par des personnes qui voulaient donner du poids à une loi. Puisque cette loi avait l'apparence d'une règle judaïsante, il a aussi été affirmé qu'elle se pratiquait en Judée.¹²⁸

3.4. La femme mariée:

Pourquoi l'interdiction ne s'adresse-t-elle qu'à la femme mariée, mais pas aux vierges ni aux veuves ? N'y aurait-il pas derrière cette règle une vision judaïsante du monde ? Car pour le Juif la femme se devait d'être mariée.

3.5. La femme veuve ou la femme vierge:

Sickenberger dit, en ce qui concerne les vierges, que Paul n'avait pas besoin de donner d'interdiction, puisqu'il était "généralement concédé que les vierges ne pouvaient pas apparaître en public."¹²⁹ Mais, comme nous l'avons vu, (p 380) cela était aussi généralement concédé pour les femmes mariées. En ce qui concerne les femmes mariées, il y avait aussi un sentiment général. Si Paul parle des femmes mariées bien qu'il existât une coutume qui voulait que la femme mariée ne parle pas, pourquoi Paul ne traite-t-il pas des veuves et des vierges ? Les femmes mariées auraient-elles été les seules femmes à parler ? Nous n'avons aucune indication qui nous permette de dire que, dans l'église de Corinthe, seules les femmes mariées parlaient. Liefeld relève comme solution éventuelle de ce problème la position de E.E. Ellis. "Il est possible que Paul voulait que toutes les femmes aient une attitude soumise, afin que les femmes mariées ne soient pas en position de s'opposer aux paroles prophétiques de leur

¹²⁸ Voir en annexe D (p 592) une étude de la formule "Eglises de Dieu".

¹²⁹ Korinther, 1932, (p 70).

maris."¹³⁰ Nous objectons que ce n'est pas dans les habitudes de Paul de "tirer" sur les uns bien qu'il en vise d'autres. Paul ne parle-t-il pas au chapitre 7 de manière très précise de plusieurs groupes de personnes ? Il parle des mariés (versets 1ss), des non mariés et des veufs (v8), des séparés (v11), de ceux qui ont un partenaire non croyant (v12), etc.. Et lorsque Paul attaque un domaine particulier où il y a un manque d'ordre, il le fait en utilisant des nuances. C'est ce que nous voyons au chapitre 14 dans les domaines de la prophétie et du parler en langues. C'est seulement lors de certaines conditions bien précises qu'il ne faut pas parler en langues ou prophétiser. La question demeure: pourquoi l'interdiction ne s'adresse-t-elle qu'à la femme mariée, et non aux vierges ou aux veuves ?

3.6. Parler à une femme:

A. Isaksson cite plusieurs textes du judaïsme montrant que la femme mariée transgressait la loi de Moïse et les coutumes juives si elle parlait à un homme en public.¹³¹ C'est ainsi qu'il serait demandé à la femme de ne parler à personne si ce n'est à son mari, et cela à la maison.¹³² L. Swidler cite la Mishnah où "Jose b. Johanan (150 avant J.-C.) disait ... 'Ne parle pas beaucoup aux femmes'". Cette parole a été développée jusqu'à ce qu'au 2^e siècle il soit dit de ne parler à aucune femme en public, même pas à sa femme ni à sa fille, ni à sa soeur, car tout le

¹³⁰ Ellis, "The Silenced Wives of Corinth", New Testament Textual Criticism, Ed.: Epp & Fee, New York & Oxford, 213-220, 1981, cité par Liefeld, "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986, (p 150).

¹³¹ Isaksson cite M Ket. 7.6, sans indiquer si ce texte reflète les pratiques du premier siècle, Marriage and Ministry, 1965, (p 169 note 1).

¹³² Dautzenberg cite Philon qui dit que l'homme est capable de transmettre la loi à sa femme comme un père la transmet à ses enfants et le maître à ses esclaves, "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 114).

monde ne sait pas qui sont les gens de sa famille.¹³³ Notre texte, qui dit que les femmes ne doivent poser de question qu'à leurs maris, et cela à la maison, reflète une mentalité judaïsante.

3.7. Le point de départ de la Parole de Dieu:

Odell-Scott relève un autre indice qui fait penser que Paul combat un enseignement provenant des judaïsants. Il pense que la formule du verset 36 qui dit: "La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ?" vise tout particulièrement les chrétiens d'origine juive. S'il devait y avoir quelques chrétiens qui pensaient être à l'origine de la révélation divine, ne seraient-ce pas les chrétiens de souche juive ? Ne faisaient-ils pas partie de ce peuple à qui les oracles de Dieu avaient été donnés ? C'est ce qui ressort de Romains 3.1s: "Quelle est donc la supériorité du Juif ? ... Grande à tous égards ! Et d'abord, c'est à eux que les révélations de Dieu ont été confiées."¹³⁴ Il est facile d'imaginer que ces chrétiens-là pouvaient être tentés de croire qu'à cause de leur arrière-plan religieux, ils connaissaient mieux que personne la volonté de Dieu, et cela aussi au sujet du droit à la parole des femmes.¹³⁵

3.8. La particule "seuls":

Le verset 36 dit: "La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ?" Le pronom *humas* (vous) est accordé avec *monous* (seuls). La forme masculine de l'adjectif "seuls" peut être expliquée de deux manières: soit Paul s'adressait à l'église

¹³³ L. Swidler, Women in Judaism, 1976, (p 123). Bien sûr, il est difficile de tirer des conclusions objectives d'un tel texte, Thraede, "Frau", Reallexikon, 1972, (p 225). Car face à des textes présentant des commandements, il faut chercher à savoir si le commandement sert à renforcer un comportement déjà existant, ou s'il sert à le combattre.

¹³⁴ Pour Romains 3.2, la TOB donne comme références Deutéronome 4.6-8; 32.7-11; Psaume 103.7; 147.19-20, Jean 4.22 et à Romains 9.4s, passages qui parlent du fait que Dieu s'est révélé tout particulièrement à Israël.

¹³⁵ Odell-Scott, "Let the Woman Speak", BTB, 1983, (p 92).

entière, aux hommes et aussi aux femmes.¹³⁶ Alors il est normal que la forme masculine soit employée lorsque Paul dit de la parole de Dieu: "Etes-vous (les chrétiens de Corinthe) les seuls à l'avoir reçue ?" Soit Paul s'adressait exclusivement à des hommes de Corinthe en leur disant: "Etes-vous (messieurs) les seuls à l'avoir reçue ?"¹³⁷

Odell-Scott, qui voit en 34s une citation d'un groupe de Corinthiens, affirme que si la première option est retenue, c'est-à-dire celle qui dit que Paul s'adresse à toute l'église de Corinthe, alors il n'y a pas d'évidence nouvelle pour résoudre le conflit entre ce texte (vs34s) et le reste des écrits de Paul. Il continue son argument en disant: "Je propose que nous présumons que le pronom masculin traite de personnes mâles."¹³⁸ Il dit qu'en plus de cela, Paul semble ne pas s'adresser directement aux femmes, mais plutôt aux hommes, puisqu'il parle des femmes à la troisième personne. Cette argumentation d'Odell-Scott nous semble être un peu faible.

Néanmoins il faut dire que, puisque nous avons retenu l'explication qui veut que Paul réfute au verset 36 des propos tenus à Corinthe et qui sont résumés dans les versets 34s, Paul s'adresse bel et bien à une partie de l'église seulement. Toute l'église de Corinthe n'avait pas imposé la règle du silence absolu comme nous l'avons constaté au chapitre 11. Car au verset 5, les femmes priaient et prophétisaient. Cela semble avoir été une activité des plus normales. Rien n'indique que Paul tolérât à contre-cœur cette pratique avant de "l'interdire" plus tard. Lors des rencontres de l'église, il y avait des femmes qui parlaient. En 14.34-36, Paul n'attaque donc pas une position tenue par l'église entière. Et s'il s'oppose à quelques personnes seulement, ce groupe ne peut être constitué que d'hommes. En toute logique ce groupe ne pouvait pas contenir de femmes. Car quelle serait la femme qui aurait la témérité de prêcher ou

¹³⁶ C'est ce que disent par exemple Calvin, Corinthians, 1979, (p 469). Bruce, 1 & 2 Corinthians, 1982, (p 136). Orr, 1 Corinthians, 1976, (p 313). D.A. Carson argumente sur 2 pages pour cette interprétation, Fallacies, 1988, (p 38s).

¹³⁷ Selon Flanagan et Snyder, Paul s'adresse aux hommes, "Did Paul", Foundations, 1981, (p 219).

¹³⁸ "Let the Woman Speak", BTB, 1983, (p 91s).

tout au moins d'enseigner qu'il faut que les femmes se taisent ? Il apparaît que le pronom masculin se réfère exclusivement à des hommes, formant la faction des judaïsants.

3.9. Une formule rabbinique: "elles n'ont pas la permission...".

S. Aalen a fait une étude très détaillée de la phrase "elles n'ont pas la permission..." du verset 34. Elle ressemble à une formule rabbinique dont Paul serait l'auteur.¹³⁹ Une autre de ces formules rabbiniques qui veut faire valoir un commandement, se trouve au verset 37: "... je vous écris un commandement du Seigneur".¹⁴⁰ Aalen termine son article en disant qu'il est possible que 1 Corinthiens 14.34 possède une forme parallèle aux expressions rabbiniques, qui ont cette forme lorsqu'elles se réfèrent à une défense explicite se trouvant dans la Bible (p 525).¹⁴¹

Il est vrai que Paul utilise par ailleurs des termes techniques courants dans le judaïsme. Aalen relève des mots tels que "tradition", "recevoir", "garder", etc. Le fait qu'une formule rabbinique apparaisse en 14.34s ne prouve pas qu'un autre que Paul en est l'auteur. Néanmoins nous avons là un autre indice qui renforce l'idée de l'existence d'un groupe de personnes qui voulait exercer une influence judaïsante sur l'église de Corinthe.¹⁴²

¹³⁹ "Rabbinic Formula", SE, 1964. Notons que Aalen dit au début de son article (p 513) qu'il ne veut pas discuter des problèmes de la critique textuelle liés à ces versets, ni de leurs implications théologiques et pratiques.

¹⁴⁰ Nous disons que le verset 34 fait partie d'une citation et ne reflète pas la pensée de Paul. Comment expliquer la présence de l'autre formule rabbinique, celle du verset 37 ? Il se pourrait que Paul, après avoir cité des Corinthiens, continue son exposé en utilisant au verset 37 le même style rabbinique que ses opposants avaient utilisé, mais cette fois encore pour les contredire.

¹⁴¹ Mais Aalen ne donne pas de référence pour une origine biblique de ce commandement. K.C. Bushnell dit que la phrase "il n'est pas permis" implique clairement que d'autres en dehors de Paul ont défendu avant lui à la femme de parler, mais aucune trace d'une telle défense ne peut être trouvée dans la Bible." God's Word, 1926, (§ 198).

¹⁴² Tel est aussi l'avis de R.W. Allison, "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 49-51).

3.10. Autres indices de la présence juive à Corinthe:

(1.) Dès les commencements de l'église de Corinthe, l'élément juif était présent. Bien que l'opposition venant des Juifs ait été grande (Actes 18.6), Crispus, le chef de la synagogue, ne devait pas être le seul Juif qui "crut au Seigneur avec toute sa famille" (18.8).

(2.) Dans le cadre des recommandations au sujet des viandes sacrifiées aux idoles, il est aussi fait allusion à la sensibilité des chrétiens d'origine juive.¹⁴³ D'après Gerd Theissen, un des deux groupes de "faibles" pourrait être constitué de chrétiens d'origine juive.¹⁴⁴ Ils n'ont jamais mangé de viandes sacrifiées aux idoles. Mais maintenant qu'ils sont libres des lois provenant du judaïsme, et qu'ils voient que d'autres chrétiens mangent de cette viande, pourquoi n'en mangeraient-ils pas eux aussi ? (8.10) Ils le feraient à leurs dépens (8.11).

(3.) En 12.3, Paul dit que "Personne, parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ne dit "Maudit soit Jésus"". A la suite d'autres exégètes, J.J. Meuzelaar dit qu'il pourrait s'agir d'une formule de condamnation utilisée dans la synagogue du temps où la venue de Paul avait causé beaucoup d'émoi.¹⁴⁵ Ces paroles prononcées au sujet de Jésus pouvaient prétendre être inspirées par l'Esprit de Dieu. Paul rappellerait ici ces expériences encore très présentes à l'esprit des chrétiens d'origine juive. Par cet exemple, qui n'est compréhensible qu'aux Juifs, Paul dit que le contenu est tout aussi important que la forme. Ce n'est pas parce qu'une exclamation a la forme du discours prophétique qu'il faut en conclure que le message est prophétique, c'est-à-dire qu'il vient de Dieu.

¹⁴³ J.J. Meuzelaar, Leib des Messias, 1961, (p 24). Foerster, "Exousia", TWNT, 1935, (p 567,34-41).

¹⁴⁴ Gerd Theissen, "Die Starken", Untersuchungen, 1979.

¹⁴⁵ Leib des Messias, 1961, (p 38). Nous ne sommes pas d'accord avec Meuzelaar lorsqu'il dit que la séparation entre la synagogue et l'église n'avait pas encore eu lieu au moment où cette église a fait parvenir à Paul les questions auxquelles celui-ci répond dans 1 Corinthiens. Cette séparation s'était opérée très vite à Corinthe (cf. Actes 18.6s).

Il est bien sûr possible de comprendre la phrase "Maudit soit Jésus" sans y voir une allusion à la synagogue. U. Brockhaus dit que Paul ne penserait pas à un cas précis ou à quelque chose qui pourrait se passer. Mais en ce début de verset 3, Paul parlerait d'abord des glossolales qui font quelque peu peur aux non glossolales. Il rassure les derniers en disant qu'aucun de ceux qui parlent par l'Esprit, même si on ne les comprend pas, ne peut dire que "Jésus est anathème". Si la lettre à laquelle Paul répond ici a été envoyée par des "non pneumatiques" inquiets, Paul les rassure en leur disant au verset 3: n'ayez pas peur que les glossolales puissent maudire Dieu dans leurs prières.¹⁴⁶

4. La particule é:

D'après les dictionnaires et les grammairiens, la particule é a un sens disjonctif, ou est utilisée comme particule de comparaison.¹⁴⁷ Elle est souvent traduite par "ou". Le lecteur détermine le sens de cette particule selon le contexte.

Plusieurs auteurs ont noté que la particule é, employée deux fois au verset 36 de 1 Corinthiens 14, mérite une attention toute particulière dans l'interprétation de ce passage. Odell-Scott était le premier à noter en 1983 l'importance de ce détail pour l'interprétation de ce passage.¹⁴⁸ Ukachukwu Manus le souligne en 1984.¹⁴⁹ En 1985, Bilezikian examine en détail tous les passages où cette particule est utilisée dans 1 Corin-

¹⁴⁶ Ulrich Brockhaus, Charisma und Amt, Wuppertal, 1972, (p 160).

¹⁴⁷ Bauer, Wörterbuch, 1958. Liddell & Scott, "H", Greek-English Lexicon, 1961. Peppermüller, "H", EMNT, 1981. A.T. Robertson, Grammaire, 1911, (p 197).

¹⁴⁸ Odell-Scott, "Let the Woman Speak", BTB, 1983. Il fait remarquer (p 90s) que Thayer avait déjà parlé en 1889 de ce détail dans son dictionnaire, mais sans que ce dernier ne tire toutes les conclusions de sa découverte.

¹⁴⁹ "Subordination", RAT, 1984. Cet auteur ne dira pas grand chose de nouveau par rapport à ce que Odell-Scott avait écrit. Il ne se réfère pas à Odell-Scott, mais cite exactement les mêmes sources que ce dernier.

thiens.¹⁵⁰ Dans ces passages il traduit é par "absurde!"¹⁵¹. Ainsi Paul utiliserait cette expression pour marquer son profond désaccord avec une affirmation faite, ou avec une pratique observée à Corinthe.

Odell-Scott fait la remarque suivante: "... les particules servent à indiquer des états d'âmes ou des émotions, des nuances, de l'ironie ou du sarcasme.... L'intensité de la disjonction qu'un é communique dépend de son contexte. Funk indique que la particule é manifeste tout particulièrement sa qualité disjonctive dans les phrases interrogatives.¹⁵² Dans ce cas, la particule déclare que si ce qui est dit dans une phrase correspond à la réalité, alors dans la deuxième phrase ce n'est pas le cas.... Thayer dit que é peut introduire une phrase qui est contraire à la précédente pour indiquer que si l'une est niée, l'autre doit être juste."¹⁵³

Dans le résumé de l'article de Ukachukwu Manus nous lisons que "... selon les grammairiens, la particule é par laquelle commence le v. 36, peut avoir un sens disjonctif de telle sorte que, lorsqu'elle introduit une phrase interrogative, elle peut faire de celle-ci l'équivalent d'une négation de ce qui précède".¹⁵⁴

Bilezikian relève le fait que Paul suit une dizaine de fois ce même modèle.¹⁵⁵ Il explique ainsi l'emploi de é. "Une proposition est présentée sous la forme d'une question rhétorique ou d'une déclaration qui

¹⁵⁰ Beyond Sex Roles, 1985. Bilezikian a lu Odell-Scott (p 248). Odell-Scott ne parle que de 1 Corinthiens 11.20ss comme autre exemple, "Let the Woman Speak", BTB, 1983. Ukachukwu Manus ne mentionne lui aussi que cette référence comme autre exemple et la met en note, "Subordination", RAT, 1984, (p 190).

¹⁵¹ En anglais: "nonsense!" ce qui pourrait encore être traduit par: "sornettes!", ou par: "comment!", "quoi!".

¹⁵² Funk R.W., A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature, Chicago, The University of Chicago Press, 1961, p 446.

¹⁵³ Odell-Scott, "Let the Woman Speak", BTB, 1983, (p 90s). Référence est faite à Thayer J.H., A Greek-English Lexicon of the New Testament, New York, American Book Co., 1889.

¹⁵⁴ "Subordination", RAT, 1984, (p 183).

¹⁵⁵ Beyond Sex Roles, 1985, (p 248s).

contient une incongruité. Elle est suivie par la particule *é* qui sert à introduire une déclaration contraire sous la forme d'une question. ... L'utilisation conséquente de la particule *é* dans chacun de ces 10 exemples pourrait être traduite par un "comment !" indigné, exprimant la désapprobation et le rejet de la proposition incongrue." Bilezikian examine les passages suivants: 6.2; 6.9,16,19; 9.8,10; 10.22; 11.13 et bien sûr 14.36.

Liefeld est opposé à cette interprétation qui dit que Paul cite en 34s des personnes de Corinthe, interprétation qu'il dit avoir trouvée chez K. Bushnell, Odell-Scott et Flanagan & Snyder.¹⁵⁶ Liefeld admet qu'au verset 36 Paul nie ce qui précède. Paul ne s'oppose pas au commandement des versets 34s, mais à la désobéissance à celui-ci, tout comme il le fait dans le passage de 6.18s qui a une structure semblable.¹⁵⁷ Liefeld n'est pas non plus d'accord avec l'interprétation de Odell-Scott sur le rôle de la particule *é*. Il reproche à celui-ci de n'avoir examiné qu'un seul autre verset et d'avoir négligé les passages suivants: 1 Corinthiens 1.13; 6.2,9,16,19; 9.6,8,10; 10.22; 14.36.¹⁵⁸ Avec Bilezikian, qui en a étudié la plupart, nous voulons examiner le rôle de cette particule *é*.¹⁵⁹

Dans la première épître aux Corinthiens nous étudierons les versets 6.2,9,16,19; 9.7s,10; 10.22; 11.14,22; 14.36. Une attention toute particulière sera accordée à 6.19 puisqu'il ressemble le plus à 14.36.

¹⁵⁶ Liefeld, "Women, 1 Corinthians", *Women, Authority*, 1986, (p 149). Bushnell, *God's Word*, 1926. Odell-Scott, "Let the Woman Speak", *BTB*, 1983. Flanagan & Snyder, "Did Paul", *Foundations*, 1981.

¹⁵⁷ Nous examinerons plus loin ce passage important pour notre interprétation du rôle de la particule *é*.

¹⁵⁸ Liefeld, "Women, 1 Corinthians", *Women, Authority*, 1986, (p 149 note 40).

¹⁵⁹ Par rapport aux passages que Bilezikian examine, Liefeld ajoute 1.13 et 9.6, et omet 11.13. Liefeld ne semble pas avoir connu le travail de Bilezikian.

4.1. 1 Corinthiens 6.1s:

- v1 "Lorsque vous avez un différend entre vous, comment osez-vous le faire juger par les païens et non par les saints ?
- v2 (é) Ne savez-vous donc¹⁶⁰ pas que les saints jugeront le monde ? Et si c'est par vous que le monde sera jugé, seriez-vous indignes de rendre des jugements de minime importance ?"

Notons la structure à laquelle Bilezikian rend attentif. Une proposition est présentée sous la forme d'une déclaration qui contient une incongruité: vous vous faites juger par des païens et non par des saints. Elle est suivie par la particule é qui sert à introduire une déclaration sous la forme d'une question par laquelle Paul veut s'opposer aux pratiques corinthiennes. La première question du verset 2 est en contraste avec la réalité vécue. Le é peut être traduit par "quoi !" ou "comment !" avec le sens de "ne saviez-vous pas ?"

4.2. 1 Corinthiens 6.8s:

- v8 "Mais c'est vous qui commettez l'injustice et qui dépouillez les autres; et ce sont vos frères !
- v9 (é) Ne savez-vous donc¹⁶¹ pas que les injustes n'hériteront pas du Royaume de Dieu ?"

Nous retrouvons la même structure. Une première phrase contient une incongruité: vous dépouillez les autres. Elle est suivie par la particule é qui sert à introduire une question servant à interpeler.

Pour Bauer é est utilisée pour introduire une question rhétorique et peut être traduite par "ou est-ce que ..." (comme dans 6.16,19).¹⁶² Pour Peppermüller, il s'agit d'une question rhétorique qui demande une réponse

¹⁶⁰ La TOB semble vouloir rendre le sens adversatif de é par "donc".

¹⁶¹ La TOB semble ici aussi rendre le sens adversatif de é par "donc".

¹⁶² Wörterbuch, 1958, (p 677; 1.d.a.).

négative (il en est de même de 6.16,19; 9.8; 10.22 et 14.36).¹⁶³

4.3. 1 Corinthiens 6.16:

- v15 "Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ?
Prendrai-je les membres du Christ pour en faire des membres de
prostituée ? Certes non !
- v16 (é) Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec
elle un seul corps ?"

Notons la structure à laquelle Bilezikian rend attentif. Cette fois la proposition qui contient une incongruité a la forme d'une question rhétorique: les membres du corps de Christ deviendraient-ils des membres de prostituée ? Cette question est suivie par la particule é qui sert à introduire une autre question qui contient une déclaration par laquelle Paul désire faire revenir les Corinthiens de leur égarement. La phrase qui commence par é n'est pas la première qui exprime le désaccord de Paul avec la manière de faire des Corinthiens. Si nous traduisons cette particule par "quoi" ou par "comment", la désapprobation de Paul est exprimée avec toute la vigueur d'un opposant.

4.4. 1 Corinthiens 6.18s:

- v18 "Fuyez la débauche. Tout autre péché commis par l'homme est exté-
rieur à son corps. Mais le débauché pèche contre son propre corps.
- v19 (é) Ou bien¹⁶⁴ ne savez-vous pas que votre corps est le temple du
Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous
ne vous appartenez pas ?"

Le verset 18 pose un problème important si l'on suppose que Paul ait vraiment voulu dire: "Tout autre péché commis par l'homme est extérieur à son corps. Mais le débauché pèche contre son propre corps." Car Paul

¹⁶³ "H", EWNT, 1981, (p 276).

¹⁶⁴ La TOB rend le sens adversatif de é par "ou bien".

dirait que le péché autre que l'impudicité n'est pas très grave puisqu'il est "extérieur à son corps". Le débauché commettrait le péché le plus grave qui soit, puisqu'il pèche contre son propre corps, qui est, comme le rappelle Paul, celui de Christ. Donc, nuire à soi-même serait plus grave que de nuire au prochain. Avoir des rapports sexuels avec une prostituée serait plus grave que de commettre l'injustice, le vol, la calomnie ou le meurtre. Même si des chrétiens d'aujourd'hui admettent une hiérarchie des péchés, il en était autrement pour Paul. Pour lui, ni les voleurs (qui pèchent contre autrui), ni les débauchés (qui pèchent contre eux-mêmes) ne pouvaient hériter du royaume de Dieu (6.9s). Puisque dans les versets 9 et 10, Paul refuse une hiérarchie des péchés, il serait assez surprenant de le voir affirmer le contraire au verset 18.

Remarquons aussi que les péchés commis contre son prochain sont des actes qui transgressent le deuxième des deux commandements qui résument toute la loi. Ce commandement exige d'aimer son prochain comme soi-même. Paul aurait-il changé tout cela en ayant mis entre les commandements de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain celui de l'amour pour soi ? Notons encore que la débauche affecte aussi d'autres personnes que le débauché. Elle a un effet négatif sur la famille du débauché, ainsi que sur la personne avec laquelle il pratique cette débauche. La débauche est donc à vrai dire aussi un péché extérieur à son propre corps. L'apôtre Paul aurait-il raisonné de façon si imparfaite ?

Le problème se résorbe si l'on admet que Paul cite au verset 18 des libertins de Corinthe. Ces libertins admettaient peut-être que, puisqu'une prostituée ne "faisait que son travail", il ne pouvait pas être question de pécher contre elle. Par contre, les autres péchés, comme le vol ou la calomnie, étaient considérés comme graves puisqu'ils étaient dirigés contre une personne. La débauche n'est dirigée contre personne, si ce n'est contre soi-même. L'acte de débauche ne nuisant à personne, il était considéré comme une affaire privée ou personnelle. C'est à cette façon de voir que Paul s'oppose au verset 19 en disant: "Quoi ! Comment ! Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu ?

Rappelons à nouveau la structure que Bilezikian décrit. Une proposition

est présentée sous la forme d'une déclaration qui contient une incongruité. Ici l'incongruité n'est pas très évidente au lecteur du 20^e siècle qui a du mal à distinguer les phrases et les dictons des Corinthiens cités par Paul. A Corinthe circulait la parole "Tout péché commis par l'homme est extérieur à son corps. Mais le débauché pèche (seulement) contre son propre corps." Cette citation est suivie par la particule *é* qui sert à introduire une question par laquelle Paul marque son désaccord avec ce slogan, et son désir de faire revenir les Corinthiens de leur égarement.

4.5. 1 Corinthiens 9.7s:

- v7 "Qui a jamais servi dans l'armée à ses propres frais ? Qui plante une vigne sans en manger le fruit ? (*é*)¹⁶⁵ Ou qui fait paître un troupeau sans se nourrir du lait de ce troupeau ?
- v8 (*mé*) Cela n'est-il qu'un usage humain, (*é*) ou la loi ne dit-elle pas la même chose ?"

Ce passage ne semble pas faire partie des textes dans lesquels *é* pourrait être traduit par "quoi" ou "comment".¹⁶⁶ Voyons le développement de l'argument de Paul. Dans les versets 7-14, une raison après l'autre est donnée pour montrer que lui aussi avait le droit de récolter des biens matériels là où des biens spirituels avaient été semés. Les trois premières raisons sont tirées de la vie courante. Personne ne fait le service militaire à ses frais, le vigneron se nourrit de sa vigne et le berger de son troupeau. Ici les lecteurs-auditeurs de Paul pourraient lui faire le reproche de ne pas raisonner en s'appuyant sur l'Ancien Testament. C'est probablement à cause de cela que Paul passe à un niveau "spirituel" de l'argumentation. Il le fait en deux étapes, par deux questions auxquelles il donne la réponse.

¹⁶⁵ Certains manuscrits ont omis *é*, mais Nestle-Aland gardent la particule dans le texte.

¹⁶⁶ Bauer traduit *é* du verset 7 par "ou", *Wörterbuch*, 1958, (p 677; 1.d.δ.). Il ne mentionne pas celui du verset 8. Peppermüller traduit *é kai* du verset 8 par "et aussi", "H", *EWNT*, 1981, (p 275; 1.b.).

Examinons le verset 8. La première question est introduite par *mé*, particule interrogative qui est utilisée lorsqu'une réponse négative est attendue à la question.¹⁶⁷ Paul, tout en posant la question, met déjà la réponse dans la bouche de ses interlocuteurs. Il demande: "Cela n'est-il qu'un usage humain ?" Ils voudraient répondre par "oui". Mais ils sont obligés de dire "non". Puis vient la deuxième question introduite par la particule disjonctive: "Quoi ! Comment ! La loi ne dit-elle pas la même chose ?" Là aussi les auditeurs n'ont ni le choix de rester neutre dans leur réponse, ni celui de répondre par "non". Par ces deux questions, Paul commande la réponse qu'il veut entendre.

La structure que Bilezikian note dans les autres passages est aussi visible ici. D'abord il y aurait une proposition présentée sous la forme d'une question qui contiendrait une incongruité. L'incongruité est présentée par le soldat qui sert à ses propres frais, ou le berger qui ne vit pas de son troupeau. Est-ce que le fait de vivre du troupeau "n'est qu'un usage humain" ? Cette question de Paul laisse entrevoir qu'à Corinthe la pensée existait que vivre du troupeau n'est pas spirituel, mais humain. La phrase suivante, introduite par la particule *é*, sert à interpeler les Corinthiens dans leur égarement. "Quoi ! La loi ne dit-elle pas la même chose ?"

4.6. 1 Corinthiens 9.9s:

v9 "En effet, il est écrit dans la loi de Moïse: Tu ne muselleras pas le boeuf qui foule le grain. (*mé*) Dieu s'inquiète-t-il des boeufs ?
v10 (*é*) N'est-ce pas pour nous seuls qu'il parle ?"

Au verset 9, Paul rappelle ce que dit la loi au sujet du boeuf qui, lorsqu'il foule le grain, ne doit pas être muselé. Ensuite vient une question qui exige une réponse particulière. L'auteur de la question "(*mé*) Dieu s'inquiète-t-il des boeufs ?" veut comme réponse un "non". Au cas où quelqu'un voudrait quand même répondre par l'affirmative, Paul contre par deux fois. Premièrement en interpellant ses auditeurs avec

¹⁶⁷ Cf. Bauer, Wörterbuch, 1958, (p 1023, c.1.).

force: "Quoi ! Comment !" Ce qui veut dire: "Vous ne le saviez pas ?"
Puis vient une question: "N'est-ce pas pour nous seuls qu'il parle ?"
Paul ne laisse pas à ses auditeurs le moindre doute quant à la réponse
qu'il attend. Il veut un "oui" inconditionnel en affirmant non seulement
que "oui, c'est pour nous que cela a été écrit", mais encore en donnant
une raison: "car il faut de l'espoir chez celui qui laboure....".

Si notre présentation du déroulement du discours de Paul a pu cerner dans
quel contexte humain se livrait ce combat d'arguments, il nous semble que
le é du verset 10 exprime lui aussi avec force le désaccord de Paul avec
ses adversaires. Paul ne nous dit pas ce que ces adversaires affirmaient.
Mais il connaissait leurs positions et savait s'y opposer.

4.7. 1 Corinthiens 10.21s:

v21 "Vous ne pouvez boire à la fois à la coupe du Seigneur et à la coupe
des démons; vous ne pouvez participer à la fois à la table du
Seigneur et à celle des démons.

v22 (é) Ou bien voulons-nous exciter la jalousie du Seigneur ? (mé)
Sommes-nous plus forts que lui ?"

Notons à nouveau la structure à laquelle Bilezikian rend attentif. Une
proposition est présentée sous la forme d'une déclaration qui contient une
incongruité: vous partagez à la fois la table du Seigneur et celle des
démons. Paul veut abolir ce méfait. Les questions du verset 22 font
ressortir toute sa désapprobation. Le é peut être traduit par "quoi !" ou
"comment !". "Quoi ! Comment ! Voulons-nous exciter la jalousie du
Seigneur ?" Suit alors une question introduite par un mé qui oriente la
réponse: "Sommes-nous plus fort que lui ? Bien sûr que non !"

4.8. 1 Corinthiens 11.13-15:

v13 "Jugez par vous-mêmes: est-il convenable qu'une femme prie Dieu sans
être voilée ?

v14 (é) La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est

déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs ?

v15 Tandis que c'est une gloire pour la femme, car la chevelure lui a été donnée en guise de voile."

Le verset 14 répond à la question rhétorique du verset 13 dont la réponse a été laissée ouverte. Dans cette question, Paul parle d'une mauvaise pratique à Corinthe. Au v 14, *é* n'est pas traduit par "ou", ce qui indique que les traducteurs percevaient ici un contraste. Le début du verset 14 pourrait être introduit par: "Pas du tout ! Comment !". Puis Paul fait part de sa position en présentant un argument sous forme de question.

4.9. 1 Corinthiens 11.21s:

v21 "Car, quand on se met à table, chacun commence par prendre son propre repas, et l'un a faim, tandis que l'autre est ivre.

v22 (*mé*) N'avez-vous donc pas de maisons pour manger et pour boire ? (*é*)¹⁶⁸ Ou méprisez-vous l'Eglise de Dieu, et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ? Que vous dirai-je ? Vous louerai-je ? En cela je ne vous loue point."

Au verset 22, Paul dit: "Vous n'avez en fait¹⁶⁹ pas de maisons pour y manger et boire, n'est-ce pas ?" La réponse que Paul recherche est bien une réponse négative, si nous en jugeons d'après la particule *mé*.¹⁷⁰ Est-ce que cela voudrait dire qu'à Corinthe personne n'avait de maison pour y manger et pour y boire ? Maintenant, si tel avait vraiment été le cas, nous ne comprenons pas pourquoi Paul ferait le reproche aux Corinthiens de

¹⁶⁸ Ici Bauer dit que *é* introduit une question qui est parallèle ou qui complète une question qui la précédait, Wörterbuch, 1958, (p 677; 1.d.β.).

¹⁶⁹ Cf. Dana et Mantey qui parlent de l'utilisation de *gar* comme particule exprimant l'emphase: "vraiment, certainement, réellement, en fait", Grammar, 1957, (p 242ss).

¹⁷⁰ Bauer indique parmi d'autres références aussi celle-ci comme illustrant la règle d'une question demandant une réponse négative: "*mé*", Wörterbuch, 1958, C.1.. Rienecker se trompe lorsqu'il dit qu'en 11.22 *mé* demande une réponse positive, Sprachlicher Schlüssel, 1950, (p 471).

venir aux assemblées pour y manger. S'ils n'avaient vraiment pas tous des maisons pour y manger, pourquoi ne pourraient-ils pas manger lors des réunions, ou tout au moins avant celles-ci ? Et cela d'autant plus que ces chrétiens de Corinthe tenaient probablement leurs réunions d'église dans la maison d'un des leurs. Nous semblons être dans une impasse.

Pour en sortir, empruntons le chemin suivant. Il est évident que Paul ne veut plus que les Corinthiens mangent lors de leurs réunions. Qu'ils mangent avant d'y venir! Nous supposons que pour Paul l'endroit idéal pour manger et pour boire est la maison. Dans son argument Paul constate d'abord les dégâts (v 21): "les uns sont ivres, tandis que les autres ont encore faim". Puis il pose sa question un peu comme le ferait un agent de la circulation qui vient d'arrêter un conducteur pour la deuxième fois, et pour la même faute et qui dirait: "Vous n'avez pas vu le panneau de limitation de vitesse, n'est-ce pas ?". Le chauffard voudrait pouvoir répondre par "non" comme la question de l'agent l'y invite. En fait l'agent utilise cette manière de formuler sa question pour montrer à cet automobiliste qu'il est sans excuse. Ainsi Paul dit: "Vous n'avez en fait pas de maisons pour y manger et boire, n'est-ce pas ?" La réponse sous-entendue est négative. Paul met un "non" dans la bouche des Corinthiens afin d'asseoir sa règle. Nous paraphraserons Paul ainsi. "Vous n'avez pas de maisons, n'est-ce pas ? Non ? Mais bien sûr que si que vous avez des maisons ! Bon, alors pourquoi chacun n'utilise-t-il pas sa propre maison pour y manger et y boire ?"

Paul parle d'un comportement qu'il désapprouve. Il présente un comportement préférable, qui est celui de manger à la maison. Il le fait avec force, comme pour dire aux Corinthiens que s'ils avaient des maisons, c'était bien pour y manger et pour y boire. Si jamais cela ne les convainquait pas, Paul utilise un argument "massue" qu'il introduit avec force. "(é) Ou méprisez-vous l'Eglise de Dieu, et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ?"

Nous disons que, par le "mé" Paul manifeste son profond rejet de ce que les Corinthiens faisaient, c'est-à-dire de s'enivrer et de manger sans retenue devant ceux qui ne pouvaient se permettre que des repas frugaux. Le verset 22 ne sert en aucun cas de résumé à ce qui précède. Mais Paul

parle d'abord dans les versets 20-21 de ce qui se pratique à Corinthe, et ensuite il met toute sa force à exprimer son opposition.¹⁷¹

4.10. 1 Corinthiens 14.34-36:

- v34 "Comme cela se fait dans toutes les Eglises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées: elles n'ont pas la permission de parler; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la loi.
- v35 Si elles désirent s'instruire sur quelque détail, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées.
- v36 (é) La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? (é) Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ?"

Revenons une dernière fois à la structure que Bilezikian a relevée. "Une proposition est présentée sous la forme d'une question rhétorique ou d'une déclaration qui contient une incongruité." Ici, dans les versets 34s, il s'agit d'une déclaration, et non d'une question rhétorique. Cette déclaration est en fait une citation. "Elle est suivie par la particule é qui sert à introduire une déclaration contraire sous la forme d'une question."¹⁷²

Nous concluerons sur la question du rôle de la particule é. A elle seule la présence de cette particule ne pourrait pas nous aider à trancher la question qui est de savoir si les versets 34s sont une citation ou s'ils

¹⁷¹ Odell-Scott dit que, par la particule *mé* du verset 22, Paul réfute ce qui est dit aux versets 20-21, "Let the Woman Speak", *BTB*, 1983, (p 91).

¹⁷² R.W. Allison dit, sans mettre l'accent sur le rôle de é, que si à Corinthe certains voulaient imposer le silence aux femmes, "Paul répond avec un 'non' véhément et décisif, demeurant ferme dans son égalitarisme eschatologique: Quoi ! Est-ce que la Parole de Dieu est venue de vous (mâles), ou êtes-vous les seuls qu'elle a atteints ?" Allison, "Let Women Be Silent", *JSNT*, 1988, (p 51). Rienecker considère é comme une ellipse résumant la remarque "voulez-vous avoir raison ?" - "*Wollt ihr es besser wissen ?*" Cela se rapproche des expressions que nous utilisons: "quoi !" "comment ?" *Sprachlicher Schlüssel*, 1950, (p 482).

contiennent la pensée de Paul. Néanmoins le rôle particulier que peut jouer cette particule dans la première épître aux Corinthiens nous conduit à dire que nous avons ici un indice important pour l'interprétation de ces versets.

5. Les Pères qui ne semblaient pas connaître 1 Corinthiens 14.34s¹⁷³

H. Delafosse fait des remarques intéressantes à la suite d'études de textes patristiques, parlant des montanistes.¹⁷⁴ Irénée sait que les hommes et les femmes prophétisaient à Corinthe. Delafosse dit: "Mais comment a-t-il pu évoquer avec fierté une pratique solennellement condamnée par l'apôtre Paul ?" ... "A Irénée il faut associer l'Anonyme d'Eusèbe Adversaire acharné des montanistes, il leur reproche amèrement de se mettre en dehors de la tradition avec leur prophétie en extase accompagnée de gestes désordonnés et de paroles dépourvues de sens. Tout cela est très bien. Mais, puisque l'auteur accuse les montanistes d'être en conflit avec la tradition, pourquoi ne leur oppose-t-il pas le règlement de 1 Cor 14.33-35 ? Pourquoi n'utilise-t-il pas cet argument si simple et si péremptoire auquel Origène allait recourir plus tard ? Ou, s'il l'a utilisé, comment expliquer que Eusèbe, qui a tenu à mettre sous nos yeux le passage le plus saillant de sa dissertation, a omis de citer l'endroit essentiel ? La même observation s'applique d'ailleurs à un autre adversaire du montanisme, à Apollonius (Eusèbe, 5, 18), qui se prive, lui aussi, de l'argument que lui offrait 1 Cor 14.33-35." Par contre, Tertullien, Origène et Hippolyte font allusion à 1 Corinthiens 14.34s ou le discutent, et disent que la femme n'a pas le droit de dogmatiser publiquement."¹⁷⁵

¹⁷³ Nous résumons ici ce que nous avons écrit au chapitre 8 point 4 (cf. p 293).

¹⁷⁴ 1 Corinthiens, 1926, (p 101ss).

¹⁷⁵ Cf. P. de Labriolle, "Mulieres", Bulletin, 1911, (p 4). Irénée (130-208), mentionné plus haut, et Tertullien (155-220) sont pour ainsi dire des contemporains. A cause de cela Thraede dit que le développement vers le silence de la femme n'a pas été uniforme, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 82). Nous dirons que la raison en était peut-être la compréhension différente qu'avait ces hommes de la situation qui a motivé la rédaction de 1 Corinthiens 14.34s.

Face aux découvertes de Delafosse, nous avons suggéré que ce discours de Paul a été bien compris avant l'an 200, mais qu'après cette date il a été mal interprété dans l'Eglise. C'est-à-dire, que puisqu'avant l'an 200 ce texte de Paul était compris comme permettant à la femme de prophétiser dans l'assemblée, personne ne pensait l'utiliser pour démontrer le contraire. Par contre, avec le temps, la visée de ce passage a été oubliée, puisque la situation originale de l'église de Corinthe n'était plus connue. Ne voyant plus qu'il s'agissait ici d'une citation de personnes avec lesquelles Paul était en désaccord, ces versets ont été compris comme exprimant la pensée même de Paul. Il est très important de noter, comme le fait Delafosse, que 1 Corinthiens 14.34s n'a pas toujours été utilisé pour faire taire la femme. Son étude permet de supposer qu'il devait exister une autre interprétation de ce passage, puisque certains des premiers Pères ne l'utilisent pas dans leur argumentation contre la participation orale des femmes.¹⁷⁶

6. Non à la citation !

D.A. Carson dit que les versets 34s ne peuvent pas contenir le point de vue erroné que Paul cherche à réfuter. Carson s'oppose fermement à l'interprétation que nous venons de présenter longuement. En 1987, il donne cinq arguments.¹⁷⁷ (1.) le fait que "seuls" (*monous*) soit au masculin est sans importance. (2.) Il est plus naturel de voir en 14.36 une parole adressée à toute l'église que seulement aux hommes. (3.) Si les versets 34s sont une citation, ils transgressent tous les critères que Carson a établis pour identifier les citations sûres. (4.) Lorsque Paul parle de "la loi", il n'utilise jamais ce terme pour parler de la tradition juive. (5.) la particule disjonctive du verset 36 ne sert pas à établir un contraste avec les versets 34s. Il est plus probable que Paul remette en question l'attitude indépendante de l'église.

¹⁷⁶ Delafosse suppose autre chose. Il dit que, puisqu'à une époque ce passage n'était pas utilisé, c'est qu'il ne devait pas encore exister.

¹⁷⁷ Showing the Spirit, (p 128).

Nous répondons rapidement: (1.) le poids de l'argument basé sur "seuls" n'est effectivement pas déterminant. (2.) et (5.) Ce qui est naturel ou probable est assez subjectif. (3.) C'est fausser le jeu que d'établir soi-même des règles pour dire ensuite que (malheureusement) elles ne permettent pas d'identifier les versets 34s comme une citation. (4.) Cet argument n'a pas de poids ici puisque, d'après la position critiquée, Paul ne fait que citer quelqu'un. Il n'est donc pas surprenant que le sens de "la loi" ne corresponde pas au langage de Paul.

En 1988, Carson s'attaque de nouveau à cette interprétation.¹⁷⁸ Il écrit que Paul ne réfute jamais une position par une simple question rhétorique. Paul présente toujours un argument fourni pour montrer l'erreur et pour présenter une autre façon de comprendre les choses. Bien sûr, dit Carson, cela ne prouve pas que Paul n'ait pas pu, pour une fois, être plus bref dans son argumentation. Mais il ne faut pas non plus prendre ce reproche à la légère et le laisser de côté.

Si nous reprenons tous les exemples que nous venons de citer dans l'examen du rôle de la particule *ε*, cet argument de Carson ne peut pas être mis de côté. Avec le seul verset 36, l'argumentation de Paul est effectivement assez brève. Mais il nous semble que l'argument de Paul ne se limite pas au seul verset 36. Notons d'abord que parmi les exemples étudiés plus haut, deux ont la question introduite par *ε* à la fin de l'argument: 6.18s et 10.22. C'est-à-dire que Paul a déjà présenté des arguments avant de conclure par la formule qui sert à remettre en question des positions corinthiennes. Paul aurait-il déjà présenté son argument avant d'arriver au verset 36, verset qui ne sert qu'à conclure ? Il nous semble que oui.

Nous ne ferons que rappeler les arguments de Paul qui nous semblent déjà attaquer cette volonté de certains de faire taire la femme. Notons que Paul envisage que des femmes prophétisent et prient (11.5).

1. Paul répète l'encouragement à la participation verbale (14.5, 26, 31, 39).
2. Tous peuvent apprendre (14.31). C'est une attaque visant ceux qui voulaient que la femme apprenne à la maison.

¹⁷⁸ Fallacies, 1988, (p 38).

3. Le silence de la femme est encadré (31/39 et 33/40) par des versets qui présentent le souhait de Paul: tous peuvent parler, mais sans désordre.
4. *Lalein* (parler) est utilisé fréquemment au chapitre 14 sans que cela ne soit réservé à un sexe. Cela n'est peut-être pas innocent, vu que c'est justement l'activité appelée *lalein* qui est interdite au v34.

Pour finir, nous retournerons l'argument de Carson contre lui. Il dit que ce serait la seule fois où Paul argumente de façon si brève contre une position corinthienne. Mais pour Carson, les versets 34s veulent aussi corriger un comportement corinthien. Carson dit que le silence de la femme est à mettre dans le contexte de l'évaluation de la prophétie (p 40). Donc Paul voudrait que les Corinthiens acceptent un changement de position en utilisant un argument qui a la même longueur que celui dans l'interprétation que Carson rejette.

Paul accorde-t-il le droit aux femmes de Corinthe de participer oralement aux réunions ? D'après nous, de nombreux indices conduisent à le penser. Les femmes de l'église de Corinthe avaient, et ont encore le droit de parler, de prophétiser, de prier, et donc aussi de prêcher.

Chapitre 12

1 Timothée 2.9-15.

Dans cette lettre à Timothée, il est clairement dit à la femme qu'il y a une forme de discours qui lui est défendu. Elle n'a pas le droit d'enseigner. Mais, dans le paragraphe où se trouve cette leçon qui semble être évidente, se trouvent des paroles qui ont du mal à être entendues. Nous nous trouvons ainsi dans l'obligation d'examiner tout le paragraphe de 1 Timothée 2.9-15 où nous lisons:

- 9 "Et de même¹ les femmes, qu'elles aient une tenue décente, qu'elles se parent avec pudeur et modestie: ni tresses ni bijoux d'or ou perles ou toilettes somptueuses,
10 mais qu'elles se parent au contraire de bonnes oeuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de piété.
11 Que la femme apprenne dans le calme en toute soumission.
12 Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni d'avoir de l'autorité sur l'homme, mais de demeurer dans le calme.
13 Car Adam fut formé le premier, ensuite Eve.
14 Et Adam ne fut pas séduit, mais la femme, après avoir été séduite, tomba dans la transgression;
15 mais elle sera sauvée par l'enfantement, si elles demeurent² dans la

¹ Il nous semble que "et de même" est une meilleure traduction que "quant aux".

² Nous préférons rendre le grec par une traduction littérale.

foi, et l'amour et la sainteté avec modestie."

1. Le contexte général - Questions préliminaires:

Nous admettons que Paul est l'auteur de la première lettre à Timothée.³ En ce qui concerne le sujet du ministère de la parole de la femme, il est sans grande importance de savoir quel auteur a rédigé l'épître à Timothée.⁴ De même il n'est pas nécessaire de traiter la question de l'authenticité de cette lettre. Le fait qu'elle se trouve dans le canon suffit pour que nous l'étudiions. Notons ce que dit F.-J. Leenhardt sur ces questions de l'authenticité: "Mais ce point n'est pas important pour nous, car si la doctrine ici présentée est en accord avec les textes de l'épître aux Corinthiens, on peut aussi bien expliquer ce fait dans le cas d'inauthenticité que dans le cas contraire: un imitateur de Paul aurait reproduit son modèle. Si la doctrine ici présentée diffère de la doctrine de la première aux Corinthiens, nous pouvons dire avec une égale vraisemblance historique et psychologique, ou bien Paul a évolué, notamment parce que les circonstances l'y ont contraint; ou bien un imitateur de Paul a aggravé les prescriptions de l'apôtre sous la pression des circonstances ou sous l'effet d'une fausse interprétation de 1 Cor. 11 et 14."⁵

Nous disons que d'après 1 Timothée 1.3, Timothée se trouve à Ephèse. Nous

³ La question est abordée dans tous les commentaires des épîtres pastorales. Cf. aussi E.E. Ellis "The Authorship of the Pastorals: A Resumé and Assessment of Current Trends", Evangelical Quarterly, 32, 1960, (p 151-161).

⁴ Ainsi le voit par exemple aussi Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 9).

⁵ F.-J. Leenhardt, "Place de la femme", ETR, 1948, (p 40). G. Dautzenberg donne une liste de personnes qui disent que 1 Corinthiens 14.34s dépend de 1 Timothée 2.8-15, et une de celles qui disent le contraire. Lui-même dit que les deux textes sont indépendants l'un de l'autre, mais qu'ils dépendent de la même tradition. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, 1975, (p 260 et note 12). N. Brox dit que l'on ne peut rien affirmer à ce sujet, Pastoralbriefe, 1969, (p 133). Pour des parallèles entre les deux passages, cf. Blum, "Office of Woman", Why Not, 1972, (p 71-73). Trompf, "On Attitudes", CBO, 1980, (p 206). Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 55). R. Rolof, 1 Timotheus, 1988, (p 129).

lisons: "Selon ce que je t'ai recommandé à mon départ pour la Macédoine, demeure à Ephèse pour enjoindre à certains de ne pas enseigner une autre doctrine, et de ne pas s'attacher à des légendes et à des généalogies sans fin." Dans cette lettre, Paul désire instruire Timothée qui devait faire face à Ephèse à des difficultés d'ordre local.

1.1. Les fausses doctrines:

Dans cette épître, Paul met Timothée en garde contre de fausses doctrines. Il s'agit peut-être de "groupes gnosticismes", comme le dit R.J. Karris, qui examine la question des hérésies avec attention et conclut qu'il ne peut pas identifier une secte gnostique particulière.⁶ Que ces doctrines sont difficiles à cataloguer apparaît dans les efforts qui ont été faits dans ce sens. E. Schweizer parle de gnose qui a conduit à une mauvaise compréhension de la liberté évangélique.⁷ D.J. Doughty parle de gnose chrétienne (p 14) et de libération de la femme (p 15).⁸ D'après Moo, Paul s'attaque à "une forme gnostique de christianisme judaïsant".⁹ O. Bangerter parle d'une gnose d'origine judéo-hellénistique "qui déclarait impurs le mariage et certains aliments".¹⁰ Il fait de nombreux parallèles entre les épîtres pastorales et la gnose. E. Kähler pense aussi que les pastorales s'inscrivent dans le combat contre la gnose.¹¹

Les difficultés éprouvées à donner des noms aux fausses doctrines viennent peut-être du fait que, comme le dit Osburn, "Paul n'instruit pas Timothée en vue de la réfutation d'une désinformation. Mais des exhortations très claires sont données à l'assemblée, à ses conducteurs et à l'évangéliste afin qu'ils tendent vers une excellence de vie chrétienne. Face à

⁶ Karris, "The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles", JBL, 92, 549-565, 1973. Karris est mentionné par J.M. Bassler "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 31 note 32).

⁷ "The Service", Interpretations, 1959, (p 403).

⁸ "Women and Liberation", Drew Gateway, 1979.

⁹ "Interpretation", TJ, 1981, (p 216s).

¹⁰ "Les Veuves", Foi et Vie, 1984, (p 40). De même N. Brox, Pastoralbriefe, 1969, (p 33).

¹¹ Die Frau, 1960, (p 142, et bibliographie p 274 note 634).

l'enseignement malsain, Paul met l'accent sur "la piété"¹². Mais les difficultés à définir une hérésie particulière viennent aussi du fait que 1 Timothée attaque des hérésies légalistes (il est faux de dire qu'il ne faut pas manger et ne pas se marier 4.1ss), et des hérésies libérales (il faut se marier et avoir des enfants 2.15; 5.14).¹³

Paul souligne l'importance de la bonne doctrine. Ainsi certaines personnes sont exhortées à ne pas enseigner une autre doctrine (1.3s) (peut-être que des femmes en enseignaient aussi), et à ne pas s'attacher à des légendes et à des généalogies sans fin. Ces doctrines ont le tort de ne pas favoriser l'oeuvre ou le dessein de Dieu. Paul reconnaît que certains se sont écartés de cette ligne et qu'ils se sont égarés. Ils prétendent être docteurs de la loi, alors qu'ils ne savent ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils affirment si fortement (1.6s).

Puis Paul parle de lui-même afin de mettre l'Évangile en valeur. Cet Évangile lui a été confié (1.12), et cela bien qu'il se fût comporté en ennemi de cet Évangile. Si moi, Paul, ai ainsi été pris au service de Dieu, cela est la preuve que "Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs dont je suis, moi, le premier" (1.15). En sauvant Paul, Jésus-Christ a démontré toute sa générosité. Le fait que Jésus a sauvé le "premier des pécheurs" est dit pour encourager tous ceux qui veulent croire en Christ, en vue d'une vie éternelle (1.16).

La fausse doctrine égare les hommes, tandis que Jésus-Christ veut, par la foi en l'évangile, sauver les pécheurs. Il est donc important que Timothée combatte le bon combat avec foi et bonne conscience (1.18s). Certains n'ont pas combattu ainsi, et ils ont fait naufrage (1.19).

¹² "Authenteô", Restoration, 1982, (p 11). Il se peut aussi qu'en plus de l'accent mis sur la piété (6.3s), Paul ne trouvait pas nécessaire de réfuter ces erreurs qu'il qualifie de "légendes" et de "généalogies sans fin" (1.4), de "bavardage creux" (1.6), de "bavardages impies" et de "pseudo-science" (6.20), provenant d'un "malade en quête de controverses et de querelles de mots" (6.4), et de gens qui ne savent ce qu'ils disent (1.7).

¹³ Payne dit que Timothée avait affaire à une faction de judaïsants et une faction de libertins, "Libertarian Women", TJ, 1981, (p 185).

Ce souci pour la bonne doctrine apparaît aussi plus loin. En 4.1-3, Paul s'oppose au rejet du mariage et au refus de certains aliments. Et en 6.5, il est question de ceux qui ne s'attachent pas à la saine doctrine et qui "pensent que la piété est source de profit". Les faux docteurs sont visés en 1 Timothée 1.18-20; 4.1-8; 6.3-10. Et avant de conclure par la formule "La grâce soit avec vous !", Paul avertit Timothée une dernière fois, et l'exhorte à se protéger des fausses doctrines (6.20s).

1.2. 1 Timothée - un manuel d'église pour tous les temps ?

Paul dit dans 1 Timothée qu'il veut donner des règles de conduite au jeune pasteur (3.14-16). Cela veut-il dire que cette lettre de Paul est un manuel d'église valable pour tous les temps, ou qu'elle est une lettre qui s'adresse seulement à une situation particulière ? Paul donne-t-il dans cette lettre des règles dont il veut qu'elles soient normatives pour les chrétiens de tous les âges, ou veut-il aider Timothée à faire face à des difficultés particulières ? Dans sa lettre il dit que la femme ne doit pas enseigner. Si Paul établit une norme de conduite pour tous les temps, alors la femme ne pourra jamais enseigner. Par contre, si Paul donne des consignes qui sont des mesures de sécurité précises face à une hérésie particulière, alors la femme n'est appelée au silence que dans des situations comparables à celles d'Ephèse.¹⁴

Il y a des interprètes qui disent que Paul donne une instruction qui ne peut pas être relativisée. Paul donne une norme valable pour tous les temps quant au comportement qu'il exige de la femme. En aucun cas la

¹⁴ Cf. D.M. Scholer "1 Timothy", Women, 1986, (p 200). Scholer mentionne le commentaire qui, à sa connaissance, est le plus ancien de ceux qui présentent ce point de vue (p 216 note 70). Il s'agit d'un livre écrit par une quakeresse, Margaret Fell, Women's Speaking Justified, Proved and Allowed of by the Scriptures ..., Londres, 1666, réimprimé à Amherst: Mosher Book & Tract Committee, New England, Meeting of Friends, 1980.

femme n'a le droit d'enseigner.¹⁵

Mais que veut dire pour un tel interprète que la femme n'a pas le droit d'enseigner ? Pour Hurley, cela veut dire qu'elle ne peut pas enseigner avec autorité dans le rôle du pasteur. Toutes les autres formes d'enseignement sont permises: dans un petit groupe (de maison), dans un séminaire, dans des livres. Même un message lors du culte est permis, tant que les anciens de l'église sont en accord avec ce message.¹⁶ Finalement presque tous les interprètes, qui disent que la femme n'a pas le droit d'enseigner, se voient obligés de relativiser cette interdiction et la limitent à certaines formes d'enseignement.

Mais la parole au sujet de l'enseignement n'est pas la seule à être relativisée. Car l'interdiction d'enseigner de 2.12 reçoit, de notre temps, plus de poids que les ordres des versets 9s. Nous y lisons: "Quant aux femmes, qu'elles aient une tenue décente, qu'elles se parent avec pudeur et modestie: ni tresses ni bijoux d'or ou perles ou toilettes somptueuses, mais qu'elles se parent au contraire de bonnes oeuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de piété." De nos jours ces recommandations vestimentaires ont souvent bien moins d'importance que celles au sujet de l'enseignement. Tout au moins en ce qui concerne l'or, rares sont les églises qui découragent les fidèles de porter même des alliances de ce métal.¹⁷ Et que dire de 5.14 ? Quel exégète ou pasteur cherche à obliger les jeunes femmes de moins de soixante ans à se marier et à avoir des enfants, comme Paul l'ordonne ? Les églises qui se basent sur 1 Timothée 2.12 pour défendre à la femme le droit d'enseigner obligent-elles les hommes à prier en levant leurs mains au ciel (2.8) ? Obligent-elles les chrétiens à prendre du vin lorsqu'il s'agit de soulager les maux d'estomac (5.23) ? Encouragent-elles ses membres à se contenter

¹⁵ G.G. Blum le dit trois fois, "Office of Woman", Why Not, 1972, (p 72s). G.W. Knight, The New Testament Teaching, 1977, (p 29s). S.T. Foh est opposée à toute relativisation de ce paragraphe par l'interprétation qui dit qu'ici seule la femme hérétique n'a pas le droit d'enseigner, Women and the Word, 1979, (p 122-124).

¹⁶ Man and Woman, 1981, (p 242ss).

¹⁷ Nous avons rencontré des chrétiens mariés en provenance de l'URSS qui, en référence à ce passage, refusaient de porter des alliances en or.

d'un style de vie qui, dans le domaine matériel, ne cherche pas plus que le vêtement et la nourriture (6.8) ? Défendent-elles aux chrétiens de vouloir s'enrichir (6.9s) ?

Nous voyons, sans même aller trop dans le détail, qu'extrêmement rares sont les personnes qui mettent en pratique ce qu'elles affirment en parole, c'est-à-dire que 1 Timothée contient des règles normatives pour les chrétiens de tous les âges. Tout interprète reconnaît que tous les textes bibliques ne peuvent pas être appliqués à notre situation d'aujourd'hui sans un minimum de réflexion. Par contre, l'unanimité n'existe plus lorsqu'il s'agit de déterminer quels sont les textes "intemporels", à mettre encore en pratique de nos jours tels qu'ils nous sont présentés dans la Bible. En fait, il faut bien reconnaître que le Nouveau Testament ne nous présente pas *la* doctrine de l'église, *la* règle de l'église, *la* forme du culte.¹⁸ Il ne nous présente pas non plus *la* façon d'être et de faire de la femme.

Dans ce qui suit, nous allons chercher à comprendre ce que 1 Timothée 2.9-16 signifiait pour Timothée. Ce ne sera qu'après avoir essayé de comprendre la situation à Ephèse que nous pourrons essayer de voir comment appliquer ces principes à notre temps.

1.3. Le bon comportement, Paul et les gens du dehors:

Paul veut favoriser le dessein de Dieu, c'est-à-dire le salut des hommes (1.15s), qui se réalise dans la foi (1.4). La doctrine doit donc être la bonne. Mais cela n'est pas suffisant. Il est aussi très important que les chrétiens ne choquent pas les gens du dehors. Les chrétiens doivent veiller à ne pas avoir un comportement qui détournerait les non croyants

¹⁸ Selon E. Schweizer, "The Service", Interpretations, 1959, (p 408).

de l'Évangile.¹⁹ Cette préoccupation de Paul apparaît au chapitre 2, comme nous allons le voir, et aussi dans les passages suivants. En ce qui concerne l'évêque, Paul dit "Il faut que ceux du dehors lui rendent un beau témoignage" (3.7). Autant pour le bien des gens de l'intérieur de l'assemblée que pour ceux du dehors, l'évêque doit être irréprochable (3.2), et le diacre digne (3.8). Il est clair que si le messager est méprisé, le message qu'il véhicule ne peut être que difficilement honoré. A certaines femmes, Paul écrit "je veux donc que les jeunes veuves se marient,²⁰ ... et ne donnent aucune prise aux médisances de l'adversaire" (5.14). Et les esclaves "doivent considérer leurs maîtres comme dignes d'un entier respect, afin que le nom de Dieu et la doctrine ne soient pas blasphémés" (6.1ss).

Ce souci de Paul au sujet de la bonne doctrine et du bon comportement apparaît aussi au chapitre 2.

2. Le chapitre 2:

2.1. Le problème de la soumission aux autorités:

Il nous semble que Paul traite d'un problème de relation qui existait entre les chrétiens et les autorités. Certains hommes et certaines femmes d'Ephèse avaient du mal à se soumettre aux autorités. En 2.1s, Paul veut que l'on prie pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui détiennent l'autorité. Paul devait juger cette exhortation nécessaire. Nous en déduisons qu'à Ephèse, certains méprisaient les autorités, et que

¹⁹ Cf. Osburn, "Authenteó", Restoration, 1982, (p 11). D.J. Doughty, "Women and Liberation", Drew Gateway, 1979, (p 14). J.M. Bassler, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 31 note 31) mentionne P. Lippert, Leben als Zeugnis, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1968, et (p 32) G. Dellíng, Paulus Stellung, 1931, qui parle de "la voix de l'éthique du peuple". D.M. Scholer, "1 Timothy", Women, 1986, (p 198). L. Schottroff dit que dans ses épîtres à Tite et à Timothée, Paul a en vue le public non chrétien. Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 119).

²⁰ Si la TOB traduit par "remariage" (v11, 14), il s'agit là d'une interprétation, le grec ne parlant que de "mariage". Cf. J.M. Bassler, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 35).

quelques hommes et femmes s'opposaient à l'autorité civile.

Paul donne des raisons pour cette exhortation à prier pour les autorités, et qui est adressée aux hommes et aux femmes:

1. Il nous faut mener une vie paisible et calme en toute piété et dignité (2.2). Cela est utile au bon témoignage.
2. Mener une telle vie est "beau et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur" (2.3).²¹
3. Cette vie paisible est agréable à Dieu parce qu'elle est utile à la propagation de l'Évangile. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (2.4).

Paul montre que les autorités civiles ont un rôle important à jouer dans l'évangélisation. C'est pourquoi il faut prier pour tous les hommes, et aussi pour ceux qui détiennent l'autorité. Il nous semble que ce problème concernant les autorités se présentait de façon différente selon les sexes.

2.2. Les hommes et les femmes face aux autorités:

Paul dit que, à cause de cela²² *les hommes* doivent prier "en tout lieu, levant vers le ciel des mains saintes, sans colère ni dispute" (2.8). Les hommes se disputaient. Ils étaient en colère. A quel sujet ou avec qui ?

²¹ Le verset 3 ne dit pas que ce qui est agréable à Dieu est la prière. Ce qui est agréable à Dieu est la vie paisible. Cf. Osburn "Authenteó", Restoration, 1982, (p 10s).

²² Le Grec *oún* peut aussi être traduit par "donc". Le verset 8 se réfère clairement à ce qui précède, et d'après nous au problème des autorités. Pour Kroeger, par contre, ce "donc" se réfère au fait que seul Paul est le messager du Dieu unique et du médiateur unique. Dans les religions grecques, il y avait beaucoup de médiateurs. A Ephèse bien des femmes étaient des médiatrices d'Artemis ou d'Aphrodite, et cela par le moyen de la prostitution sacrée. "May Women Teach ?", RJ, 1980, (p 15).

Etaient-ils en colère contre les autorités ?²³ Paul veut que cela cesse, que les Ephésiens prient pour tous les hommes, et aussi pour toutes les personnes en position d'autorité sans avoir de colère (à leur égard ?).

Les femmes manifestaient leur rejet de l'autorité de bien d'autres manières: par leur toilette (2.9s), en ne se soumettant pas (2.11) (à ceux qui enseignaient, par exemple à Timothée), par leur volonté d'enseigner et par un exercice d'autorité²⁴ (2.12), et en refusant la maternité (2.15). Nous reprendrons le thème de la soumission de la femme aux autorités une fois que nous aurons examiné ces versets que nous venons d'indiquer. Il sera alors plus évident de reconnaître que la question du rejet de l'autorité est liée à tous ces points.²⁵

En disant que le problème de certains hommes et de certaines femmes était leur relation avec les autorités, nous comprenons pourquoi Paul, en parlant de la femme, introduit le verset 9 par *hósautós kai*²⁶ *gunaikas* "et de même les femmes".²⁷ La question qui se pose est: qu'y a-t-il "de même" ou que doit-elle faire "de même" ? Doit-elle prier comme l'homme, comme le disent la plupart des exégètes ? Certes non.²⁸ Car alors l'infinif

²³ On peut imaginer toutes sortes d'autres raisons qui auraient causé la colère des hommes. Nous ne pensons pas, comme Padgett, qu'ils étaient en colère contre les hérétiques et contre les femmes qu'ils convertissaient à leur hérésie, "Wealthy Women", Interpretations, 1987, (p 22). J.K. Howard pense que les hommes étaient en colère les uns contre les autres, et qu'ils camouflaient leurs attaques dans des formules de prières. "Neither Male", EQ, 1980, (p 39).

²⁴ Il nous semble que l'exercice d'autorité (*authentein*) du verset 12 fait écho aux autorités (*huperoché*) du verset 2., Par contre, pour Wilshire, il n'y a pas de rapport entre ces deux expressions, "TLG Computer", NTS, 1988, (p 131).

²⁵ Cf. le paragraphe de Schottroff intitulé "limitations des libertés des femmes dans l'intérêt de l'état", "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 94-98).

²⁶ Certains manuscrits omettent *kai*.

²⁷ Et de même les femmes, qu'elles se parent d'une tenue décente, avec pudeur et modestie....

²⁸ Nous sommes d'accord avec N. Brox qui dit que le texte passe directement de la prière des hommes à l'ornement des femmes, Pastoralbriefe, 1969, (p 132).

"se parer" n'a plus sa place ou semble être de trop.²⁹ "Je veux de même que les femmes" ... fassent quoi ? Qu'elle prient et/ou s'habillent décentement ? Pour R. Nicole ce "de même" pose problème. Si référence est faite à la prière, il est difficile de comprendre pourquoi, lorsqu'ils prient, les hommes doivent veiller à leurs dispositions (colère, dispute), mais les femmes à leur toilette. Les hommes seraient-ils libres de se vêtir comme ils le veulent, et serait-il permis aux femmes de prier tout en étant en colère ?³⁰

Par ce "de même", Paul lie ce qu'il dit aux femmes à ce qu'il vient de dire aux hommes. En fait, le contexte immédiat du paragraphe qui parle des femmes commence déjà en 2.1. Ainsi Paul veut que les femmes adoptent elles aussi un comportement qui reconnaît la légitimité du pouvoir, un comportement manifestant leur soumission aux autorités. Nous disons que, dans 2.1-15, la préoccupation première de Paul n'est pas "la prière pour tous les hommes" et les "hommes et femmes dans la communauté".³¹ Ces versets 1-15 argumentent en faveur de "l'intégration du chrétien dans la société" qui se réalise par une soumission aux autorités.³²

²⁹ Cf. J.E. Huther, Timotheus, 1866, (p 128). Cela est évident dans la traduction particulière de Bushnell qui dit corriger la ponctuation et traduit ainsi: "v8 Je veux que les hommes prient ..., et de même les femmes. v9 (Je veux que les femmes) se parent ...". God's Word, 1926, (§ 327s). Ainsi le "de même" se réfère à la prière, ce qui oblige Bushnell à suppléer au verset 9 "les femmes" en plus de "je veux que".

³⁰ Nicole, "Biblical Authority", Women, Authority, 1986, (p 47 note 1).

³¹ Ce sont les titres de ces paragraphes des versets 1-7 et 8-15 dans la TOB.

³² Nous sommes d'accord avec A. Padgett qui dit que ce qui relie les versets 1-15 est le souci de Paul pour un témoignage ou un comportement qui ne soit pas un obstacle à la progression de l'Évangile. "Wealthy Women", Interpretations, 1987, (p 22).

2.3. "Hommes et femmes dans la communauté" ?

Les exégètes et commentateurs cherchent en général à déterminer le contexte auquel s'appliquent les paroles de ce début de chapitre. A part quelques exceptions,³³ les exégètes disent qu'il s'agit de la réunion d'adoration, voire de la réunion de prière de l'église, et cela bien que le mot *ekklésia* n'apparaisse pas dans le contexte.³⁴ Mais nous pensons que ce chapitre parle du comportement chrétien "en tout lieu" (v8), c'est-à-dire aussi en dehors de toute réunion chrétienne. Il est étonnant de voir que, sans la moindre hésitation ou explication, des interprètes disent que ce "en tout lieu" veut dire "à la réunion".³⁵ Mis à part le fait qu'aucun lieu particulier n'est indiqué lorsqu'il est dit à l'homme de prier en tout lieu, le Nouveau Testament n'indique pas d'endroit privilégié pour la prière. Le fait qu'il soit dit à l'homme de prier (v8) n'implique pas automatiquement qu'il doive réserver cette activité au culte ou à une réunion consacrée plus particulièrement à la prière. La tenue décente de la femme (v9), ses bonnes oeuvres (v10), sa soumission (v11) et surtout sa maternité (v15) ne sont pas non plus réservées aux

³³ J.T. Beck, Timotheus, 1979, (p 111). H. Roux dit que "rien ne permet de limiter ces instructions apostoliques à la tenue des assemblées culturelles" [sic] i.e. cultuelles, Les Pastorales, 1959, (p 44s).

³⁴ Pour une réunion de prière cf. J. Daniélou qui traduit le v9 par "je veux que les femmes prient en tenue décente,...", "Ministère de la femme", La Maison-Dieu, 1960, (p 74). D.J. Doughty "Women and Liberation", Drew Gateway, 1979, (p 14). J.K. Howard "Neither Male", EQ, 1980, (p 39). M. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 14). D.M. Scholer "1 Timothy", Women, 1986, (p 201). Etc.. Pour D. Guthrie éd., "partout" veut dire (1.) seulement là où il y'a des chrétiens, et (2.) si dans ces endroits ils rendent un culte à Dieu. "Paul donne un conseil formel, valable en tout lieu, c.-à-d. partout où se retrouveront les chrétiens pour rendre un culte à Dieu." Nouveau Commentaire, 1978, (p 1230). V. Hasler dit "partout, c'est-à-dire dans toute les assemblées", Timotheus, 1978, (p 24). De même B. Weiss, Timotheus, 1886, (p 119).

³⁵ Un des rares exégètes à argumenter sa position est Kümmel, dans Lietzmann/Kümmel, An die Korinther, cité par Kähler, Die Frau, 1960, (p 148 et 277 note 674). Kümmel indique qu'en 1 Corinthiens 1.2 "en tout lieu" se réfère aux lieux de culte. Car dans le judaïsme *topos* parlerait du bâtiment du culte.

seules réunions d'église ou à la prière. Il ne peut pas être question d'un comportement spécifique réservé à la prière dans l'église, puisque Paul ne voudrait certainement pas que les femmes aient, par exemple, un habillement non modeste en public ou en réunion lorsqu'elles ne prient pas. Roloff voit les choses sous un autre angle. C'est-à-dire que le comportement exigé des femmes n'est pas celui qui est typiquement réservé aux réunions de prière. Mais ce qui est exigé des femmes est d'avoir lors des réunions un comportement qui est le même que celui en dehors des réunions.³⁶ Roloff dit que, si le texte exige des femmes un certain comportement, c'est que les réunions d'églises étaient de plus en plus des lieux à caractère public. Le texte dit à la femme de se comporter à l'église comme en public (cf. le vêtement, la soumission, l'enseignement).³⁷ Mais il nous semble que le verset 15, qui exhorte à l'enfantement, parle d'autre chose que d'un comportement "comme en public". Roloff semble se contredire lorsqu'il dit plus loin que l'église a en fait accepté les règles appliquées à la vie de famille (tout comme la femme est soumise au mari, elle doit être soumise à l'enseignant). Dans ce cas, la réunion d'église n'était donc pas assimilée à une réunion profane publique, mais au comportement privé.³⁸

Il est extrêmement étonnant de constater que, malgré ces difficultés que nous venons d'indiquer, pour ainsi dire tous les exégètes disent qu'il est

³⁶ Dibelius dit au sujet de 2.13-15 que ces versets traitent, non du comportement de la femme lors du culte, mais de la position de la femme en général. Déjà les versets 9-12 ne semblent pas viser exclusivement le culte. Ces règles ne sont d'ailleurs pas unifiées, mais sont une collection, Dibelius, Pastoralbriefe, 1931, (p 5).

³⁷ Roloff, 1 Timotheus, 1988, (p 135s). Dautzenberg dit la même chose en parlant du silence de la femme dans l'église de 1 Corinthiens 14. "... la réunion de l'église est placée au même niveau que les rassemblements profanes et publics...", "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 114). Par contre, Dautzenberg dit ailleurs que "les réunions "publiques" des petites assemblées avaient, aux yeux de la société en général (*die gesellschaftliche Öffentlichkeit*), le caractère d'une rencontre "privée"", Urchristliche Prophetie, 1975, (p 258).

³⁸ 1 Timotheus, 1988, (p 138 note 143). Cf. Schottroff, qui parle aussi de réunions à caractère public pour 1 Corinthiens 11.10 et 14.33b-36, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 118).

question ici du comportement réservé à une réunion de prière ou à une réunion d'église.³⁹ Pour ce faire, ils se basent probablement sur 2.11s. Mais bien que l'apprentissage et l'enseignement se fassent de façon privilégiée lors des rencontres d'église, ces activités se font aussi ailleurs. C'est peut-être pour éviter que tout enseignement soit défendu à la femme que les interprètes appliquent ces recommandations aux seules réunions d'église.⁴⁰ Car ainsi seul l'enseignement en église serait interdit. Mais rappelons qu'il n'y a absolument rien dans ce texte, ni dans le contexte, qui nous oblige à dire que ce chapitre ou même un seul verset parle exclusivement du comportement de l'homme et de la femme dans l'église.

Si les versets 8-15 parlaient du comportement des hommes et des femmes dans l'église, alors relativement peu de choses seraient dites aux hommes. Seul 1 verset sur les 8 leur serait consacré. Cela conduit J. Roloff à affirmer que le verset 8 a été ajouté dans un effort de fortune cherchant à équilibrer un peu les reproches adressées aux femmes. En mentionnant rapidement les hommes, ce paragraphe a été "équilibré", et pouvait passer pour une exhortation adressée à l'église entière.⁴¹ Il est vrai que, face aux versets 9-16, le verset 8 fait l'effet d'un cheveux sur la soupe si l'on dit que Paul aborde la question du comportement des chrétiens dans l'église. Car pourquoi, dans l'église ou lors de la prière, les femmes devaient-elles faire attention à leur parure, et les hommes à leurs

³⁹ C.C. Ryrie va même jusqu'à dire que 1 Timothée 2 "place clairement la responsabilité de la prière dans l'église sur les mâles, et la prière publique ne fait évidemment pas partie des bonnes oeuvres que les femmes ont à accomplir". The Place of Women, 1958, (p 76). Cf. encore R. Earle qui dit que "l'utilisation de l'article défini avec "hommes" et non avec "femmes" suggère peut-être que l'apôtre a établi une structure voulant que l'adoration publique soit conduite par les hommes", Expositor's Commentary, 1978, (p 360).

⁴⁰ Même Tite 2.4 n'ouvre pas à la femme le droit à l'enseignement de ses semblables. Car seules les femmes âgées sont appelées à enseigner les jeunes. Et le sujet de leur enseignement est précisé. Il n'est pas question d'enseignement doctrinal, mais d'enseigner l'amour pour le mari et les enfants, etc.

⁴¹ 1 Timotheus, 1988, (p 132).

attitudes ?⁴² Maintenant, si la question centrale des versets 1-15 est le comportement face aux autorités, alors le verset 8 s'intègre parfaitement dans le contexte. Il fallait corriger des comportements particuliers à chaque sexe qui, pour les deux, étaient contraires à la soumission aux autorités et étaient néfastes au témoignage chrétien.

Après avoir mis en évidence quelques problèmes abordés par cette lettre, et aussi le souhait de Paul que le chrétien ne fasse rien qui puisse porter un discrédit à son témoignage, nous voulons commencer l'étude des versets 9-15.

⁴² C'est peut-être à cause de cette incongruité que Foh affirme que, s'il est dit aux femmes de "se parer", c'est parce que "le souci de Paul n'est pas principalement l'apparence extérieure, la position dans la prière ou le style d'habillement, mais la condition du coeur qui produit des signes extérieurs", Women and the Word, 1979, (p 124). Nous ne pouvions pas suivre ce raisonnement. H. Bürki ne change rien à ce problème en disant que l'homme et la femme devaient veiller à leurs dispositions et à leur parure. La pureté s'applique aux mains des uns et aux vêtements des autres. Le coeur des uns doit être sans colère, celui des autres sans impudicité. Timotheus, 1974, (p 87). Nous objectons qu'il n'est, en ce chapitre de la lettre à Timothée, ni question de pureté de vêtement, ni de coeur impudique.

1 Timothée 2.9-15.

3. Les versets 9-10:

Nous lisons: ⁽⁹⁾Et de même les femmes, qu'elles aient une tenue décente, qu'elles se parent avec pudeur et modestie: ni tresses, ni bijoux d'or, ou perles, ou toilettes somptueuses, ⁽¹⁰⁾mais qu'elles se parent au contraire de bonnes oeuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de piété.⁴³

3.1. Le comportement responsable des femmes: leur tenue.

Nous avons déjà souligné que Paul ne veut pas que les chrétiens aient un comportement qui rebuterait les incroyants devant l'Évangile. Il nous semble que Paul parle de la tenue des femmes pour cette même raison. Il ne faut pas que les femmes donnent prise aux médisances de l'adversaire, mais que leur tenue soit acceptable. Cette "tenue" se rapporte autant à l'habillement qu'à un style de vie. Le grec *katastolé* est ambigu et peut parler de ces deux choses. Le vêtement ainsi que le style de vie doivent être respectables. Il faut qu'ils soient caractérisés par la modestie et la pudeur. Et la femme doit se parer ... de bonnes oeuvres et non d'habits de luxe. En fait, tout le paragraphe parle de la tenue de la femme, qu'il s'agisse de ses vertus, de ses vêtements, de sa façon d'apprendre et du fait d'avoir des enfants et de persévérer dans la foi.

Dans le texte, nous voyons quatre indices qui nous conduisent à dire que Paul exige des femmes un comportement qui n'est pas différent de celui de toute femme respectable d'Ephèse: le vêtement, la décence, la pudeur et la modestie.

⁴³ On pourrait traduire "qui font profession de piété" par "qui se déclarent être celles qui honorent Dieu", cf. M. Dibelius, Pastoralbriefe, 1955, (p 38).

3.1.1. Caton et la tenue des femmes:

Il est intéressant de noter une parole de Caton dite deux siècles avant Paul.⁴⁴ Ce discours ressemble beaucoup à celui de Paul que nous venons de citer. Ainsi Caton dit: "La parure des femmes, ce n'est pas l'or, les bijoux, les robes brodées ou la pourpre, mais la pudeur, l'amour du mari et des enfants, la soumission, la modestie."⁴⁵

Le début de chaque citation est presque identique. Paul parle ensuite de "bonnes oeuvres", tandis que Caton parle de "pudeur, d'amour du mari et des enfants, de soumission, et de modestie". Mais là encore, il est frappant de constater que Paul parle dans ce contexte de soumission (v11), des enfants (v15 "enfantement") et de modestie (vs 9 et 15).⁴⁶

Ce discours de Caton apparaît dans les livres de Tite-Live rapportant l'histoire romaine. Thraede souligne la possibilité que ce débat entre Caton et Valerius au sujet de la *Lex Oppia* est entièrement fictif.⁴⁷ Ainsi Tite-Live, qui vivait plus de cent ans après Caton, aurait chargé celui-ci de défendre ses positions patriarcales. Le peuple décidera contre Caton et en faveur de l'abolition de la loi intolérante qu'était la *Lex Oppia*. Pour Thraede, le problème de l'émancipation des femmes tel que Tite-Live en parle ne correspond pas à l'époque de Caton. Si le discours

⁴⁴ Thraede dit que Tite-Live, dans l'ouvrage duquel ce discours apparaît, place ce discours dans l'année 195 av. J.-C., "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 82).

⁴⁵ Cité par Guiraud, Lectures historiques, 1911, (p 78).

⁴⁶ Paul écrit en Tite 2.5 des exhortations semblables à celles de Caton. Que les femmes âgées "apprennent aux jeunes femmes à aimer leur mari et leurs enfants, à être modestes, chastes, dévouées à leur maison, bonnes, soumises à leurs maris, pour que la Parole de Dieu ne soit pas blasphémée".

⁴⁷ Thraede, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 82). S.B. Pomeroy dit elle aussi que le discours de Caton est inventé par Tite-Live, Frauenleben, 1985, (p 275s). Thraede va jusqu'à dire que la *Lex Oppia*, qui n'est mentionnée que chez Tite-Live, et qui aurait été édictée en 215 av. J.-C. lors des guerres puniques, est elle aussi fictive. A l'époque des économies étaient nécessaires, et cette loi défendait aux femmes de montrer leur opulence.

de Caton est fictif, il reflète alors des positions réactionnaires de Tite-Live en vigueur au début de notre ère.⁴⁸ Caton (ou Tite-Live) parlait ainsi en faveur d'un comportement qui n'était plus généralement accepté, mais qui était de bon ton parmi les personnes respectueuses de la tradition.

Cette concordance entre le texte de Paul et celui de Caton ne peut pas être un hasard. A la lecture de Caton, il ne peut plus être affirmé que Paul indique à Timothée une manière chrétienne de se vêtir. Cette mode chrétienne que Paul présente n'est pas différente de ce qui était considéré comme normal par Caton, ou tout au moins par Tite-Live. Paul invite simplement les femmes chrétiennes à se conformer à cette norme. Si nous voulons parler d'une exigence vestimentaire de Paul, il faudrait dire que, d'après Paul, la mode qui convient à une chrétienne est celle jugée convenable par les moralistes conservateurs.⁴⁹

Thraede mentionne l'existence d'inscriptions funéraires du temps d'Auguste⁵⁰ qui font les louanges de la femme.⁵¹ On y loue son obéissance, sa dextérité, sa persévérance dans le travail de la laine, sa pratique religieuse convenable, ses vêtements peu voyants, sa parure modeste. De ces inscriptions, Thraede dit qu'autrefois elles ont été prises comme le miroir des pratiques romaines en général. Mais en fait elles sont une réaction du mouvement conduit par Auguste aux pratiques contraires.⁵²

Un autre texte au sujet des vêtements de la femme est présenté par J.

⁴⁸ Tite-Live vivait de 64 ou 59 av. J.-C. à 17 après J.-C..

⁴⁹ Dans "1 Timothy", Women, 1986, 7 (p 201 note 26), D.M. Scholer renvoie à son article "Women's Adornment", Daughters of Sarah, Chicago, 6, 3-6, 1980. Il y présente des textes montrant que les cultures grecque et romaine exigeaient une modestie de la femme dans le domaine du vêtement, de la coiffure et des bijoux.

⁵⁰ Auguste vivait de 63 avant J.-C. à 14 après J.-C..

⁵¹ Thraede, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 80s).

⁵² Schottroff parle d'une autre inscription du même genre qui ne fait que "contribuer aux nombreuses confessions publiques de l'ordre de l'Etat", "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 96).

Leipoldt. Il renvoie au culte à mystères d'Andania.⁵³ Aux participantes à ce culte est prescrit de quelle étoffe et de quelle valeur doit être leur vêtement, c'est-à-dire quel est le prix à ne pas dépasser. Tout cela change selon le rôle joué par la femme dans le culte et son état civil. Puis il est dit pour toutes qu' "aucune ne doit porter des bijoux en or, ou du fard rouge ou blanc, ou un ruban dans les cheveux, ou une coiffure élaborée ou des sandales, si ce n'est des sandales de feutre ou faites du cuir des animaux sacrifiés". Leipoldt suggère que la motivation en faveur de vêtements simples est que l'on voulait peut-être éviter de trop grandes différences parmi les initiées (p 108).

3.1.2. Plutarque et la tenue des femmes:⁵⁴

Thraede présente une paraphrase d'un texte de Plutarque qui, nous semble-t-il, vaut la peine d'être reproduite ici. Car Plutarque est parfois cité comme exigeant une soumission absolue de la femme à son mari. Les "*Coniugalia praecepta* sont des exemples sous forme d'histoires ou de dictons par lesquels on chercherait à montrer aux jeunes mariés par quel comportement réciproque ils avaient la possibilité de trouver le bon chemin vers un bonheur conjugal permanent: se mettre avec amour et mutuellement à l'écoute de l'autre, s'adapter, tenir compte de ce que le partenaire aime et n'aime pas, être conciliant face aux fautes, être fidèle dans la vie conjugale aussi de la part du mari, avoir un sentiment de pudeur, et il est conseillé de mettre tout en commun en toute confiance et cela dans tous les domaines, qu'ils soient matériels, ou spirituels. La femme est mise en garde contre la coquetterie et le désir de se mettre en valeur par son apparence. Mais il y a aussi une mise en garde contre la saleté, le laisser-aller et aussi contre le désir de vouloir dominer. Au mari il est conseillé d'exercer son pouvoir de domination avec douceur et amour, et de se garder des fautes qu'il ne voudrait pas voir chez sa femme. Dans le mot de la fin le mari est exhorté à faire participer sa femme autant que possible à sa vie spirituelle; et la femme est exhortée à

⁵³ Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 1962, (p 37). J. Roloff parle aussi de cette inscription d'Andania, 1 Timotheus, 1988, (p 133 note 116).

⁵⁴ Mort environ en 125 après J.-C..

accorder plus de valeur à cette communion spirituelle et à la valeur de l'âme qu'aux richesses et aux bijoux extérieurs."⁵⁵

Il est intéressant de noter qu'ici aussi, dans un texte pourtant pas du tout misogynne, des conseils sont adressés à la femme au sujet des vêtements trop voyants. Mais cette réserve ne doit pas la conduire à se laisser aller.

3.1.3. Périclioniè et la tenue des femmes:

Périclioniè, la mère de Platon (428-348 av. J.-C.), aurait rédigé des textes dont Pomeroy dit qu'ils ont été écrits par quelqu'un d'autre. Pomeroy traduit un de ces traités.⁵⁶ Il y est dit que la femme peut se vêtir et se nourrir de façon naturelle, qu'elle peut aussi se coiffer et porter de l'or et des pierres précieuses. Mais cela doit se faire de façon naturelle, c'est-à-dire de façon discrète. " ... si une femme porte des vêtements trop extravagants fait de tissus teintés avec de la pourpre ou une autre couleur chère, cela témoigne d'une grande stupidité. ... Une femme sage ne portera pas de bijoux d'or ou de pierres venant des Indes (ou d'ailleurs); elle ne tressera pas ses cheveux de façon trop artistique et n'ajoutera pas de parfum d'Arabie à sa crème."

3.1.4. L'épître de Pierre et la tenue des femmes:

Dans la première épître de Pierre (3.3), se trouve un texte proche de celui de Timothée. "Que votre parure ne soit pas extérieure: cheveux tressés, bijoux d'or, toilettes élégantes." Nous voulons simplement signaler ce texte afin d'indiquer par un autre exemple que Paul n'était pas le seul à se soucier de l'apparence extérieure de la femme. L'exhortation de Paul au sujet du vêtement de la femme a été interprétée comme

⁵⁵ Texte de Plutarque reproduit chez Thraede, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 62).

⁵⁶ Frauenleben, 1985, (p 203-206).

étant liée à la prostitution sacrée.⁵⁷ Il nous semble que c'est avec raison que P.W. Barnett rejette cette interprétation. Car bien que l'épître de Pierre contienne la même exhortation que celle que l'on lit chez Paul, il ne peut pas être dit qu'elle s'adresse elle aussi au problème de la prostitution sacrée.⁵⁸

Après avoir parlé des vêtements de la femme, examinons l'exhortation de Paul à la décence.

3.1.5. La décence et la tenue des femmes:

Paul souhaite que les femmes adoptent une tenue "décente". Il utilise *kosmion* qui est traduit par "décence" (Et de même les femmes, qu'elles aient une tenue décente). *Kosmios* est utilisé dans le grec profane pour "décrire l'être d'une personne qui sait se maîtriser et qui a ainsi le droit d'être appelée une personne convenable et de bonnes manières".⁵⁹ Encore une fois, il ne s'agit pas d'un comportement spécifiquement chrétien, mais d'un comportement qualifié par la société de l'époque de respectable et d'honorable.

⁵⁷ Kroeger dit qu'à Ephèse, bien des femmes étaient des médiatrices d'Artemis ou d'Aphrodite, et cela par le moyen de la prostitution sacrée. "May Women Teach?", *RJ*, 1980, (p 15). D.M. Scholer dit que Paul veut protéger les femmes de la tentation de l'infidélité sexuelle encouragée par l'hérésie d'Ephèse. "1 Timothy", *Women*, 1986, (p 202). P.B. Payne suppose que les prostituées du culte d'Artemis se vêtaient selon la description de Paul, "Libertarian Women", *TJ*, 1981, (p 191).

⁵⁸ Barnett, "Wives", *EQ*, 1989, (p 226). Il réagit contre P.B. Payne "Libertarian Women", *TJ*, 1981, (p 191).

⁵⁹ Sasse, "*Kosmios*", *TWNT*, 1939, (p 896,23-25).

3.1.6. La pudeur et la tenue des femmes:

Que les femmes se parent avec pudeur et modestie. Dans le grec classique, *aidôs* devient synonyme de *sôphrosunê* (modestie). Cette qualité ou vertu est, elle aussi, une vertu grecque.⁶⁰

3.1.7. La modestie et la tenue des femmes:

Qu'est-ce qu'une femme modeste ? Paul dit des femmes "qu'elles se parent avec pudeur et modestie (*sôphrosunê*)". Une femme modeste témoigne dans chaque situation de vie la retenue qui est attendue d'elle. *Sôphrosunê* caractérise une vie ordonnée, qui correspond à ce qui est attendu d'une personne. Une personne qui possède la *sôphrosunê* a une attitude caractérisée par le contentement et la retenue face aux biens matériels.⁶¹ Ainsi une femme, dont il peut être dit qu'elle possède la *sôphrosunê*, ne se vêtira pas de façon ostentatoire. Elle s'habillera avec la retenue attendue de la part d'une femme vertueuse. Paul veut donc que les femmes se conforment aux valeurs du monde ambiant. Qu'elles soient "vêtues" comme toute femme respectable et de bonnes manières, qu'elles soient modestes.⁶²

Thraede parle de Kallikratidas⁶³ pour qui le bonheur et l'harmonie prennent leurs racines dans la *sôphrosunê*. Cette modestie est "une maîtrise de soi pleine de sagesse, une raison qui fait des choix moraux et qui de ce fait est une raison qui se désiste souvent". Le mari est exhorté à être modeste, mais souvent cette vertu est attribuée à la femme. Et Kallikratidas ne veut pas que la femme ait des vêtements chers, des produits de cosmétique, des bijoux, qui sont tous des signes de coquette-

⁶⁰ Bultmann, "*Aidôs*", *TWNT*, 1933, (p 169,12s et 170,35-39).

⁶¹ Cf. Luck, "*Sôphrosunê*", *TWNT*, 1964, (p 1100,16-23).

⁶² Pour la modestie de la femme dans le monde grec, cf. Luck, "*Sôphrosunê*", *TWNT*, 1964. Aristote, (p 1096,45s); Plutarque, (p 1097,14).

⁶³ Nous n'avons pas trouvé de dates.

rie et qui sont les premiers pas vers l'infidélité.⁶⁴

Avant d'aller plus loin dans le texte de 1 Timothée, notons que la mode que Paul critique ici n'est pas celle de toutes les femmes. Car toutes n'avaient pas les moyens de se parer de "bijoux d'or, ou de perles, ou de toilettes somptueuses".⁶⁵ A cause de contraintes budgétaires, beaucoup de chrétiennes d'Ephèse devaient déjà se conformer à cette recommandation. Ces deux versets permettent de penser que Paul visait des femmes riches, ou en tout cas des femmes suffisamment aisées pour se permettre de telles toilettes.⁶⁶ Paul pense probablement à ces mêmes femmes lorsqu'il dit plus loin qu'il y en a "qui ne pensent qu'au plaisir" (1 Ti 5.6).⁶⁷

3.2. Conclusion au sujet des versets 9 et 10:

Ce que Paul demande ici n'est rien d'autre que ce qui est demandé par les

⁶⁴ Thraede, "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 66).

⁶⁵ Thraede dit que, lors du premier et deuxième siècle, le bijou le plus répandu était le collier et les boucles d'oreilles faites de perles. Les vêtements deviennent aussi de plus en plus luxueux, "Frau", Reallexikon, 1972, (p 223s point 2f).

⁶⁶ Cf. A. Padgett, "Wealthy Women", Interpretations, 1987, (p 23). Certains pensent que ce texte ne parle pas d'habillement, mais d'attitudes intérieures. Cf. D.J. Doughty "Women and Liberation", Drew Gateway, 1979, (14). Nous ne partageons pas cette vue à cause de l'accent de toute l'épître sur le comportement chrétien. Dans l'Empire romain, il y avait de nombreuses femmes riches gérant leurs biens, cf. Thraede, "Frau", Reallexikon, 1972, (p 199), et "Ärger mit der Freiheit", Freunde, 1977, (p 46s). Aussi Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 91s). P.W. Barnett mentionne le fait qu'au cours de deux siècles il y avait quinze grand-prêtresses (*archiereiai*), donc des femmes de grande importance qui présidaient au culte impérial, "Wives", EQ, 1989, (p 227). Barnett pense que toute cette exhortation de Paul (2.8-15) s'adresse à des femmes riches et instruites qui, par le moyen de l'enseignement, cherchaient à exercer une influence sur l'église.

⁶⁷ Qu'il y avait des femmes riches à Ephèse ressort aussi du fait que la vraie veuve doit avoir exercé l'hospitalité et assisté les affligés (5.10), et que les croyantes doivent assister les veuves de leur parenté (5.16). Ce dernier verset indique que "assister" veut dire "soutenir financièrement".

réactionnaires à toute femme dans les cultures juive, grecque et romaine de son époque. Elle doit avoir un comportement convenable. Le comportement que Paul critique semble être lié à un refus de l'autorité. Car une tenue extravagante, le manque de décence et de modestie ne sont pas caractéristiques d'une vie soumise et rangée.⁶⁸ Par amour pour l'Évangile, Paul ne veut pas d'un tel comportement. Il ne faut pas qu'une chrétienne détourne quelqu'un de l'Évangile par ce comportement jugé non social par des non chrétiens d'Ephèse.⁶⁹

4. Le verset 11

Les versets 11 et 12 forment une unité. Ils parlent d'apprendre et d'enseigner. Nous citons Paul.

v11 "Que la femme apprenne dans le calme en toute soumission.

v12 Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni d'avoir de l'autorité sur l'homme, mais de demeurer dans le calme."

Au verset 11 Paul veut que la femme apprenne, tout en adoptant deux attitudes complémentaires: le calme et la soumission.

⁶⁸ D.M. Scholer dit que, dans la culture grecque et romaine, le refus d'embellissement par le vêtement, la coiffure et les bijoux indiquait de la part de la femme sa soumission à son mari. "1 Timothy", Women, 1986, (p 201s).

⁶⁹ Nous ne pensons pas, comme le fait D.M. Scholer, que Paul veut protéger les femmes de la tentation de l'infidélité sexuelle encouragée par l'hérésie d'Ephèse. "1 Timothy", Women, 1986, (p 202). Car Paul n'aurait pas parlé de vêtements et de bijoux, mais plutôt de fornication, d'impudicité ou d'adultère. Nous ne pensons pas que Paul veut par ces versets préserver un certain comportement moral.

4.1. La femme silencieuse ou calme:

Hésuchia (2.11 et 12 auquel correspond l'adjectif *hésuchios*, 2.2) peut être traduit soit par "silence", soit par "calme", "tranquillité".⁷⁰ Ceux qui disent que la femme n'a jamais le droit d'enseigner préfèrent en général la traduction de "silence".⁷¹ Ceux qui disent que toute parole n'est pas défendue préfèrent dire que la femme doit avoir un comportement calme, tranquille ou paisible.⁷²

Pour les raisons suivantes nous préférons traduire *hésuchia* par "calme" ou par "tranquillité", ce calme et cette tranquillité caractérisant un comportement.

(1.) En dehors de 1 Timothée 2 *hésuchia* apparaît encore deux fois dans le Nouveau Testament. Dans Actes 22.2, *hésuchia* survient après un grand silence (*sigè*) (21.40). Puisqu'après un grand silence il est difficile d'être encore plus silencieux (il n'y a pas plus blanc que blanc), nous sommes d'accord avec la TOB qui dit en 22.2 "le calme s'accrut encore...".⁷³ 2 Thessaloniens 3.12 s'adresse à des gens qui mènent une vie désordonnée. Il leur est dit de travailler dans le calme et de manger le

⁷⁰ Ces deux mots ne sont pas fréquents dans le Nouveau Testament. *Hésuchia* est utilisé dans Actes 22.2; 2 Thessaloniens 3.12; 1 Timothée 2.11s. *Hésuchios* dans 1 Timothée 2.2; 1 Pierre 3.4. Cf. Bauer, *Wörterbuch*, 1958, (col 690s).

⁷¹ Cf. M.J. Harris, *DNTT*, Vol 3, 1978, (p 112). G.G. Blum, "Office of Woman", *Why Not*, 1972, (p 72). D.J. Moo, "Interpretation", *TJ*, 1981, (p 198s). Pour certains ce silence inclut aussi la prière. S'il est dit que les femmes doivent faire quelque chose "de même" que les hommes, ce "de même" est appliqué à la prière (v9). La prière des femmes n'est alors qu'une participation silencieuse aux prières des hommes. Cf. de Wette, *Timotheus*, 1847, (p 76). De Wette est suivi par B. et J. Weiss, *Timotheus*, 1894, (p 123). J.T. Beck dit que les hommes (v8) et les femmes (v9) ne font que participer à la prière commune. Aucun des deux ne dit de prière à haute voix. Ils ne sont que présents. *Timotheus*, 1979, (p 114). Beck ne dit pas qui est alors celui qui prie.

⁷² J.K. Howard "Neither Male", *EQ*, 1980, (p 40). S.S. Bartchy, "Power, Submission", *Essays*, 1978, (p 72s). P.B. Payne "Libertarian Women", *TJ*, 1981, (p 169s).

⁷³ Par contre, pour Bauer *hésuchia* veut dire silence dans Actes 22.2 et dans 1 Timothée 2.11s, *Wörterbuch*, 1958, (col 690s).

pain qu'ils auront eux-mêmes gagné. On ne voit pas pourquoi ces personnes devraient travailler en silence.

(2.) Paul dit encore au même verset que la femme doit être soumise. Le silence peut accompagner la soumission, mais il n'est pas nécessairement signe de soumission. Le silence peut aussi être caractéristique d'une opposition ou d'une révolte. Par contre, le calme ou la tranquillité d'esprit (cf. 1 Ti 2.2) témoignent d'une attitude de soumission.

(3.) Paul ne veut jamais un respect superficiel des formes et des conventions, mais une harmonie totale entre ce qu'est une personne intérieurement et ce qu'elle paraît. Le silence n'est qu'une forme apparente, tandis que le calme et la tranquillité sont des attitudes de l'être. Pour Paul il faut d'abord être, et ensuite paraître.

(4.) L'apprentissage se fait mieux dans le calme que dans le silence. Car le silence n'autorise même pas la question posée en vue d'un éclaircissement. Pour apprendre, il faut comprendre. Et afin de comprendre, il faut avoir le droit de poser des questions. La question posée dans le calme témoigne d'un désir de comprendre.

(5.) En 1 Timothée 2 *hēsuchia* est utilisé à côté de *hēsuchia*. En 2.2, *hēsuchia* ne signifie en aucun cas "silence". Il n'y est d'ailleurs pas question de quelque discours que ce soit, mais d'une qualité de vie dite "paisible". Ce sens peut aussi s'appliquer à la femme qui en 2.11s serait encouragée à être paisible.

Ceci sont nos arguments en faveur de la traduction de *hēsuchia* par "calme". Notons encore deux arguments en faveur de "silence". Si l'expression "silence et soumission" est utilisée au Proche-Orient pour indiquer la disponibilité à faire la volonté de Dieu, alors *hēsuchia* pourrait être traduit par "silence".⁷⁴ A.B. Spencer suit une autre piste. Dans son analyse elle montre que, dans le Nouveau Testament et dans le judaïsme, la notion du silence est liée à l'apprentissage.⁷⁵

⁷⁴ Cf. C.C. Kroeger, "1 Timothy 2.12", Women, Authority, 1986, (p 237 et note 56) qui fait référence à J.B. Pritchard, éd., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton, Princeton University Press, 1950, (p 379).

⁷⁵ Beyond the Curse, 1985, (p 74-81).

4.2. La soumission⁷⁶ de la femme:

Dans l'Antiquité la soumission de la femme était pour certains une vertu. Nous venons de le voir pour Caton. Mais, comme nous l'avons vu plus haut lors de notre étude de 1 Corinthiens 14 (Cf. chapitre 11 sous point 4.2.4.), il n'y avait pas de pensée uniforme sur ce sujet, les uns voulant que la femme soit soumise en toute chose à son mari, les autres parlant d'une égalité dans le couple. Ce sont à nouveau les textes anciens exigeant la soumission de la femme qui nous permettent d'affirmer que cette soumission de la femme au mari n'était pas une vertu typiquement chrétienne.⁷⁷

Delling parle encore de la soumission comme étant, de façon générale, un comportement recommandable, et par le moyen duquel on pouvait s'attirer la sympathie des autres.⁷⁸ C'est dans ce sens que Pierre parle de la soumission aux autorités (1 Pi 2.13). Après avoir dit aux chrétiens d'avoir "une belle conduite parmi les païens", il ajoute "afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, ils soient éclairés par vos bonnes oeuvres et glorifient Dieu au jour de sa venue" (1 Pi 2.12). Delling dit du sens de *hupotassô* qu'il peut aller de la soumission à une autorité jusqu'à l'adaptation pleine d'égards à une autre personne. Le contexte doit nous aider à déterminer le sens particulier de la soumission.⁷⁹

Il nous semble possible de voir ici, en 1 Timothée 2, que la soumission demandée aux femmes est cette soumission considérée comme acceptable chez certains Grecs et aussi chez les chrétiens, et qui est cette adaptation à

⁷⁶ *Hupotagè* apparaît quatre fois dans le Nouveau Testament: 2 Corinthiens 9.13; Galates 2.5; 1 Timothée 2.11 et 1 Timothée 3.4. Le verbe *hupotassô* est utilisé quarante fois.

⁷⁷ Küchler mentionne Berger, *Formgeschichte*, (p 136s) et Balch, *Let Wives be submissive*, 1981 (p 21-62). Ce dernier présenterait de nombreux textes de l'éthique et de la morale gréco-romaine exigeant la soumission. *Hupotassesthai* ne fait donc pas partie du langage spécifiquement chrétien. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, 1986, (p 57).

⁷⁸ "*Hupotassô*", *TWNT*, 1969, (p 40,43s et p 46,3ss).

⁷⁹ "*Hupotassô*", *TWNT*, 1969, (p 46,25ss).

une autre personne, la personne de l'enseignant. Car, bien que le contexte parle d'une situation familiale (v15), il ne parle pas d'un mari auquel il faudrait être soumis. La soumission semble être requise face à l'enseignant.⁸⁰ Si, comme nous le pensons, certaines femmes d'Ephèse avaient adopté un comportement non recommandable, alors cette exhortation à la soumission les encouragerait à agir de manière respectable. Cette soumission était non seulement importante pour un bon apprentissage, mais encore pour le bon témoignage chrétien. Vivre de manière respectable, être soumise, cela peut vouloir dire être soumis au mari, à l'enseignant, à l'enseignement des hommes, à l'ordre du culte⁸¹ et même aux autorités civiles. Nous disons que pour l'interprétation de 1 Timothée 2.11s, il n'est pas nécessaire de choisir entre l'un ou l'autre de ces domaines dans lesquels la soumission est demandée. Un comportement recommandable est à souhaiter dans tous ces domaines.

Il est important de souligner ici que "soumission" n'est pas toujours un synonyme pour "obéissance".⁸² En Ephésiens 5.21, les chrétiens sont appelés à une soumission réciproque. Il ne peut pas être question d'une obéissance réciproque. Si ce texte imposait une obéissance réciproque, il encouragerait l'anarchie. La vie de famille peut servir à illustrer la différence entre soumission et obéissance. Dans une famille, les parents sont soumis à l'enfant. C'est-à-dire qu'ils se lèvent au milieu de la nuit pour donner le biberon au nourrisson. Ils se plient aux exigences de l'enfant, se soumettent, mais ne lui obéissent pas. Puisque c'est Ephésiens 5.21 qui introduit le discours sur la soumission de l'épouse, cela implique que la femme n'est pas appelée à l'obéissance. E. Käehler explique ainsi la différence de ces termes: "L'obéissance se fait en quelque sorte sans demander de plus amples renseignements, la soumission fait appel au discernement, exige une décision ainsi qu'une action qui en découle."⁸³

Le calme et la soumission encouragés par Paul sont, comme les exhortations

⁸⁰ A. Padgett, "Wealthy Women", Interpretations, 1987, (p 24).

⁸¹ E. Käehler, Die Frau, 1960, (p 155).

⁸² Käehler, Die Frau, 1960, (p 155s).

⁸³ Käehler, Die Frau, 1960, (p 156).

au sujet du vêtement, des éléments d'une vie rangée et intégrée dans un ordre établi.

5. Le verset 12:

"Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni d'avoir de l'autorité sur l'homme, mais de demeurer dans le calme."

5.1. Je ne permets pas: ouk epitrepô.

S'agit-il ici d'un ordre pour tous les temps ? Ou faut-il sous-entendre que cette exhortation de Paul n'est à observer que pour un temps ?⁸⁴ Ou encore Paul ne dit-il ici que ce qu'il ferait s'il était à la place de Timothée ? Laisse-t-il Timothée libre de faire ce qu'il trouvera bon ? Et, avec Timothée, avons-nous la liberté de prendre cette parole de Paul comme un conseil ?⁸⁵

Nous trouvons des exégètes qui défendent toutes ces positions. Nous choisissons de ne pas entrer dans ce débat, car il nous semble qu'il est impossible de dire à la seule lumière de la forme de ce verbe de quel genre d'ordre il s'agit. Moo et Payne en débattent longuement. Moo dit que la première personne du présent de *epitrepô* permet l'interprétation en faveur d'une application illimitée dans le temps, et Payne affirme que cette forme du verbe fait pencher la balance vers une interprétation

⁸⁴ Cf. D. Williams qui dit que le verbe au présent peut être traduit par "présentement je ne permets pas ...", Paul and Women, 1978, (p 112). Aussi P. Gundry, Woman, Be Free!, 1977, (p 77).

⁸⁵ Schlatter parle d'un conseil personnel de Paul. Paul ne dit pas à Timothée que celui-ci n'a pas le droit d'autoriser une femme à enseigner, Timotheus, 1964, (p 145). De même Scholz, Die Frau, 1979, (p 32). F. Zerbst suit Schlatter, Amt der Frau, 1950, (p 37). A. Kuen transcrit le grec par "En ce qui me concerne personnellement, je ne permets pas à la femme...", Parole Vivante, 1976, (p 674).

limitée dans le temps de cet ordre de Paul.⁸⁶ Plus que la forme du verbe, ce sera l'interprétation du contexte qui pourra nous aider à comprendre si ce verbe exprime un ordre ou une recommandation, et si sa validité est temporelle ou intemporelle.

5.2. Enseigner: *didaskēin*.

C.H. Dodd dit que l'enseignement consistait avant tout en instruction éthique, en explication de l'Écriture et de la doctrine, de faits historiques et d'apologétique. Tout cela pouvait être décrit comme étant la tradition apostolique ou *paradosis*.⁸⁷ Nous disons que cette définition est tellement large qu'elle peut s'appliquer pour ainsi dire à tout discours dans l'église, à l'exception de ce qui est une révélation ou une prophétie.

Rengstorff donne une définition plus étroite. Il affirme que dans la LXX *didaskēin* parle de l'explication de la loi qui est le résumé de la révélation divine, explication qui donne les instructions nécessaires à une vie vécue selon la volonté de Dieu et qui traitent des relations de l'individu avec Dieu et le prochain.⁸⁸ Il est caractéristique de *didaskēin* de faire référence à l'Écriture.⁸⁹

Par exemple, lorsque Paul exhorte les enseignants à enseigner (Romains 12.7) "il ne pense pas à des hommes qui interprètent l'Écriture comme parlant de Christ, mais à ceux qui, en se basant sur l'Écriture, sont en mesure de donner des instructions pratiques pour une orientation de la vie

⁸⁶ D.J. Moo, "1 Timothy 2", TJ, 1980, (p 65s) est longuement critiqué par P.B. Payne, "Libertarian Women", TJ, 1981, (p 170-173). Moo défend sa position, "Interpretation", TJ, 1981, (p 199s). P.W. Barnett est d'accord avec Moo "A Rejoinder", "Wives", EQ, 1989, (p 230 note 4).

⁸⁷ Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments, Londres, Hodder & Stroughton, 1944 (p 4), cité par Massey, Women and the NT, 1989, (p 89).

⁸⁸ Rengstorff, "Didaskō", TWNT, 1935, (p 140,21-28).

⁸⁹ Rengstorff, "Didaskō", TWNT, 1935, (p 148,29s).

(*Lebensgestaltung*)...".⁹⁰

Puis Rengstorff parle de Colossiens et des lettres à Timothée.⁹¹ Dans l'épître aux Colossiens, l'enseignement est une responsabilité de chaque chrétien l'un envers l'autre (1.28; 3.16).⁹² Dans les pastorales, par contre, *didaskein* semble être réservé à quelques-uns. Timothée est encouragé d'enseigner (1 Ti 4.11; 6.2).⁹³ Dans la deuxième lettre, Paul demande à Timothée de confier ce qu'il a appris de lui à des hommes fidèles. Ces hommes fidèles seront alors capables de l'enseigner à d'autres (2 Ti 2.2). Pour Rengstorff, Paul, qui d'abord exhortait tout chrétien à enseigner, restreint maintenant ce droit aux seules personnes qualifiées.

De cet article de Rengstorff, nous retenons deux choses: *didaskein* signifie expliquer un texte biblique en vue de produire chez l'auditeur un changement de comportement.⁹⁴ Et arrivé à l'époque de la rédaction des lettres pastorales, Paul encourageait des personnes capables et instruites à enseigner.

⁹⁰ Rengstorff, "*Didaskō*", *TWNT*, 1935, (p 149,25-28). En parlant de l'enseignant dans ce verset, J.-P. Lemonon dit, à la suite de M.-A. Chevallier, "probablement, désignation de celui qui, à partir de l'Écriture, donne une instruction morale". Lemonon, *Service*, 1972, (p 77). Chevallier, *Esprit de Dieu*, 1966, (p 201s).

⁹¹ Rengstorff, "*Didaskō*", *TWNT*, 1935, (p 149,33ss).

⁹² Pour D.J. Moo le texte de Colossiens ne dit pas à tous d'enseigner. Il veut dire que "par ses enseignants l'église s'enseigne et par ses préposés à l'avertissement l'église s'avertit", "1 Timothy 2", *TJ*, 1980, (p 64 note 20). Moo impose au premier siècle une pratique du 20^e siècle.

⁹³ G.G. Blum "Office of Woman", *Why Not*, 1972, dit que chez Timothée *didaskein* est une prédication légitimisée par une autorité ecclésiastique (1 Ti 4.14; 2 Ti 1.6) (p 72). Il est vrai que Timothée n'est pas encouragé à enseigner parce que tel est le devoir de tout chrétien, mais parce qu'un don lui a été accordé.

⁹⁴ Cette définition trouve son exception dans 1 Corinthiens 11.14. La nature ne peut bien sûr pas expliquer un texte biblique. A la rigueur nous pouvons dire qu'elle enseigne ce que la Bible enseigne aussi, c'est-à-dire que les sexes doivent avoir une apparence différente (Cf. 11.3,8,9,12).

Puisqu'enseigner, c'est expliquer un texte biblique, il est intéressant de noter que Paul fait suivre son exhortation au sujet de l'enseignement par des vérités bibliques, la création d'Adam puis d'Eve, et la séduction de cette dernière. Ainsi, après avoir dit que la femme n'a pas le droit d'enseigner, c'est-à-dire de faire de l'exégèse, Paul en fait. Le deuxième point nous permet de comprendre pourquoi Paul défend à la femme d'Ephèse d'enseigner: nous pouvons supposer qu'elle n'est pas capable de le faire. Seule la personne qui a appris a le droit d'enseigner.⁹⁵ C'est pourquoi il est d'abord dit de la femme qu'elle doit apprendre dans le calme et dans la soumission (v11). D'après cette interprétation, Paul manifeste ici encore une fois son souci pour la bonne doctrine. Si des personnes ignorantes enseignaient, la saine doctrine ne serait pas préservée.

5.3. L'orateur instruit:

Nous ne savons pas si la synagogue était le modèle d'après lequel l'église chrétienne était organisée.⁹⁶ Citons néanmoins Massey qui nous fait part d'une description par Philon d'un service religieux à la synagogue. Ainsi tout individu "capable" avait la possibilité de contribuer à une leçon ou

⁹⁵ Certains admettront que les femmes d'Ephèse étaient ignorantes, mais ils n'iront pas jusqu'à dire qu'elles ont le droit d'enseigner une fois instruites. E.K. Simpson serait-il prêt à accepter que les femmes instruites enseignent lorsqu'il dit de Paul: "il oppose son veto à cause de leur tendance connue de jacasser et d'assumer le rôle d'enseignant sur des sujets sur lesquels elles n'avaient que peu de connaissance"? Pastoral Epistles, 1954, (p 46). Non, dit-il, car l'enseignement public n'est pas du domaine du sexe faible et impressionnable (p 47).

⁹⁶ Notons quelques études intéressantes qui parlent du rôle des femmes dans la synagogue et qui examinent des inscriptions funéraires donnant aux femmes des titres comme dirigeant de la synagogue (*archisunagôgos*), ancienne (*presbutera*), mère de la synagogue (*mèter sunagôgès*). S'il a généralement été admis que de tels titres, s'ils se réfèrent à une femme, ne peuvent être qu'honorifiques, ces préjugés ont été remis en question. Cf. D. Irvin, "Ministry", DDSR, 1980, qui présente aussi des éléments archéologiques présentant des femmes chrétiennes exerçant des positions d'autorité. Cf. aussi B.J. Broton, "Inscriptional Evidence", Society, 1981, et Women Leaders, 1982.

un sermon. "Le terme que Philon a utilisé pour parler de quelqu'un de "capable" était l'expression standard de *empeirotatatos*, ce qui veut dire "le plus expérimenté et approprié".⁹⁷ Malgré le fait que beaucoup de femmes ne devaient pas avoir le droit de parler dans la synagogue, il ressort de cette citation qu'il existait un souci de ne faire parler que des personnes instruites. Avant d'avoir le droit d'enseigner les autres, il fallait avoir appris soi-même.

S'il y a obligation d'apprendre avant d'enseigner, peut-on dire qu'il y a un droit ou un devoir à l'enseignement lorsqu'on a appris ? 2 Timothée 2.2 s'inscrit dans cette logique. "Ce que tu as appris de moi en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles qui seront eux-même capables de l'enseigner encore à d'autres". Ce qui a été appris doit être confié et enseigné à d'autres. Et ce que ces autres personnes auront appris, elles doivent l'enseigner encore à d'autres. Hébreux 5.12-14 dit que ceux qui apprennent devraient être depuis longtemps en mesure d'enseigner. "⁽¹²⁾ Vous devriez être, depuis le temps, des maîtres (*didaskalos*) et vous avez de nouveau besoin qu'on vous enseigne (*didaskain*) les tout premiers éléments des paroles de Dieu. Vous en êtes arrivés au point d'avoir besoin de lait, non de nourriture solide. ⁽¹³⁾ Quiconque en est encore au lait ne peut suivre un raisonnement sur ce qui est juste, car c'est un bébé. ⁽¹⁴⁾ Les adultes, par contre, prennent de la nourriture solide, eux qui, par la pratique, ont les sens exercés à discerner ce qui est bon et ce qui est mauvais."⁹⁸

Il y a donc une logique. Celui qui apprend le fait pour être en mesure d'appliquer ce qu'il a appris. Cet enseignement pourra être appliqué à lui-même: il (ou elle) pourra "discerner ce qui est bon et ce qui est mauvais". Ce qui aura été appris pourra aussi être appliqué à autrui. "Vous devriez être, depuis le temps, des maîtres", c'est-à-dire des enseignants. Mais ces chrétiens ne sont pas en mesure d'enseigner. Il faut donc les instruire encore une fois: "vous avez de nouveau besoin qu'on vous enseigne". Seulement celui qui a appris sera en mesure

⁹⁷ Massey, *Women and the NT*, 1989, (p 89).

⁹⁸ A.B. Spencer rend attentif à ces deux passages bibliques, *Beyond the Curse*, 1985, (p 85).

d'enseigner d'autres.

Si nous lisons 1 Timothée 2.11s dans cette optique, nous comprenons pourquoi l'apprentissage et l'enseignement sont mis en opposition. Chacun des deux versets commence par le mot "femme". Et le verset 12 est introduit par la particule *de*, qui exprime un léger contraste. Nous présentons une traduction en "mot à mot" afin de montrer la position de chaque élément des deux phrases.

11 Femme dans calme qu'elle apprenne en toute soumission.

12 Enseigner mais femme je ne permets pas, ni d'exercer autorité sur homme, mais d'être dans calme.

Pourquoi la défense d'enseigner est-elle précédée par un ordre à l'apprentissage ? C'est que ces femmes avaient encore des choses à apprendre. Et comme il est clair que celle (et bien sûr aussi celui) qui n'a pas encore appris ne peut pas enseigner, ce verset 12, qui ne permet pas l'enseignement, ne nous surprend pas.

Puisque Paul ne permet pas à la femme d'enseigner, nous pouvons admettre la possibilité qu'à Ephèse certaines femmes enseignaient déjà ou voulaient le faire. Car on ne voit pas pourquoi Paul parlerait de quelque chose qui ne serait pas un problème.⁹⁹ Ce qui surprend, c'est que Paul fait précéder la défense par un ordre d'apprendre. "Que la femme apprenne, mais qu'elle n'enseigne pas". Pourquoi dit-il qu'il faut apprendre et qu'il ne faut pas enseigner ? Paul veut-il dire que pour la femme une activité vaut mieux qu'une autre ? Non, car il faut bien reconnaître qu'apprendre et enseigner ne sont pas deux activités d'un même genre. Enseigner c'est donner, c'est faire quelque chose pour le bien d'un autre. Par contre, apprendre c'est recevoir, ce n'est pas mettre au service des autres des capacités acquises. Si Paul ne remplace pas une activité par

⁹⁹ Théoriquement, il serait possible que Paul utilise des slogans énonçant des traits caractéristiques des chrétiens et observés par eux sans exception. Mais il nous semble qu'ici Paul fait des recommandations pour encourager un changement de comportement.

une autre, alors parle-t-il du rôle particulier à chaque sexe ?¹⁰⁰ Nous ne pensons pas que ce soit le cas. Car apprendre n'est pas le devoir exclusif d'un sexe, tandis qu'enseigner serait exclusivement celui de l'autre. Si l'enseignement ne peut pas être fait par une femme, il en a été déduit que seulement les hommes ont le droit d'enseigner. En toute logique, il faudrait alors aussi dire que puisqu'un des rôles particuliers des femmes dans l'église est d'apprendre, ce n'est pas là le rôle des hommes. Autant la première déduction semble "évidente", autant la deuxième semble absurde.

Notons que si l'apprentissage ne peut pas déboucher sur la possibilité d'enseigner, alors il ne servira pas à grand chose.¹⁰¹ Notons encore que, puisqu'il veut que la femme s'instruise, Paul court le risque de la voir enseigner.

Mais n'est-il pas vrai que toute femme enseigne ? Que ce soit par son exemple ou par des paroles, que son enseignement s'adresse à des enfants ou à des personnes cherchant conseil, que ce soit en privé, ou même en public (par des remarques et des commentaires faits en société), les femmes enseignent. On a beau chercher à définir *didaskein* de façon pointue. Le fait demeure que même la nature enseigne (1 Corinthiens 11.14), et qu'ici *didaskein* n'a rien à faire avec un discours d'autorité. En fait Paul ne court pas le risque de voir la femme enseigner. Il sait lui aussi que la femme enseigne. Le risque précis qu'il ne veut pas courir en 1 Timothée 2 est celui d'un enseignement fait par une femme non instruite.

¹⁰⁰ Cf. D. Guthrie éd., Nouveau Commentaire, 1978, (p 1230). "Dans toute assemblée, ce sont surtout les hommes qui devraient conduire la prière, en s'appliquant à le faire dignement. De leur côté, les femmes chrétiennes devraient renoncer aux toilettes somptueuses, pour se distinguer plutôt par leurs bonnes oeuvres." Nous avons souligné les termes introduits dans ce commentaire de façon gratuite. Il est aussi navrant de constater le cliché sur les rôles de l'homme et de la femme. Le rôle de l'un est de faire, celui de l'autre est de ne pas faire.

¹⁰¹ "Doit-elle seulement apprendre sans aussi enseigner ?" Schlatter pose cette question avec raison, bien qu'il y réponde à tort par "non !", Timotheus, 1964, (p 145).

Il nous semble donc que ce que Paul veut ici, c'est que les femmes apprennent avant d'enseigner.¹⁰² Tant qu'un apprentissage n'a pas eu lieu, la femme n'a pas le droit d'enseigner. Paul serait certainement d'accord si nous disions que les hommes non instruits n'ont pas non plus le droit d'enseigner.

5.4. La femme enseignante, un mauvais témoignage ?

Mais ne serait-il pas possible de voir dans ces paroles de Paul l'expression d'un autre de ses soucis, celui du bon témoignage ? D'après les textes mentionnés par Sigountos et Shank, les Grecs pouvaient très bien accepter qu'une femme prophétise, mais ils s'opposaient à ce qu'elle enseigne. La raison en est simple. La prophétesse était animée par l'esprit de la divinité et elle ne prononçait pas son propre discours, mais celui que la divinité lui dictait ou inspirait. Par contre, l'enseignant parle de son chef, de ce qu'il sait et de ce qu'il a compris. Il n'était pas accepté qu'une femme fasse cela.¹⁰³ Ajoutons que, pour d'autres raisons, la culture juive admettait qu'une femme pouvait être prophétesse, mais que ni l'Ancien ni le Nouveau Testament ne nous parlent de femmes enseignantes et que le judaïsme ne connaissait pas de femme rabbin. La recommandation du verset 12 serait-elle liée à cette perception du rôle de la femme ? Paul, en défendant à la femme d'enseigner, était-il animé par le souci de ne pas choquer ses contemporains ?

Nous répondons par la négative, parce que Paul donne une raison en ce qui concerne le refus du droit à l'enseignement: "C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Eve ensuite. Et Adam ne fut pas séduit, mais la femme, après avoir été séduite, tomba dans la transgression." Bien que,

¹⁰² D. Williams, Paul and Women, 1978, (p 112). Il nous semble que Paul va plus loin que de dire que les femmes ignorantes soient instruites. Paul veut qu'une fois instruites, les femmes enseignent.

¹⁰³ D.M. Scholer "1 Timothy", Women, 1986, (p 207s) critique Sigountos et Shank sur le point suivant: si chez les Grecs le prophète, à la différence de l'enseignant, était sous l'entière emprise de la divinité et ne se contrôlait plus, Paul ne faisait pas une telle différence. Le prophète et l'enseignant étaient maîtres d'eux-mêmes.

comme nous l'avons déjà constaté, un des soucis de Paul ait été le bon témoignage du chrétien, rien n'indique que l'interdiction de l'enseignement était motivée par ce même souci.

5.5. L'enseignement serait-il un exercice d'autorité ?

S'il est défendu à la femme d'enseigner, disent d'autres, c'est parce que l'enseignement est un exercice d'autorité. La prophétie autorisée en 1 Corinthiens 11.5 n'est, par contre, pas un exercice d'autorité. Liefeld fournit les arguments suivants.

1. Paul différencie souvent entre l'enseignement et la prophétie. Nous répondons que si une différence est faite, c'est toujours la prophétie qui est plus importante que l'enseignement. Nous rappelons ce que nous avons dit plus haut dans 1 Corinthiens 11.4s au sujet de la prophétie. Paul situe le prophète en deuxième position, après l'apôtre et avant l'enseignant, dans 1 Corinthiens 12.28 et dans Ephésiens 4.11. Dans Romains 12.6, les prophètes sont mentionnés en premier dans une liste qui exclut les apôtres. Paul ne fait pas de différence entre le don de prophétie et le ministère de prophète. Celui qui prophétise (1 Corinthiens 14.31) est un prophète (v 32). Si donc il est dit que la femme prophétisait, cela veut dire que la femme avait la possibilité non seulement de parler, mais, bien plus, d'exercer un ministère de la parole auquel était attaché une grande importance, une importance plus grande que celle qui était attachée à l'enseignement.¹⁰⁴

2. Liefeld dit que l'édification est un des effets de la prophétie, mais n'est pas sa fonction principale. Nous répondons que la question de l'autorité de la prophétie n'est pas liée à celle de l'édification.

¹⁰⁴ Ceux qui ne veulent pas que la femme enseigne attribuent de façon gratuite à l'enseignant une autorité différente et plus grande qu'au prophète. Pour Moo, le prophète n'a qu'une autorité dérivée, tandis que l'enseignant possède une autorité personnelle plus grande. "Interpretation", TJ, 1981, (p 207). T. Maertens dit de l'enseignement que c'est un ministère "plus "présidentiel" que la prière et la prophétie, quand il s'accomplit dans l'assemblée", Promotion, 1967, (p 183).

3. Liefeld dit que la prophétie pouvait être jugée par d'autres (1 Corinthiens 14). Cela n'aurait pas été le cas si cela avait été un enseignement avec autorité. Nous répondons que Paul encourage aussi l'évaluation de l'enseignement. Galates 1.8s dit que, même si un ange annonçait un autre évangile que celui prêché par Paul, cet ange serait anathème. Il ne fallait accorder de confiance aveugle ni à la personne de l'enseignant, ni au ministère de l'enseignant. Chaque chrétien se doit de juger l'enseignement qu'il reçoit. L'autorité ne réside que dans le message.¹⁰⁵

W. Liefeld voudrait que les érudits se penchent sur la question de savoir si, aux temps apostoliques, l'enseignement possédait une dimension de l'autorité qu'il ne possédait plus une fois le Nouveau Testament écrit.¹⁰⁶ A partir du moment où la foi était consignée et la doctrine définie, l'enseignant ne faisait que répéter, bien sûr avec autorité, ce que d'autres avaient affirmé avec une autorité d'un autre genre. Si donc de nos jours l'enseignement ne se faisait plus avec cette autorité des pionniers, la femme pourrait enseigner sans prendre ou sans exercer le genre d'autorité qui lui serait défendu dans 1 Timothée 2.12.

Il nous semble qu'il s'agit ici d'une piste de réflexion qui pourrait être intéressante. Mais pour le moment il est impossible de l'exploiter. Nous ne savons pas en quoi diffère l'autorité d'un enseignant du Nouveau Testament de celle d'un enseignant d'aujourd'hui. Et, si une telle différence pouvait être constatée, il faudrait encore déterminer à quel moment de l'histoire ce changement a eu lieu.

Nous supposons donc que la défense d'enseigner est liée au problème de

¹⁰⁵ Nous venons de présenter trois des cinq arguments de Liefeld, "1 Timothy 2.12", Women, Authority, 1986, (p 221). Les deux autres ne sont pas très convaincants: Paul n'a pas tenu compte de la prophétie d'Agabus et ne s'était donc pas senti dans l'obligation de s'y soumettre. Puis, dans la *Didaché*, ce n'étaient pas les prophètes, mais les enseignants, qui transmettaient la doctrine.

¹⁰⁶ "1 Timothy 2.12", Women, Authority, 1986, (p 223).

l'hérésie.¹⁰⁷ Paul ne veut certainement pas protéger les hommes des femmes séduisantes et dominantes. Il ne veut pas que les femmes propagent des hérésies. Mais, si son souci est la bonne doctrine, comment se fait-il qu'il défende seulement à la femme et non à l'homme d'enseigner ? Les hommes ne proposaient-ils pas parfois aussi des enseignements hérétiques ? Bien sûr que si. Cf. Tite 1.10s où il faut "fermer la bouche" aux vains discoureurs et trompeurs (masculins). "Fermer la bouche" de quelqu'un est plus fort qu'une exhortation au silence.¹⁰⁸ Alors pourquoi Paul ne parle-t-il que de "la femme" au lieu de défendre à tout hérétique de parler ?¹⁰⁹ Ne défendrait-il qu'à l'hérétique féminin d'enseigner ? Cela voudrait dire que l'homme hérétique peut enseigner. Mais nous voyons qu'au début de l'épître Paul avait déjà exhorté Timothée à dire à certains de ne pas enseigner une autre doctrine. La raison pour laquelle Paul défend ici l'enseignement à la femme et non à l'homme n'est peut-être pas difficile à trouver. Comme nous le verrons plus tard, cette hérésie particulière encourageait probablement les femmes au célibat, et donc à se retirer de l'autorité des hommes. Dans l'ordre des choses, il ne devait pas y avoir eu beaucoup d'hommes encourageant les femmes à vivre en dehors des structures d'autorité masculine.

Si Paul défend à la femme d'enseigner, ce n'est pas parce qu'il est en train de traiter le problème de l'hérésie. Paul parle du problème des femmes hérétiques,¹¹⁰ ou des femmes refusant les structures d'autorité qu'il fallait honorer si le bon témoignage devait être préservé.

¹⁰⁷ N. Brox suppose que la cause de ces paroles dures contre l'enseignement de la femme doit avoir été l'enseignement hérétique pratiqué par des femmes, Pastoralbriefe, 1969, (p 133).

¹⁰⁸ R. et J. Boldrey, Chauvinist, 1976, (p 63).

¹⁰⁹ D.A. Carson pose une question de ce genre, Showing the Spirit, 1987, (p 127).

¹¹⁰ Tel aussi Wagner et Wieser, "Bild der Frau", US, 1980, (p 316). K.S. Kantzer "Women's Role", CT, 1981, (p 10). Moo dit que ce n'est pas le cas. Car si le souci de Paul avait été l'enseignement d'hérésies, alors il aurait dû parler des hérétiques des deux sexes. Moo, "Interpretation", TJ, 1981, (p 203). Cette remarque est justifiée si Paul parle au chapitre 2 du comportement des hommes et des femmes lors du culte. Mais Paul ne traite pas la question de l'hérésie en général, il parle des hommes et des femmes face aux autorités civiles.

5.6. Les veuves:¹¹¹

Il nous faut essayer de définir le groupe de femmes auquel Paul s'adressait. Pour cela, nous allons examiner un passage situé quelques chapitres plus loin. Dans 1 Timothée 5.3-16, il est question de veuves. Une veuve est une femme dont le mari est décédé. Mais se pourrait-il que le terme de veuve était aussi appliqué à toute femme qui ne se mariait pas ? Est-ce que du temps de Paul une femme célibataire ou divorcée pouvait être appelée "veuve" ?

Il est possible de voir dans les Evangiles et les Actes des Apôtres des traces de ces femmes appelées veuves.¹¹² Dans les épîtres, les femmes jouent aussi un rôle important. Il se pourrait qu'elles aient été veuves ou célibataires, puisqu'il n'est pas fait allusion à d'éventuels maris.

Mais qui étaient ces personnes qui, à Ephèse, formaient le groupe de veuves ? Se pourrait-il que Timothée faisait déjà face à un mouvement important encourageant le célibat ?

5.6.1. *La veuve endeuillée:*

Nous avons à Ephèse un certain nombre de femmes qui sont appelées "veuves". Que certaines avaient été mariées, est indiqué par le fait que pour être une veuve inscrite, il fallait avoir élevé des enfants (5.10). Ces femmes étaient veuves parce que leur mari était décédé.

¹¹¹ Pour une bibliographie annotée sur la veuve, la vierge et la diaconesse, cf. Gryson, Ministère des femmes, 1972, (p 9-17).

¹¹² McNamara A New Song, 1985. Pour les Evangiles, voir p 7-21. Les Actes des Apôtres 6.1-7 (les veuves négligées); 9.36-43 (il est parlé des saints et des veuves); 21.8s, (le fait qu'il soit dit que les filles de Philippe étaient vierges suggère qu'elles avaient décidé de ne pas se marier, plus que cela n'indique qu'elles n'étaient pas encore mariées.) cf. p 23-29. Et les épîtres, cf. p 29-40.

5.6.2. La veuve célibataire ou divorcée:

Stählin montre qu'en grec, une femme vivant sans homme pouvait être appelée une veuve (*chéra*), sans qu'elle soit nécessairement une femme dont le mari était décédé.¹¹³ Il en est de même dans la LXX, où *chéra* peut être une femme sans mari ou une femme séparée de son mari.¹¹⁴ Stählin mentionne encore Philon qui pouvait aussi employer *chéra* dans un sens large.¹¹⁵

5.6.3. La veuve célibataire:

Pour J.M. Bassler, une veuve de l'épître à Timothée pouvait aussi être une femme célibataire.¹¹⁶ En 5.12, il est question de rompre le premier engagement, puis de se marier, ce qui suggère que ce premier engagement est quelque chose comme un vœu de chasteté.¹¹⁷ Et les références au mariage (v11, 14) ne parlent pas de remariage. Ce qui est déploré ici est qu'un mariage, un premier mariage, rompe un "premier engagement". Honorer ce premier engagement est plus important que de se marier. Puisqu'il était plus important pour ces "veuves" d'être chastes que d'avoir eu un

¹¹³ "*Chéra*", TWNT, 1973, (p 429,12ss).

¹¹⁴ Stählin, "*Chéra*", TWNT, 1973, (p 433,24ss), parlant de 2 Rois 20.3.

¹¹⁵ "*Chéra*", TWNT, 1973, (p 436,10-17). Cf. aussi (p 448,8-27) où Stählin parle du peuple de Dieu séparé de son Dieu. L'infidélité du peuple rompt le lien du mariage, et le peuple est une *chéra*, une veuve dont le mari n'est pas mort, mais qui se trouve loin d'elle.

¹¹⁶ "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 35).

¹¹⁷ Stählin suppose qu'il s'agit ici d'un vœu de ne pas se marier une deuxième fois, ce qui sous-entend que ces femmes avaient perdu leur mari. "*Chéra*", TWNT, 1973, (p 443,13ss). Davies se veut un peu plus précis. "Le statut de veuve implique un vœu de continence, une résolution d'être fidèle au Christ plutôt qu'à un partenaire dans un mariage terrestre", Revolt, 1980, (p 72). Une autre interprétation veut encore que ces femmes étaient fiancées ou mariées à Christ. Cf. Stählin, "*Chéra*", TWNT, 1973, (p 443 note 137).

mari, il apparaît que ces "veuves" étaient des vierges.¹¹⁸

Les femmes d'Ephèse étaient influencées par différentes hérésies, et entre autres par un enseignement encourageant le célibat.¹¹⁹ Certaines personnes interdisaient le mariage (4.1-3). Si Paul condamne fortement cet enseignement, c'est bien parce que cette hérésie avait déjà gagné des femmes, et que d'autres risquaient encore d'être influencées par elle. La preuve du succès remporté par cette hérésie se lit dans la parole de Paul ordonnant le mariage à toute veuve de moins de soixante ans (1 Ti 5.14).¹²⁰ N'oublions pas qu'une veuve ne pouvait être inscrite sur la liste des veuves que si, en plus de son âge, elle avait été femme d'un mari et si elle avait élevé des enfants (5.9s). Déjà en 2.15, nous voyons l'importance que Paul attache au mariage et à la procréation. Pour Paul, une femme célibataire ne pouvait être "veuve", car elle courait le risque

¹¹⁸ Nous ne disons pas que partout où dans l'histoire de l'église il est question d'un groupe de "veuves" ce groupe comprenait des célibataires ou des vierges. Nous ne le supposons ici que pour Ephèse.

¹¹⁹ Qu'il y ait un lien entre une hérésie et les femmes d'Ephèse est généralement reconnu. Cf. la bibliographie sur la question chez Bassler, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 32 note 36). Et que certaines veuves y avaient succombé semble indiqué par 5.15.

¹²⁰ Il est difficile de dire pourquoi la limite d'âge est placée à soixante ans. "Selon Platon, personne ne devrait être élevé au rang de prêtre avant d'avoir soixante ans" écrit O. Bangerter, "Les Veuves", Foi et Vie, 1984, (p 33). Mais il ne dit pas pourquoi Paul aurait tenu compte de cette limite d'âge particulière aux prêtres chez Platon. Pomeroy mentionne une loi de Solon permettant aux femmes de plus de soixante ans de voir le corps d'un défunt même si elles n'étaient pas de la famille de ce dernier. Pomeroy en conclut que bien des femmes atteignaient cet âge avancé. S.B. Pomeroy, Frauenleben, 1985, (p 128). Notons que, dans la Grèce antique, la durée de vie moyenne était de 36,2 ans pour une femme et de 45,0 ans pour les hommes. Cf. Pomeroy, (p 102). Pour l'Empire romain, K. Hopkins indique 34 et 46,5 ans, J.L. Angel 34,3 et 40,2 ans, dans Pomeroy, (p 259). Face à cette moyenne de la durée de la vie, Foulkes dit qu'il est normal que la femme passait la plus grande partie de sa vie à élever des enfants. Au 20^e siècle elle vit plus longtemps. Et la réduction de la mortalité infantile a aussi permis de réduire le nombre de naissances garantissant la survie de la famille. Foulkes se demande en quoi ces développements récents pourraient changer pour le 20^e siècle les ordres de Paul exhortant au mariage et à avoir des enfants. "Bible", Mid-Stream, 1982, (p 348).

de se détacher de Christ et de rompre son premier engagement (v11s) si elle se mariait. Puisque Paul dit que parmi les veuves, seules certaines étaient des veuves véritables (vs5, 15), il est évident qu'il vise à réduire le nombre de celles qui à Ephèse avaient le droit d'être appelées "veuves".¹²¹

5.6.4. *La veuve divorcée:*

Nous avons dit plus haut qu'une femme divorcée pouvait aussi être appelée *chéra*. Il devait y avoir bien des femmes croyantes qui divorçaient de leur mari incroyant, comme le laisse sous-entendre 1 Corinthiens 7.12-16. Paul s'oppose à cette pratique. Si aucun croyant n'avait jamais cherché le divorce, ces exhortations de 1 Corinthiens 7 seraient inutiles. Il y avait donc à Corinthe des femmes divorcées.¹²²

5.6.5. *Trop de veuves:*

D'après son interprétation convaincante, Bassler indique qu'au chapitre 5 Paul ne cherchait pas à définir le statut de "veuve". Mais Timothée y est appelé à réduire le nombre de ces veuves. Cette réduction était devenue nécessaire à cause de l'abus de cette fonction (v13), et de la charge financière que représentait pour l'église le soutien de ces veuves (v16).¹²³ La raison de leur grand nombre devait être autre chose qu'un taux de mortalité hors du commun des hommes mariés.¹²⁴ Nous supposons avec J.M. Bassler que le nombre des veuves allait en grandissant dans

¹²¹ Nous parlerons un peu plus loin de cet effort de réduction.

¹²² Stählin dit que 7.11 montre que le non marié (*agamos*) était en premier lieu une personne divorcée, "*Chéra*", *TWNT*, 1973, (p 441 note 110). Nous notons qu'en 7.8, Paul oppose *agamos* à *chéra*. Il va donc sans dire que toutes les femmes divorcées (*agamos*) n'étaient pas des veuves (*chéra*), ou que *agamos* n'était pas strictement synonyme de *chéra*.

¹²³ Davies dit que Paul cherche ici à réduire la charge financière en limitant le soutien financier aux veuves qui en ont vraiment besoin. *Revolt*, 1980, (p 73).

¹²⁴ "Widows' Tale", *JBL*, 1984, (p 34s, 38).

l'église d'Ephèse.¹²⁵ C'est à ce groupe de personnes que Paul s'adresse, et c'est à ces femmes que Paul dit qu'il faut qu'elles se marient, si elles ont moins de soixante ans. Un tel ordre ne devient nécessaire que si un nombre inquiétant de femmes refusaient le mariage.

Nous concluons sur la base de ces divers indices que le groupe de veuves d'Ephèse était formé non seulement de femmes dont le mari était décédé, mais aussi de femmes divorcées, de celles qui n'avaient jamais été mariées ou qui refusaient le mariage. Qu'elle soit veuve, divorcée ou célibataire, cette femme voulait vivre une vie de consécration à Dieu. Cette consécration impliquait, au-delà d'une vie marquée par les oeuvres bonnes, une continence sexuelle.¹²⁶

5.6.6. Pourquoi vouloir devenir veuve ?

Cette question est de mauvais goût si nous ne parlons que de veuves dont le mari est décédé. Mais ces femmes n'étaient pas les seules à être appelées "veuves". S.L. Davies cite M.L. McKenna qui pense qu' "il est très probable que des jeunes femmes et des vierges seraient attirées par la vocation de veuve. Cette vocation s'adressait à toutes, était gratuite et féminine, utile et honorée par l'église. Les veuves étaient des

¹²⁵ "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 34ss).

¹²⁶ McNamara montre que, vers la fin du premier siècle, des groupes de femmes chrétiennes voulant rester vierges étaient connus, A New Song, 1985, (p 57s). Stählin dit que d'après Ign Sm 13,1 il y avait des vierges qui furent appelées veuves, "Chéra", TWNT, 1973, (p 453,7s). R. Gryson fait référence au même texte d'Ignace d'Antioche et veut savoir: "Qu'est-ce qui leur valait cette appellation ? Serait-ce, ..., le fait qu'elles exerçaient la même fonction que les veuves ? Il ne semble pas," Et Gryson donne sa réponse: "...si les vierges chrétiennes ... étaient appelées "veuves", c'est parce que leur idéal de vie apparaissait comme analogue à celui des veuves, l'un et l'autre étant caractérisés au premier chef par la profession de continence." Gryson, Ministère des femmes, 1972, (p 36s).

'leader' parmi les femmes par l'exemple et l'instruction".¹²⁷ Il est difficile de savoir si les veuves, dont parle l'épître à Timothée, avaient une "vocation utile et honorée", et si elles enseignaient, comme le dit McKenna. Peut-être enseignaient-elles (Tite 2.3s), bien que Paul limite ce ministère (1 Ti 2.12). Peut-être faisaient-elles des visites, et Paul ne s'oppose qu'aux visites faites par les jeunes veuves (5.13). La vie de prière de 5.5 n'est pas un devoir de la veuve, mais une condition que devaient remplir les femmes afin de se qualifier comme vraies veuves.¹²⁸ Mais la prière constituait peut-être aussi une partie du ministère de la vraie veuve. Et si 5.10 parle d'une enquête faite auprès de la veuve au sujet de son hospitalité, de son assistance et de ses bonnes oeuvres, alors il se pourrait que ces aptitudes aient été souhaitées en vue d'un service de la part des veuves véritables. Mais nous ne savons en fait pas avec précision quel était le ministère des veuves mentionnées dans cette épître.¹²⁹ Si Paul ne précise pas ce que doit faire une vraie veuve, c'est, nous semble-t-il, parce qu'il ne cherche pas de nouvelles candidates pour renflouer le groupe de veuves, mais parce qu'il cherche à en limiter le nombre. Il ne dit donc pas ce que ces femmes doivent faire, mais que si elles ne sont pas ceci ou ne font pas cela, alors elles ne sont pas à compter parmi les veuves.

Bassler dit qu'être "veuve" avait des avantages sociologiques. Une vie de veuve n'était pas considérée comme étant une vie de renonciation, mais comme une vie de liberté. "Les veuves étaient relativement libres des contraintes ordinaires. Libres de la domination hiérarchique du père ou du mari, libres des exigences de l'enfantement et de l'éducation des

¹²⁷ M.L. McKenna, Women of the Church, New York, Kennedy Co., p 50, 1967, cité par Davies, Revolt, 1980, (p 71). Pour une étude sur le développement du groupe des veuves lors des premiers siècles cf. J. Daniélou "Ministère de la femme", La Maison-Dieu, 1960. Gryson présente en détail ce que la Didascalie, document du 3^e siècle, dit de la veuve et de la diaconesse, Ministère des femmes, 1972, (p 65-79).

¹²⁸ O. Bangerter dit que le veuvage a trouvé dans la prière un sens nouveau (p 27), et que la prière était une condition préalable au "ministère de veuve" (p 31), "Les Veuves", Foi et Vie, 1984.

¹²⁹ Bassler, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 40 note 61). Par contre, Stählin est plus affirmatif, "Chère", TWNT, 1973, (p 446,21-34).

enfants, même libres de contraintes économiques pressantes, on accordait aux "veuves" un degré de liberté habituellement réservé aux *hétairai*, mais ici embelli par une respectabilité et estime ecclésiastiques."¹³⁰ Honorée, la veuve était considérée comme l'égale de l'homme, puisqu'elle n'était pas sous son autorité.

5.6.7. *Les veuves et l'enseignement:*

Nous supposons encore qu'un des enseignements que donnaient ces veuves avait comme sujet leur état. Tout groupe de personnes qui trouve une nouvelle identité voit en cela la solution à beaucoup de problèmes et cherche à présenter sa solution à ceux (ici celles) qui ne l'ont pas encore découverte. Il est ainsi tout à fait naturel de penser que ces veuves cherchaient à faire des adeptes, et aussi que, devant la société et l'église, elles justifiaient leur choix d'appartenir au groupe de veuves. C'est à ces femmes que Paul défend d'enseigner.

Il nous semble donc qu'au chapitre 2, Paul s'adresse à ces femmes qui faisaient partie de ce groupe de veuves. Il se pourrait que ne soit interdit que l'enseignement provenant de ces femmes. Paul ne donne pas ici de recommandations concernant l'enseignement ou le non enseignement d'une hérésie. Mais il parle de l'enseignement pratiqué par ces veuves. Ce sont ces femmes qui n'ont pas le droit d'enseigner. Il y a aussi une raison toute simple pour laquelle Paul ne défend pas aux hommes d'enseigner cette hérésie. Comme déjà dit plus haut, il ne devait pas y avoir eu beaucoup d'hommes encourageant les femmes à vivre en dehors des structures d'autorité masculine.

5.6.8. *Les veuves et le bon témoignage:*

Afin de ne pas donner prise aux médisances de l'adversaire, il ne fallait pas que les femmes soient oisives, causeuses et intrigantes (5.13s). Et même si ces femmes n'étaient pas réellement coupables de ces manquements,

¹³⁰ "Widows' Tale", *JBL*, 1984, (p 36).

il est possible que la société en général considérait que des femmes non mariées étaient, du fait de leur célibat, oisives et inutiles.¹³¹ Mais peu importe si un nombre trop important de femmes étaient coupables de ces méfaits, ou alors n'en avait donné que l'apparence, Paul ne voyait qu'une solution possible. Pour le bon témoignage, il fallait que les jeunes veuves se marient (5.14).

Il est intéressant de noter, comme le fait Bassler, que par ses instructions Paul permet l'existence d'un groupe de femmes appelées "veuves" tout en retenant les valeurs traditionnelles de la famille et des enfants. Car pour être inscrite au groupe des veuves, il fallait que la veuve ait eu un mari et ait élevé des enfants (5.9s). Ici il s'agit donc de la femme qui n'a plus de mari à cause d'un décès ou d'un divorce.

Nous voyons encore en d'autres endroits la grande importance que Paul donne à la famille. Ces veuves sont mises en liaison étroite avec leur parenté. En 5.16, les croyantes doivent soutenir les veuves faisant partie de leurs familles. Deux autres textes ne sont pas très clairs: les versets 5.4 et 5.8. Quel sens accorder au verset 4 ? Car ce verset peut vouloir dire que ce sont les enfants et les petits enfants de la veuve qui doivent s'occuper de ses besoins. Ou alors ce verset dit que la femme qui voudrait être une veuve reconnue de l'église doit d'abord faire ses preuves en servant bien les gens de sa propre famille.¹³² Peu importe ici l'interprétation à donner au verset 4, les deux disent que la veuve n'est pas indépendante de sa famille. Le verset 8 est tout aussi flou, car le *tis* traduit par "quelqu'un" (dans "si quelqu'un ne prend pas soin des siens") pourrait être un homme ou une femme.¹³³ Donc, encore une fois, le lien entre la veuve et la famille est souligné, et cela même si cette famille n'a pas les moyens de soutenir cette veuve, et que l'église doit le faire.

Notons bien qu'au chapitre 5, Paul ne donne pas de définition de ce qu'est

¹³¹ Bassler, "Widows' Tale", *JBL*, 1984, (p 36).

¹³² Stählin dit que ces deux interprétations sont possibles, "Chera", *TWNT*, 1973, (p 442,13-28).

¹³³ Stählin, "Chera", *TWNT*, 1973, (p 442,28-34).

une veuve.¹³⁴ Car alors nous aurions quelques contradictions. Bassler en souligne deux.¹³⁵ (1.) La jeune veuve qui doit se remarier se disqualifierait par son remariage du ministère de veuve si ce deuxième mari devait décéder. Elle ne pourrait plus jamais être "femme d'un seul mari" (v9).¹³⁶ (2.) Et les veuves ayant moins de soixante ans seraient exclues de tout soutien de l'église, puisqu'elles ne seraient pas de vraies veuves (vs9, 16).¹³⁷ Il est évident que Paul ne cherche pas à définir quelles sont les veuves qui ont droit à un soutien financier.¹³⁸ Car ce n'est pas l'âge d'une femme qui détermine si elle a des besoins. Nous ajoutons une autre contradiction apparente à celles de Bassler. (3.) Paul déplore que les jeunes veuves qui se marient rompent un premier engagement. Cette rupture est grave puisqu'elle est suivie d'un jugement (5.12). Mais ensuite, Paul leur ordonne de se marier (5.14). Il oblige ainsi les jeunes veuves à rompre leur engagement, et donc à encourir le jugement. Cette "contradiction" trouve sa solution si l'on sait que Paul argumente en faveur du mariage et contre le célibat. Ainsi Paul dit: (a.) "Ne prenez pas d'engagement (de célibat), mais (b.) mariez-vous".

Le fait qu'une veuve doit être "femme d'un seul mari" n'aurait alors rien à voir avec l'idée de O. Bangerter qui dit que, dans la culture grecque et

¹³⁴ Stählin dit qu'il s'agit d'une définition, "Chêra", *TWNT*, 1973, (p 442,2s). Il dit que "les veuves dans le cadre familial ne sont mentionnées que pour montrer qu'elles ... ne peuvent pas être prises en considération comme "veuves" au service de l'église", (p 442, 5-8). Puis il indique quelles sont les conditions préalables qu'une femme doit remplir avant de pouvoir être choisie comme veuve, (p 445,28-446,2).

¹³⁵ "Widows' Tale", *JBL*, 1984, (p 34).

¹³⁶ Cette contradiction n'existe que si une "femme d'un seul mari" (*henos andros gunê*) est une femme qui, veuve ou divorcée, ne s'est pas remariée après un premier mariage. Par contre, si une "femme d'un seul mari" est une femme qui est toujours restée fidèle à son mari, la contradiction est levée. Cf. Stählin pour l'expression "femme d'un seul mari", "Chêra", *TWNT*, 1973, (p 446,3-12).

¹³⁷ *Didascalie* II 4,2 montre que l'on a déjà très tôt donné plus de poids aux besoins des personnes qu'à leur état civil. Ainsi une femme mariée mais démunie pouvait recevoir de l'aide plutôt qu'une veuve qui avait les moyens de subvenir à ses besoins. Stählin, "Chêra", *TWNT*, 1973, (p 450,30-32).

¹³⁸ O. Bangerter, "Les Veuves", *Foi et Vie*, 1984, (p 28).

romaine, la femme mariée une seule fois jouissait d'une certaine estime.¹³⁹ "Maintenant, ceux qui exercent une fonction doivent faire preuve de "vertus" reconnues même par les païens".¹⁴⁰ Nous répétons que si Paul donne cette indication, c'est pour réduire le nombre de femmes célibataires se consacrant au célibat et au ministère de veuve. C'est pourquoi nous pensons que l'expression "femme d'un seul mari" veut dire que pour être une femme inscrite au groupe de veuves, il fallait avoir été mariée. Une vraie veuve est une femme qui a montré qu'elle est solidaire des valeurs familiales (de son époque).¹⁴¹

5.7. Les femmes ne doivent-elles pas enseigner les hommes ?

Posons encore une autre question importante. Pourquoi Paul défend-il aux femmes, que nous disons hérétiques, d'enseigner les hommes ? Leur serait-il permis d'enseigner l'hérésie aux femmes ? Ne serait-ce pas plus simple de laisser de côté tout ce qui traite de l'hérésie, et de dire que la seule chose que Paul interdit est que n'importe quelle femme enseigne les hommes ? Cela permettrait toujours encore aux femmes d'enseigner leurs semblables.¹⁴²

Rien n'est moins sûr que de dire que 1 Timothée 2.12 défende aux femmes

¹³⁹ Pour Valère-Maxime, la femme idéale n'est mariée qu'une fois, dans Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 93). S.B. Pomeroy dit que l'idéal d'un mariage unique pour une femme (*univira*) était romain, et n'existait pas chez les Grecs, Frauenleben, 1985, (p 246)⁷.

¹⁴⁰ Bangerter, "Les Veuves", Foi et Vie, 1984, (p 36). Cf. Stählin sur l'honneur accordé à la femme mariée une seule fois dans le monde païen, "Chérah", TWNT, 1973, (p 431,1-23). La prophétesse Anne (Luc 2.36-38) semble aussi avoir été honorée pour le fait qu'elle était restée sans se remarier, Stählin, "Chérah", TWNT, 1973, (p 439,14-16).

¹⁴¹ L'évêque et le diacre devaient aussi montrer qu'ils acceptaient ces valeurs familiales (3.2, 12).

¹⁴² Cf. Tite 2.4s.

d'enseigner les hommes. Le texte grec le permet, mais ne l'exige pas.¹⁴³ Il est possible de dire qu'au verset 12 Paul défend deux choses à toute femme (hérétique): (1.) le droit d'enseigner qui que ce soit, et (2.) d'avoir cette attitude d'autorité déplorable (*authentain*) envers l'homme.

Il n'est d'ailleurs pas du tout plus simple de dire que tout ce que Paul défend aux femmes est d'enseigner les hommes. Car une fois ceci dit, il faut encore déterminer à quel âge un garçon devient un homme et ne peut plus être enseigné par une femme, et quel est le genre d'enseignement défendu. S'agit-il de tout enseignement, ou seulement de l'enseignement biblique? L'enseignement biblique écrit est-il permis (livres de théologie, commentaires, articles exégétiques)? Est-ce que l'endroit où cet enseignement a lieu est important? S'il ne peut pas se faire dans une réunion d'église, peut-il se faire dans une faculté de théologie, dans un groupe d'étude biblique mixte, lors d'un tête-à-tête, peut-il être donné à la maison, au mari? Si, pour certains, il est "clair" que Paul ne veut pas que la femme enseigne l'homme, ces personnes doivent encore, au nom de Paul, répondre clairement à ces questions. Il nous semble qu'il est bien plus simple de dire que Paul s'adresse à des femmes enseignant une hérésie, et que c'est à elles qu'il dit de ne pas enseigner.

5.8. Exercer de l'autorité: *authentain*.

La compréhension du verset 12 est difficile à cause du mot grec *authentain* qui n'apparaît qu'une fois dans le Nouveau Testament. Il est traduit par "dominer" (TOB), ou par "prendre de l'autorité sur" (Segond).

¹⁴³ "L'homme" est un génétif et est grammaticalement accordé à "*authentain*". *Didaskein* prend l'accusatif. Moo objecte en disant qu' "en grec, les objets et les qualificatifs de mots qui n'apparaissent qu'avec le deuxième d'une série doivent souvent être pris aussi avec le premier." Il est normal que, dans un tel cas, l'accord se fasse avec le verbe le plus proche. Le fait qu'il y soit question de soumission suggère à Moo que la femme n'a pas le droit d'enseigner les hommes. "Interpretation", TJ, 1981, (p 202 et note 5). P.W. Barnett dit qu'ici "'enseigner' (dans l'église) signifie 'exercer de l'autorité sur' ceux qui apprennent", "Wives", EQ, 1989, (p 232).

En 1960 Pierre Chantraine écrit: "Nous admettons donc: ... que le sens originel est 'celui qui accomplit un acte, qui en est l'auteur, qui est responsable', d'où l'emploi pour désigner un chef; que le sens de 'meurtrier' est issu du premier.... Le seul moyen de couvrir, comme il est nécessaire, les emplois franchement différents de *authentēs* est de marquer que ce terme exprime la responsabilité du sujet dans l'accomplissement d'un acte ou d'une fonction."¹⁴⁴

Nous ne mentionnerons qu'en passant deux études de Kroeger qui présentent l'idée qu'*authentēin* contient des nuances érotiques et sexuelles.¹⁴⁵ D'après le premier article, 1 Timothée 2.12 est compris comme formulant une défense contre la propagation de doctrines et de pratiques débauchées. Nous ne présentons pas de critique de cette interprétation parce que Kroeger ne revient plus sur ce sens dans une étude qu'elle a publiée en 1987 et que nous verrons un peu plus loin.

Osburn prend position face à cette interprétation de Kroeger.¹⁴⁶ Kroeger supposait que les enseignants féminins faisaient des faveurs sexuelles à leurs élèves. Osburn conclut qu'il n'est pas nécessaire de voir de connotations sexuelles dans les passages cités par Kroeger (p 4).

G.W. Knight III fait une étude approfondie de *authentēin*.¹⁴⁷ Il conclut que ce mot parle d'autorité dans un sens neutre, c'est-à-dire qu'il ne fait pas apparaître que l'exercice de cette autorité soit quelque chose de négatif. Le sens le plus fréquent est "avoir de l'autorité sur". Le sens de "dominer" serait à exclure.¹⁴⁸ Knight mentionne que *authentēs* a aussi

¹⁴⁴ Chantraine, "Encore *Authentes*", *Aphieroma ste mneme tou M. Triantaphyllidis*, Salonica, 1960, (p 89, 93). Cité par C.C. Kroeger, "1 Timothy 2.12", *Women, Authority*, 1986, (p 229 note 20). Kroeger indique une bibliographie de dix ouvrages consacrés à l'étude de *authentēin*.

¹⁴⁵ Kroeger, "Ancient Heresies", *RJ*, 1979. Et aussi dans "AUTHENTEIN - A Word Study", *Wisconsin Lutheran Quarterly*, 78, 1981, (p 185-191).

¹⁴⁶ Osburn, "Authenteô", *Restoration*, 1982, (p 2). Kroeger, "AUTHENTEIN - A Word Study".

¹⁴⁷ "Authenteô", *NTS*, 1984.

¹⁴⁸ Avant lui Osburn avait retenu le sens de "dominer", "Authenteô", *Restoration*, 1982, (p 12).

le sens de meurtrier (p 154), mais il ne le retient pas face aux nombreux témoignages qui donnent le sens "d'autorité".

C.C. Kroeger présente une étude détaillée sur *authentēin* pour dire qu'il est possible d'attribuer à ce verbe le sens de "se proclamer soi-même être l'auteur ou à l'origine de quelque chose". Ainsi 1 Timothée 2.12 dirait: "Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de se faire passer pour l'auteur ou la source de l'homme". Paul dirait que la femme n'a pas le droit d'enseigner cette doctrine mythologique qui ressemble à celle des gnostiques selon laquelle Eve précédait Adam et elle avait été son créateur.¹⁴⁹ Kroeger a fait un travail de recherche considérable et a trouvé de nombreux textes montrant une théologie gnostique disant qu'Adam a vu le jour après Eve et qu'il a été tiré d'Eve. L'explication de Kroeger permettrait de comprendre pourquoi Paul dit qu'Adam a été créé avant Eve (v13). Des enseignements gnostiques proposaient le contraire. Mais il sera difficile d'établir des liens clairs entre la situation d'Ephèse et la gnose. Kroeger se dit d'ailleurs réservée quant à ses conclusions. Mais elle indique des pistes de recherche qui seront certainement encore fréquentées et explorées par d'autres.

Dans sa critique de l'article de Kroeger, W.L. Liefeld propose une méthode de travail pour arriver à une meilleure compréhension de *authentēin*.¹⁵⁰ Au travers du 'Thesaurus Linguae Graecae', une base de données informatisée mise en place à l'université de Californie, Irvine, une liste complète des textes employant *authentēin* pourrait être établie. Ensuite il faudrait procéder ainsi: (1.) Essayer de déterminer le sens dans chaque contexte. (2.) Inscire ces occurrences dans un graphique chronologique. (3.) Relever des facteurs comme la géographie, le genre littéraire, le sujet abordé et voir s'il existe un rapport avec le Nouveau Testament (p. ex. l'usage qu'en font les Pères de l'Eglise). (4.) Etablir une trajectoire des usages. (5.) Souligner particulièrement les exemples les plus pertinents par rapport au Nouveau Testament selon point 3. (6.) En tirer des conclusions sujettes à révision. Cette méthode est nécessaire afin que les textes anciens soient utilisés au mieux.

¹⁴⁹ Kroeger, "1 Timothy 2.12", *Women, Authority*, 1986, (p 232).

¹⁵⁰ Liefeld, "Response", *Women, Authority*, 1986, (p 246).

L.E. Wilshire semble avoir appliqué ces principes.¹⁵¹ Il examine l'étude de Knight, citée plus haut, à la lumière de 329 références à *authentéô*. Il a trouvé ces plus de 300 références grâce au 'Thesaurus Linguae Graecae', Irvine.¹⁵² En tenant compte de ces textes plus nombreux que ceux connus de Knight, il est amené à contredire ce dernier en trois points. Knight disait que les références à *authentéin* sont rares, que la notion de meurtre ne peut pas être retenue pour *authentéin*, et que le sens reconnu dans le premier siècle est "exercer de l'autorité sur". A la suite d'une étude très détaillée, Wilshire dit (p 130): "Il y a des auteurs qui sont à peu près des contemporains de Paul (...) qui utilisent le mot presque exclusivement dans le sens de "assassiner-assassin" ou de "perpétrer un crime-criminel". Mais il y a aussi des textes qui, directement avant, pendant et après Paul, utilisent *authentéô* en lui rapprochant le sens d'autorité. Et l'auteur conclut (p 131): "A un moment lors de la progression géographique du grec de la *koinè*, le mot *authentéô* est allé au-delà du sens prédominant attique qui le mettait en liaison avec le meurtre et le suicide pour acquérir le sens plus large de comportement criminel. Il a aussi commencé par prendre des sens supplémentaires, ceux "d'exercer de l'autorité, du pouvoir, des droits", sens qui s'est établi plus fermement du temps des Pères grecs pour communiquer le sens "d'exercer de l'autorité".

Dans la même année qu'apparaissait cet article de Wilshire, Louw et Nida publiaient leur dictionnaire d'un nouveau genre, comme ils disent, puisqu'il est basé sur la sémantique. *Authentein* a pour eux un sens d'autorité avec une nuance péjorative. Ils traduisent *authentéin* par "contrôler de manière dominante - contrôler, dominer". Afin que le lecteur comprenne mieux ce que cela veut dire, ils présentent des expressions idiomatiques modernes (anglaises) équivalentes: "crier des ordres à, agir comme un patron à l'égard de, donner des ordres sur un ton

¹⁵¹ "TLG Computer", *NTS*, 1988.

¹⁵² Wilshire dit (p 120) que, lorsqu'elle sera terminée, cette base de données contiendra 63 millions de mots d'environ 3000 auteurs ayant écrit du temps de Homère jusqu'à 600 après J.-C..

En conclusion, nous disons qu'il est difficile de savoir avec certitude si Paul employait *authentēin* dans le sens "d'exercer de l'autorité" ou de "perpétrer un crime" voire "d'assassiner". Pour parler "d'autorité", Paul utilisait *exousia-exousiazô*. Supposons que le sens "d'exercer de l'autorité" soit à retenir pour *authentēin*. Alors, le fait que Paul utilise un mot si rare pour parler d'un exercice d'autorité indique qu'il voulait faire appel à une nuance particulière de cet exercice d'autorité. Mais laquelle ? Voulait-il parler d'une autorité de la femme qui ressemblait à un crime, à un assassinat ?

Peut-être que le sens de *authentēin* est à chercher dans l'opposition que ce mot semble marquer avec "soumission", comme le suggère M. Dibelius.¹⁵⁴ Reproduisons encore une fois notre traduction en mot à mot:

11 Femme dans calme qu'elle apprenne en toute soumission.

12 Enseigner mais femme je ne permets pas, ni d'exercer autorité sur homme, mais d'être dans calme.

Ainsi apparaît un certain parallélisme des mots clés:

Verset 11:

Femme

qu'elle apprenne

en toute soumission

calme

Verset 12:

- Femme

- enseigner je ne permets pas

- ni exercer autorité (*authentēin*) sur homme

- être dans calme.¹⁵⁵

Nous reconnaissons que toute la lumière n'a pas encore été faite sur le sens de *authentēin*. Dans l'état actuel de la recherche, nous supposons que chez Paul *authentēin* communiquait le sens de "commettre un crime" et en même temps celui "d'exercer de l'autorité". De cette manière, Paul

¹⁵³ " 'To shout orders at', 'to act like a chief toward', 'or to bark at' ", Greek-English Lexicon, 1988, (n° 37.21).

¹⁵⁴ Pastoralbriefe, 1955, (p 38s).

¹⁵⁵ J.E. Huther fait ce parallélisme et dit que le verset 12 sert à relever et à préciser ce qui est dit au verset 11, Timotheus, 1866, (p 132s).

qualifie l'exercice d'autorité des femmes de criminel, sans même devoir dire pourquoi il en était ainsi. Le comportement des femmes devait avoir un aspect répulsif. En tout cas, Paul pouvait se passer d'expliquer en quoi les actes des femmes étaient répréhensibles. Nous sommes d'accord avec S.S. Bartchy qui dit, ne se référant qu'au dictionnaire de Liddell-Scott, que "le verbe *authentein* communique clairement la nuance d'utiliser un pouvoir absolu d'une façon destructive, décrivant l'activité d'une personne qui oeuvre pour son avantage personnel, sans prendre en considération les besoins et les intérêts de qui ce soit d'autre".¹⁵⁶

Pour notre compréhension de la situation, notons trois choses. (1.) La recherche d'une vie de célibataire de la part des femmes était perçue comme une rébellion contre l'autorité des hommes, c'est-à-dire des maris. En demeurant célibataires ou veuves, les femmes démontraient qu'elles pouvaient rester indépendantes de l'autorité d'un homme. Elles rejetaient cette autorité. En restant indépendantes, elles se proclamaient libres de toute subordination patriarcale.¹⁵⁷ (2.) Cette indépendance de la femme, pour laquelle il fallait qu'elle se batte, pouvait facilement se transformer en mépris pour l'homme. (3.) Cette rébellion de la femme n'était pas seulement du domaine privé, comme nous l'entendrions aujourd'hui. Cette volonté d'indépendance était aussi un problème de société. Le rejet de l'autorité d'un mari était synonyme de rejet des normes de la société, donc d'un rejet de l'ordre ou de l'autorité établis. C'est par ce rejet de la structure normale de la famille et par le mépris de l'homme que les femmes commettaient un crime envers l'homme.

5.9. Les relations avec les autorités:

Les chrétiens, en tout cas certains d'entre eux, avaient des difficultés face aux personnes en position d'autorité. Cela ressort du contexte. Dans 2.1s, Paul veut que les Ephésiens prient, et manifestent leur reconnaissance pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui détiennent l'autorité. Nous supposons que, par cette exhortation, Paul

¹⁵⁶ Bartchy, "Power, Submission", Essays, 1978, (p 61).

¹⁵⁷ Tel le voit Davies, Revolt, 1980, (p 111).

cherche à résoudre un problème.

Puis, dans ce que Paul dit de la femme, il ressort qu'elle cherchait à enseigner. Paul le lui défend. Ces femmes qui enseignaient devaient contredire ceux qui enseignaient une autre doctrine que la leur. C'est probablement pourquoi Paul dit que la femme doit apprendre dans le calme ainsi que dans la soumission (v 11). Elle ne doit pas avoir un esprit de contradiction.

Paul dit encore que la femme ne doit ni enseigner, ni commettre cet acte criminel qui est d'exercer une autorité sur l'homme. Il nous semble que Paul interdit deux actes qui se situent dans le même domaine, ou qui sont les manifestations d'un même problème. Ce sont les mêmes femmes qui avaient tendance à enseigner, et à exercer une autorité non légitime. Ce n'est pas l'exercice d'un certain genre d'autorité que Paul défend aux femmes, comme par exemple l'exercice d'une autorité dominante sur les hommes.¹⁵⁸ Car si l'exercice de cette autorité était en contradiction avec l'éthique chrétienne, alors Paul aurait aussi défendu que cette autorité soit exercée par la femme sur la femme. La défense d'enseigner de Paul s'adresse donc à ces femmes enseignant l'erreur.

¹⁵⁸ L'interprétation de V. Hasler nous fait sourire. "Ce qui est défendu à la femme est plutôt l'exercice du ministère de l'enseignement fait pour en tirer une gloire personnelle (*die selbstherrlich angemäße Ausübung des Lehramtes*) qui, dans les épîtres pastorales, est confié à la responsabilité des anciens et diacres qui y ont été appelés et ordonnés." D'après Hasler, seuls les anciens et diacres ont été appelés et ordonnés afin d'enseigner "pour en tirer une gloire personnelle". Timotheus, 1978, (p 25).

6. Le verset 13:

Pourquoi cette référence à la Genèse ?¹ S'agit-il de rappeler quelque chose qui aurait été oubliée au sujet des premiers parents ? Paul pense-t-il que les Ephésiens, et en particulier Timothée, ont oublié qu'Adam fut formé le premier ? Ou Paul veut-il rappeler un enseignement ou tirer un argument de cette création en différé ?

Le livre de la Genèse ne tire aucun enseignement du fait qu'Adam a été créé le premier. Le texte de Genèse 1-3 rend même toute déduction impossible. Priorité n'implique pas une autorité plus grande. Car, d'après Genèse 1, il y a eu bien d'autres créatures avant l'homme, et celui-ci ne doit pas se soumettre à elles. Bien au contraire. Et en Genèse 2, la séquence est homme-animaux-femme. Il serait absurde de vouloir en déduire que la femme doit se soumettre aux animaux.

Dans ces récits de la création, rien ne permet de déduire l'enseignement de l'autorité d'Adam sur sa femme parce qu'elle a été créée en premier. Et nulle part dans la Bible il n'est dit que l'homme est placé en autorité sur son épouse, ou sur toute femme, parce qu'Adam a été créé le premier.

Et pourtant, les interprètes qui disent que la femme n'a pas le droit d'enseigner fondent leur argument sur des déductions faites à partir de l'observation qu'Adam a été créé le premier.² Voyons les étapes de cet argument. Premièrement, il est dit qu'Adam exerçait de l'autorité sur Eve parce qu'il a été créé le premier. Une fois que l'autorité d'Adam a été

¹ La préposition *gar* au verset 13 est utilisée pour faire le lien entre la situation à Ephèse et la Genèse: "Car (*gar*) c'est Adam qui fut formé le premier".

² Cf. A.R. Kayayan, "Le ministère féminin", Perspectives Réformées, p 12, octobre 1974. Mentionnons Spicq Les Pastorales, 1947, qui dit: "Succession chronologique et dépendance physique, ... établissent au nom de Dieu et de la nature la supériorité immuable d'un sexe sur l'autre (cf. 1 Corinthiens 11.8)" (p 70). Il semble être d'accord avec les rabbins qui disaient que "celui qui est créé le premier est meilleur que le second" (p 70).

établie, il est impliqué que tout mari doit, à l'exemple d'Adam, exercer cette autorité sur sa femme. Et enfin il est dit que 1 Timothée 2.13 enseigne que toute personne de sexe féminin doit rester sous l'autorité de tout être de sexe masculin. Nous avons là un exemple dramatique de violence faite au texte biblique. Ainsi, à un premier enseignement qui ne peut pas être fondé bibliquement est ajouté un deuxième qui est tout aussi inexistant dans les Ecritures. Ces raisonnements servent alors à interpréter 1 Timothée 2.13.

6.1. La priorité du premier:

Quel sens donner au fait qu'Adam a été formé le premier ? W. Michaelis montre que *prôtos* (premier) peut servir à indiquer le premier dans le temps, le premier d'un chiffre, le premier d'une séquence. Puis *prôtos* peut encore être utilisé pour parler de rang.³ Le contexte permet souvent de décider sans trop de mal de quel sens il s'agit.

J. Jeremias dit qu'en donnant plus de poids au premier (*prôtos*), Paul suit en cela la culture du Moyen-Orient où ce qui est premier est plus précieux.⁴ Il renvoie à Colossiens 1.15, Ephésiens 1.4 et à Jean 1.1, références qui sont critiquables.⁵ Dans Colossiens 1.15, Christ est le premier-né de toute créature. Ceci fait référence au privilège et à l'honneur accordé au fils premier-né. Le premier-né n'était pas toujours celui qui était né le premier: cf. Genèse 49.3; Exode 4.22; Job 18.13; Psaume 89.28; Jérémie 31.9. Il est d'ailleurs osé de faire des déductions à partir du droit d'aînesse d'un fils par rapport à son frère pour arriver à un "droit d'aînesse" d'Adam par rapport à sa femme. Dans Ephésiens 1.4, Paul ne parle pas de deux choix ni de deux créations intervenant à deux moments différents. Ce choix n'est pas fait avant un autre, mais avant la fondation du monde. Le choix d'avant la fondation du monde n'est pas mis en face d'un choix fait plus tard. La valeur des chrétiens ne vient pas du fait qu'ils ont été choisis à une certaine date, mais de ce que le

³ "*Prôtos*", TWNT, 1959, (p 866-869).

⁴ Même remarque chez N. Brox, Pastoralbriefe, 1969, (p 134s).

⁵ Jeremias, Timotheus, 1981, (p 22).

choix a été fait par Dieu dans sa grâce (v7). Et Jean 1.1 exprime l'égalité du Père et du Fils sans dire que le premier (c'est qui ?) serait le plus précieux.

Il est intéressant de lire l'étude de M. Küchler sur cette question de priorité.⁶ L'auteur montre que bien souvent, et peu importe la culture, ce qui est premier a plus de valeur que ce qui vient plus tard. Le texte de la Genèse ne permet pas cette déduction (p 18s). Mais cela ne semble pas avoir empêché des rabbins de la faire. Küchler conclut avec raison ainsi: "Avons-nous le droit d'appliquer dans l'assemblée chrétienne la loi de sagesse et exégétique qui dit que le premier est le meilleur, si l'assemblée chrétienne se doit d'être le lieu où doit valoir la sagesse de son fondateur: Beaucoup de premiers seront derniers et les derniers seront les premiers (Mc 10.31 parallèle Mt). Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous. (Marc 9.35 parallèle Mt/Lc)"⁷ Ainsi, sur la base des paroles de Jésus, Küchler conclut que la position qui dit que l'homme est au-dessus de la femme parce que créé en premier ne peut pas être retenue aujourd'hui, même si l'auteur de 1 Timothée 2.13 le voyait autrement.

6.2. Une hérésie: Eve est la première.

Une autre raison pour laquelle Paul parle de l'ordre dans lequel Adam puis Eve ont été créés pourrait venir du fait que Paul veut réfuter une hérésie qui affirmait l'ordre contraire. C.C Kroeger présente ce point de vue.⁸ Il est remis en question par W.L. Liefeld.⁹

⁶ Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 17-32).

⁷ Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 31s).

⁸ "1 Timothy 2:12", Women, Authority, 1986, (p 232ss). Il existait dans l'Antiquité des mouvements religieux qui affirmaient qu'Eve fut créée la première. Mais nous ne savons pas si cet enseignement avait cours à Ephèse.

⁹ "Response", Women, Authority, 1986.

6.3. Adam et Eve sont des types de Timothée et des femmes hérétiques:

Padgett présente cette position.¹⁰ Les femmes hérétiques sont probablement des converties récentes (p 24 et note 22). La soumission exigée (v11) doit être accordée aux enseignants, en particulier à Timothée (p 24). Timothée, tout comme Adam, a été "formé en premier". Il est plus âgé dans la foi que ne le sont ces femmes. Il a une meilleure compréhension de l'Ancien Testament qu'elles (p 26s). Cette interprétation de Padgett présente quelques points faibles. Il est difficile de prouver que ces femmes étaient des converties récentes. Et bien qu'il soit dit qu'Adam était formé le premier, rien n'est dit de sa "formation" théologique et de celle d'Eve.

Continuons l'examen du texte. Nous reviendrons plus tard sur notre interprétation du verset 13 et à son intégration dans le contexte. Ce ne sera qu'un regard vers les Actes apocryphes qui, croyons nous, nous aidera dans la compréhension de ce texte. Car il nous semble que Paul argumente en faveur d'une différence des sexes et d'une égale valeur des sexes. Les femmes n'ont rien à gagner en cherchant à ressembler aux hommes. Elles aussi sont pleinement des êtres humains que le sont les hommes, et cela de façon distincte.

7. Le verset 14:

"Et Adam ne fut pas séduit, mais la femme, après avoir été séduite, tomba dans la transgression."

7.1. Séduire, apataô:

Le serpent séduit, Eve est séduite. A qui la faute ? Celle qui est séduite est-elle trompée, ou se laisse-t-elle séduire par sa faute, à cause d'une faiblesse, parce qu'elle manque de force de caractère ?

¹⁰ Padgett, "Wealthy Women", Interpretations, 1987.

Le serpent est maudit pour son intervention (Genèse 3.14).¹¹ Le jugement prononcé sur le serpent et sur l'homme est lié à un acte: "parce que tu as ..." (3.14, 17). Mais bien que Dieu ne fasse pas référence à l'acte de la femme (3.16), celle-ci n'est pas innocentée parce qu'elle aurait été séduite.¹² Elle participe aussi aux effets de la chute. Il est bien sûr possible de donner la faute à celui qui séduit. Dans la LXX, *apataó* est aussi utilisé pour Dieu dont il est dit qu'il a trompé l'homme. C'est donc Dieu qui est en faute. Mais en fait, il s'agit d'un discours provenant d'un homme profondément éprouvé et troublé, et pas de constatations objectives servant à révéler le caractère de Dieu. "Je dis: "Ah! Seigneur DIEU, assurément tu as bien abusé ce peuple et Jérusalem en disant: "Vous aurez la paix ..." Et l'épée nous enlève la vie"" (Jér 4.10). "Seigneur, tu as abusé de ma naïveté" (Jér 20.7). Mais en ce qui concerne Eve, rien n'indique que le fait d'avoir été séduite ait été reconnu comme circonstance atténuante.

7.1.1. *Séduction érotique ?*

Küchler fait une étude approfondie du champ sémantique de *apaté*, *apatán*.¹³ Il dit que *apaté* est une séduction qui a aussi un sens érotique. Cette "séduction" sert à tromper et à vivre des plaisirs sexuels. Philon dit qu'*apaté* est l'amie étroite de "madame plaisir" qui séduit par le fard, par des bijoux et des vêtements. Küchler souligne que Genèse 3 ne permet en rien de dire que la chute a été provoquée par une séduction érotique. Le texte hébreu de Genèse 3 ne parle que de "tromper" (p 36). Mais le

¹¹ Soulignons que le serpent n'est pas mentionné dans 1 Timothée 2. Il ne nous semble donc pas que ce passage serve à critiquer des religions dans lesquelles des serpents et des femmes jouaient un rôle, comme se le demande Moltmann, "Bibel und Patriarchat", ET, 1982, (p 482s).

¹² Il est amusant de voir comment Massey vient au secours d'Eve. "Le problème en ce qui concerne le récit de la chute n'était pas tant la séduction d'Eve que le manquement d'Adam de ne pas avoir exercé son autorité sur elle à la lumière de son aveuglement apparent. Les femmes ne peuvent pas être réprimandées si elles ne se soumettent pas à une autorité que leurs maris n'exercent pas". Women and the NT, 1989, (p 103).

¹³ Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 36ss).

lecteur de la traduction grecque pouvait, quant à lui, comprendre la tromperie d'Eve comme étant la séduction sexuelle d'Eve, le mot grec permettant ce sens.¹⁴

Il nous semble possible de comprendre *apataô* comme le fait Küchler, c'est-à-dire dans le sens de séduction sexuelle. Mais nous préférons ne pas donner ici à ce mot ce sens érotique pour la simple raison que Genèse 3 ne permet pas ce sens.¹⁵ Nous pensons qu'il faut tout faire pour comprendre les références de 1 Timothée 2.9-16 à Genèse 3 en gardant à ce dernier texte son vrai sens. S'il était impossible de comprendre 1 Timothée à la lumière d'une bonne interprétation de Genèse 3, alors nous serions bien obligés de tenir compte des interprétations du judaïsme de Genèse 3.¹⁶ En 4.1 Paul parle encore de séduction. Il y emploie un autre terme mais, ce qui est intéressant pour nous, il relie ce phénomène aux fausses doctrines.¹⁷

Nous ne suivons pas Küchler pour une autre raison encore. Dans son analyse de la structure des versets 8-15, il voit un lien entre la défense de porter des bijoux, qui servent à séduire, et le verset 14 qui fonde bibliquement cet ordre.¹⁸ Ainsi celle qui a été séduite ne devrait pas séduire. Mais il nous semble que si Paul ne voulait pas que les femmes séduisent sexuellement, il ne devrait pas parler du fait qu'Eve a été

¹⁴ M. Dibelius suggère aussi qu'il pourrait être question d'une séduction sexuelle, Pastoralbriefe, 1955, (p 39).

¹⁵ Pour une compréhension érotique de Genèse 3 dans le judaïsme, cf. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 44-50).

¹⁶ Pour les enseignements du judaïsme cf. aussi M.-S. Heister, Frauen, 1984, (p 160-166). A.B. Spencer, Beyond the Curse, 1985, (p 46-57).

¹⁷ 4.1 "L'Esprit dit expressément: dans les derniers temps, certains renieront la foi, s'attacheront à des esprits séducteurs et à des doctrines inspirées par les démons,"

¹⁸ Küchler présente ainsi la structure du texte:

- A Parénèse I : pas de bijoux qui séduisent (sexuellement)
 - B Parénèse II : pas d'enseignement
 - B' Thèse I : Eve créée en second
 - A' Thèse II : Eve, la seule qui a été séduite (sexuellement)
- Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 51).

séduite. Il aurait dû parler d'Eve comme d'une séductrice, ce qui aurait d'ailleurs été possible sur la base d'une interprétation particulière de Genèse 3.17.¹⁹

Une dernière raison qui nous fait hésiter au sujet de l'interprétation de Kùchler est le lien qu'il voit entre les versets 14b et 15. Le verset 15 serait une antithèse du verset 14b. C'est-à-dire que, si la tentation sexuelle a conduit à la transgression (v14), le fait d'avoir des enfants conduit au salut (v15) (p 40). Puis Kùchler parle du principe du talion: "ce avec quoi quelqu'un est puni, c'est avec cela qu'il a péché". Donc, pour Eve les douleurs de l'enfantement seraient la punition d'une transgression sexuelle (p 40). Mais, comme l'admet Kùchler, l'argument de la loi du talion ne tient pas. Il nous semble effectivement impossible de voir au verset 15 une quelconque idée de punition selon le principe du talion. Car ce verset ne dit pas que la femme est sauvée si elle enfante (avec douleur), ce qui voudrait dire que la punition est devenue moyen de salut. La femme n'est pas sauvée par ses douleurs, mais elle est sauvée en ayant des enfants, si en plus de cela "elles demeurent dans la foi, et l'amour et la sainteté avec modestie".

Roloff est un autre auteur qui fait un lien, qui nous semble artificiel, entre les versets 14 et 15. Ainsi la séduction de Eve (v15) a été une séduction sexuelle (supposition), séduction qui a été punie par la douleur de l'enfantement. Mais cette punition n'empêchera pas que la femme qui enfante soit sauvée, pourvu qu'elle persévère dans la foi.²⁰ Continuons notre examen du verset 14.

¹⁹ Dieu dit à Adam: "Parce que tu as écouté la voix de ta femme...."

²⁰ 1 Timotheus, 1988, (p 141s). L'auteur cite encore J. Jeremias qui dit que les douleurs effacent la malédiction (note 166).

7.1.2. Séduction pour raison d'incompétence ?

... "c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression." La "transgression" indique en grec comme en français un acte qui est contraire à une loi donnée.²¹ Ici Eve transgresse la loi donnée par Dieu.

Cette interprétation ne dit pas qu'Eve est incompétente parce qu'elle est une femme, mais que son incompétence vient du fait qu'elle a été créée après l'homme. Vu ce retard, elle n'a pas reçu directement de Dieu les ordres au sujet de l'arbre défendu. Les ayant reçus de l'homme elle était moins bien instruite que celui-ci.²²

Il y a de nombreuses raisons qui font que cette interprétation ne nous convient pas. Nous reconnaissons qu'il est plus aisé de dire ce que ces versets n'enseignent pas, que de dire ce qu'ils enseignent. Cette difficulté de comprendre le texte vient probablement du fait que Paul ne s'adresse pas directement aux femmes, mais à Timothée. La façon d'argumenter n'est pas la même s'il s'agit de convaincre des opposants ou de fortifier la position d'un ami. Paul s'adresse à un ancien élève. Il peut donc se permettre de ne faire que de brèves allusions à un enseignement déjà donné en d'autres circonstances. Ces allusions sont trop brèves pour nous, et ne nous permettent pas de reconstituer avec certitude l'enseignement de Paul. Mais ces difficultés de compréhension ne doivent pas nous conduire à choisir une interprétation au hasard.

Le contexte des versets 13s semble bien parler de compétence, puisqu'il faut que la femme apprenne dans le calme (v11s). Mais rien n'indique qu'Eve était moins compétente qu'Adam en ce qui concerne le comportement au sujet du fruit défendu. ⁷ Il est vrai que Genèse 2 dit qu'Adam a été instruit par Dieu lui-même. Mais partir de là pour dire qu'Eve était plus faible qu'Adam parce qu'elle n'a pas bénéficié du même instructeur nous semble aller trop loin. Soulevons quelques objections. Le fait qu'Eve a été instruite par Adam ne constitue pas en soi la preuve de l'incompétence

²¹ J. Schneider "*Parabainō*", *TWNT*, 1954, (p 736,16ss).

²² C'est là l'interprétation de Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 1985, (p 180).

d'Eve.²³ Notons aussi que Paul ne dit pas à Timothée qu'Adam a été instruit par Dieu, et la femme par l'homme. Rien n'est dit des enseignants, ni du niveau d'instruction, mais il est seulement question de la création en différé. Et même si Genèse 2 dit qu'Eve a été créée après Adam, et que cela voudrait dire qu'Eve avait moins d'instruction qu'Adam, est-ce que cela peut servir de preuve de l'incompétence des femmes d'Ephèse ?

7.1.3. *Quelle femme a été séduite ?*

"Et Adam ne fut pas séduit, mais la femme, après avoir été séduite, tomba dans la transgression." Si Paul donne cet exemple venant de la Genèse, il est à supposer qu'il veut intégrer cet épisode dans son argument. L'expérience d'Eve doit servir de leçon. Que Paul cherche à faire une application à partir de Genèse 3 ressort aussi du fait qu'il n'utilise plus le nom d'Eve. C'est la femme qui a été séduite. De quelle femme est-il question ? Dans un premier temps il est bien sûr question d'Eve. Mais Paul parle aussi de "la femme" d'Ephèse.²⁴ Tout comme cette première femme "tomba dans la transgression", cette autre femme (peut-être "femme" dans un sens collectif) peut aussi tomber.

Notons que le passage ne dit pas certaines choses. Il ne rapporte pas ce qui s'est passé entre Adam et Eve. Il nous est dit ce qui ne s'est pas passé: il n'y a pas eu séduction. Ce verset ne dit rien du discours qu'Eve a tenu en donnant du fruit. Et pourtant Genèse 3.17 indique qu'il y a eu un discours de la femme, discours qui a peut-être réussi à convaincre l'homme de prendre du fruit défendu.²⁵ Ce qui est surprenant

²³ Si la femme était moins compétente du fait qu'Adam l'avait instruite, ne serait-il pas possible d'en conclure que les hommes ne sont pas de bons instructeurs ?

²⁴ Il pourrait être dit de Paul qu'en parlant de "la femme" il ne fait que citer le récit de la création et de la chute où il n'est question que de "la femme". Le nom d'Eve n'apparaît pour la première fois qu'en Genèse 3.20. Mais le verset de 1 Timothée 2.13 montre que Paul avait la liberté de parler de la création "d'Eve" bien que celle-ci n'ait pas encore ce nom à ce moment-là.

²⁵ "Parce que tu as écouté la voix de ta femme...."

c'est que 1 Timothée 2 ne reprenne pas cette indication de Genèse, afin de l'utiliser pour montrer à quel point l'enseignement d'une femme peut être dangereux. L'absence de cet argument est une indication de plus que 1 Timothée 2.14 ne doit pas servir à limiter le discours de la femme.²⁶

Notons qu'il n'est parlé ni du rôle de l'homme dans la chute, ni de l'effet que la transgression de la femme avait sur l'homme. Serait-ce pour réduire la culpabilité de l'homme ? Non. Paul montre par ailleurs qu'il ne tient pas l'homme pour innocent (Romains 5.12ss; 1 Corinthiens 15.21). Serait-ce alors pour souligner la faute d'Eve, et pour montrer à quel point sa culpabilité est grande ?²⁷ D'après nous, Paul avait une autre raison pour ne mentionner que la femme. Ce verset parle de la séduction de la femme uniquement pour rappeler la conséquence qu'avait pour elle et elle seule le fait de s'être laissé séduire: elle tomba dans la transgression. Mais pourquoi Paul parle-t-il de la transgression de la "femme" ?

Il nous semble que Paul présente un schéma, celui d'une femme qui, séduite, tombe dans la transgression. Paul fait bien plus qu'un rappel historique. Il se sert aussi du fait de la séduction d'Eve dans sa lettre aux Corinthiens (2 Corinthiens 11.3). "... mais j'ai peur que - comme le serpent séduisit Eve par sa ruse - vos pensées ne se corrompent loin de la simplicité due au Christ." Paul utilise Genèse 3 pour faire des parallèles avec la situation à Corinthe. Chaque élément rappelé de Genèse 3 trouve son parallèle dans la situation actuelle à Corinthe. Il choisit de parler d'Eve et du serpent qui séduit par sa ruse pour parler des

²⁶ Ainsi le voit aussi Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 35).

²⁷ Pour Spicq, Les Pastorales, 1947, la responsabilité de la femme est plus grande que celle de l'homme. Ne dit-il pas: "plus exactement, Eve est tombée dans le péché à la suite d'un mensonge auquel elle ajoute foi, alors que la faute d'Adam provenait de sa trop grande affection pour sa femme" (p 71). Le péché d'Adam serait un péché d'amour, oh combien bénin. Cf. aussi E.K. Simpson, Pastoral Epistles, 1954, (p 47) qui cite Milton, Paradise Lost, x.998 et renvoie à Augustin, Cité de Dieu, xiv.11. Spicq dit encore: la femme "a non seulement succombé la première, mais elle a entraîné son mari et tous les hommes dans sa faute" (p 70s). Et voilà comment Spicq, un homme, fait porter à la femme la responsabilité de la chute et celle de ses conséquences.

chrétiens qui se laissent séduire par des faux docteurs mal intentionnés. Ainsi Paul dit au verset suivant: "En effet, si le premier venu vous prêche un autre Jésus que celui que nous avons prêché, ou bien si vous accueillez ... un autre évangile que celui que vous avez accueilli - vous le supportez fort bien".

C'est de la même manière que Paul fait des parallèles lorsqu'en 1 Timothée 2, il parle d'une femme séduite qui tombe dans le péché. Ici il ne parle pas du serpent rusé, car il ne cherche pas à qualifier les faux docteurs. Il ne cherche qu'à rendre Timothée attentif au danger que courent certaines femmes qui se laissent séduire, séduction suivie d'une chute.²⁸

Pourquoi Paul dit-il au début du verset 14 qu'Adam n'a pas été séduit, mais que la femme l'a été ? Est-ce pour dire que les représentants du sexe féminin sont plus facilement séduits que les hommes ?²⁹ Que la femme est une créature fragile ?³⁰ Ou est-ce pour dire que la femme ne peut pas

²⁸ C'est seulement parce que le verset 12 parlerait de "l'autorité de la femme sur l'homme" que certains (cf. Spicq, Les Pastorales, 1947, (p 71)) pensent que le verset 14 dit que la femme est responsable de la chute d'Adam. En fait, Paul se limite à dire qu'Eve est responsable de la chute d'Eve. Et ainsi toute femme est personnellement responsable si elle tombe après avoir été séduite.

²⁹ Spicq rappelle qu'Augustin disait: "C'est parce qu'Eve était la plus crédule que le serpent en fit sa complice", Les Pastorales, 1947, (p 71). Citons R. Earle, Expositor's Commentary, 1978, (p 362). "Puisqu'elle a été si facilement séduite, on ne peut pas lui faire confiance comme enseignant." J. Reuss: "Ce qui est dit d'Eve, est dit de tout le sexe: il succombe plus facilement à la tentation", Timotheus, 1959, (p 10). D'après J.N.D. Kelly, Adam et Evē sont des archétypes de la race humaine. "Puisqu'Eve était une victime si crédule des ruses du serpent, il est clair que l'on ne peut pas lui confier l'enseignement", Timothy, 1963, (p 68).

³⁰ Cf. G.G. Hull qui cite de nombreux commentaires présentant ce point de vue, "Response", Women, Authority, 1986, (p 25 note 14). Dans le commentaire dont D. Guthrie est l'éditeur, il est dit de la femme que "son inaptitude à conduire l'homme est démontrée par la façon dont Eve se laissa séduire et transgressa le commandement de Dieu." Nouveau Commentaire, 1978, (p 1230).

enseigner les hommes ... de peur de les séduire ?³¹ C'est ce qui a été compris par certains.

Mais, pour les raisons suivantes, il nous semble que ces conclusions sont fausses. H. Windisch les qualifie "d'usage abusif et de mauvaise interprétation d'une parole de Dieu".³²

Si, dans sa lettre aux Corinthiens (2 Co 11.3), Paul peut parler d'Eve qui s'est laissé séduire, il le dit pour avertir les chrétiens "hommes et femmes". Si les hommes étaient moins facilement séduits que les femmes, pourquoi courent-ils le même danger d'être séduits que les femmes ? Il n'y a d'ailleurs nulle part dans la Bible un enseignement parlant de la plus grande vulnérabilité de la femme.

Pourquoi Adam a-t-il transgressé le commandement de Dieu ? Parce qu'il aurait été séduit par la femme qui, par là-même, s'est montrée être une enseignante dangereuse ? Non, car Paul dit que l'homme n'a pas été séduit. La femme ne l'a donc pas séduit. Le récit de Genèse 3 parle de la séduction d'Eve, et non de la séduction d'Adam. Adam n'a été séduit ni par le serpent, ni par Eve, ni par qui que ce soit d'autre. Rien ne permet de dire qu'Eve a été une séductrice. Paul ne le dit pas, le texte de la Genèse non plus. Eve n'est pas la séductrice séduite.³³

³¹ Spicq, Les Pastorales, 1947, cite Chrysostome qui dit de la femme: "Elle a enseigné une fois l'homme, et tout a été perdu" (p 71). Spicq dit: "L'aoriste souligne que cette possibilité de séduction demeure; elle est comme le propre de la nature féminine", Les Pastorales, 1947, (p 70). J.T. Beck s'identifie aussi à cette citation de Chrysostome. Il parle du danger que représente la femme qui a une plus grande capacité de séduction que l'homme, Timotheus, 1979, (p 120 et note). R. Nicole pense à Eve, mais aussi à Adam lorsqu'il dit que "de toute évidence la personne crédule possède un handicap qui limite la fiabilité de son ministère d'enseignement, mais que quelqu'un qui va dans la mauvaise direction en toute connaissance de cause se disqualifie encore plus clairement". Nicole, "Biblical Authority", Women, Authority, 1986, (p 48 note 1).

³² "Sinn", CW, 1930, (p 422).

³³ Cette phrase est de V. Hasler, Timotheus, 1978, (p 25). Küchler, par contre, dit que le verset 15 est nécessaire pour atténuer un peu l'image de la séductrice séduite, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 51).

La Bible ne se prononce à aucun moment sur la raison pour laquelle le serpent s'est adressé à la femme. Était-elle plus vulnérable que l'homme ?³⁴ Rien ne permet de le dire. Genèse 3.6 nous dit qu'Eve donna du fruit à Adam qui était avec elle. Nous ne savons pas si cela veut dire qu'il était présent lors de l'entretien d'Eve et du serpent. Mais il était tout au moins témoin de la cueillette et de la dégustation d'Eve. Et il a participé au péché sans, semble-t-il, manifester la moindre résistance, ou sans qu'il se soit avéré nécessaire de le prendre par ruse. Puisqu'en 1 Timothée 2.14, rappelant Genèse 3, Paul dit que l'homme n'a pas été séduit, ne pourrions-nous pas en conclure qu'il était tellement facile de faire pécher Adam que le tentateur n'avait même pas besoin d'intervenir ? Ne pourrait-on pas dire que l'élément fort du premier couple était la femme ? Car il a fallu tout un effort de persuasion pour la convaincre de transgresser, tandis que l'homme n'a fait aucun geste, ni fait entendre aucune parole de résistance. Beaucoup peut être supposé. Mais soulignons que la Bible ne dit pas pourquoi le serpent a parlé à Eve en premier, pourquoi il a cherché à la séduire elle, et non Adam.

Paul ne dit nulle part que c'est la femme qui est responsable de la chute de l'humanité. Tout ce qu'il dit ici est que la femme est responsable de la chute de la femme. Par contre, lorsque Paul parle du responsable du péché de l'humanité, il identifie clairement Adam (Romains 5.12ss; 1 Corinthiens 15.21).

Si Paul dit que l'homme n'a pas été séduit, mais que la femme l'a été, quelle(s) conclusion(s) veut-il que ses lecteurs tirent de cela ? Il nous semble que tout ce que Paul veut faire est d'avertir les femmes d'Ephèse, ou tout au moins certaines d'entre elles. Qu'elles soient attentives afin de ne pas être séduites et de ne pas tomber dans la transgression. Nous citons Bartchy avec qui nous sommes d'accord: "Parce que les femmes ont ouvert une porte aux "faux enseignants", Paul les identifie à Eve, qui a été séduite par la ruse du serpent (voir aussi 2 Corinthiens 11.3). Ce qu'il veut dire en 1 Timothée 2.14 est probablement que, bien qu'Adam sût

³⁴ Spicq, Les Pastorales, 1947, semble approuver saint Thomas qui voit que le problème principal est l'infériorité intellectuelle des femmes par rapport aux hommes (p 71).

ce qu'il faisait lorsqu'il a désobéi à Dieu, Eve a été conduite en erreur par un ennemi très rusé. Peut-être que Paul pensait que "l'histoire ne faisait que se répéter" dans l'assemblée d'Ephèse."³⁵

8. Le verset 15:

8.1. Eve, la femme, les femmes:

Ce verset présente plusieurs difficultés. Que veut dire ici "être sauvé" ? Quel est le lien entre ce salut et le fait d'enfanter ? Comment tout cela est-il lié aux trois vertus théologiques, la foi, l'amour et la sainteté ?³⁶ Que vient faire ici la répétition de l'exhortation à la modestie ? Un autre problème qui se pose à l'interprète de ce passage est de comprendre pourquoi, au verset 15, Paul passe du singulier au pluriel. La plupart des traductions occultent ce problème.³⁷ Car il faudrait traduire: "mais elle sera sauvé (au singulier) par l'enfantement, si elles³⁸ demeurent (au pluriel) dans la foi, et l'amour et la sainteté avec modestie."

Pourquoi Paul glisse-t-il ainsi du singulier au pluriel ? Avant de dire qu'il s'agit peut-être d'une faute du texte grec, nous notons qu'il y a d'autres glissements dans les versets 9-15, ou plutôt des mouvements de balancier. D'abord il est question de femmes au pluriel (vs 9s). Ensuite

³⁵ Bartchy, "Power, Submission", Essays, 1978, (p 74). Idem pour Scholer, "1 Timothy", Women, 1986, (p 200), et "Women", DS, 1990, (p 10). Padgett, "Wealthy Women", Interpretations, 1987, (p 27).

³⁶ Tel Padgett, "Wealthy Women", Interpretations, 1987, (p 27).

³⁷ Cf. Segond, TOB.

³⁸ La forme du verbe permet aussi la traduction masculine "s'ils demeurent" bien que ce soit grammaticalement impossible, puisqu'il n'y a pas de nom masculin qui puisse fonctionner comme sujet de ce verbe. Nous ne pouvons donc pas être d'accord avec V. Hasler, Timotheus, 1978, qui dit que le pluriel se réfère et aux femmes et aux enfants (p 25), et R. Rohde qui dit qu'il se réfère aux enfants "Pastoralbriefe", SE, 1968, (p 308); aussi A.-M. Malingrey, "Note", SP, 1975. R. Earle dit que cela pourrait se référer au mari et à l'épouse. Expositor's Commentary, 1978, (p 362).

Paul parle de la femme au singulier (vs 11s). Et au verset 13, il est question d'Adam et d'Eve. Puis au verset 14, Paul parle d'Adam et de nouveau de "la femme". Et pour finir, Paul passe au verset 15 de la femme au singulier de nouveau aux femmes au pluriel sans, il est vrai, utiliser le mot "femmes", mais en mettant le verbe au pluriel (v 15).

Le fait que Paul passe dans les versets 9-12 d'un pluriel à un singulier n'a rien de surprenant. Et si au verset 14, il ne mentionne plus Eve mais parle de "la femme", cela ne prête pas à confusion. Car la femme qui a été séduite est, comme Timothée le sait, nulle autre qu'Eve. Ce n'est que le verset 15 qui, à cause de sa singularité, nous permet de supposer que Paul avait structuré son texte de façon particulière et que ce que nous avons appelé un mouvement de balancier a été voulu par lui. Cela lui permet de commencer et de terminer en parlant des femmes d'Ephèse, tout en passant par Eve. La femme de la Genèse sert d'avertissement à la femme d'Ephèse, donc à toutes les femmes.³⁹ Afin que le lecteur voie ce mouvement, nous voulons rappeler le passage (versets 9-15):

- 9 Et de même les femmes, qu'elles aient une tenue décente, ...
10 qu'elles se parent ... de bonnes oeuvres.....
11 Que la femme apprenne dans le calme en toute soumission.
12 Je ne permet pas à la femme d'enseigner, ni d'avoir de l'autorité sur l'homme, mais de demeurer dans le calme.
13 Car Adam fut formé le premier, ensuite Eve.
14 Et Adam ne fut pas séduit, mais la femme, après avoir été séduite, tomba dans la transgression;
15 mais elle sera sauvée par l'enfantement, si elles demeurent dans la foi, et l'amour et la sainteté avec modestie."

³⁹ Tel le voit aussi Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier, 1986, (p 12).

8.2. Le salut:

Le salut dont il est question ici est-il ce salut éternel donné à la foi, ou ce salut qui est la guérison, le rétablissement de la personne ?

8.2.1. *Un salut physique:*

Pour R. et J. Boldrey, la femme "sera une personne complète en devenant mère", ou "son attitude sera saine". Avoir des enfants "n'est qu'une condition dans laquelle la femme peut être bénie".⁴⁰ Mais il faut bien avouer que "être bénie" n'est pas la même chose que "être complète". Et Paul avait la possibilité d'utiliser d'autres mots plus clairs s'il avait voulu dire que la femme serait bénie si elle avait des enfants.

Une autre interprétation suppose que les femmes chrétiennes seraient gardées lors de l'enfantement, de la grossesse et de l'accouchement. A l'époque où beaucoup de femmes mouraient en couches, bien des femmes pieuses sont elles aussi mortes en donnant le jour. Il ne semble pas que les femmes chrétiennes aient été préservées entièrement de toute complication.

8.2.2. *Un salut spirituel:*

Nous sommes d'accord avec la plupart des exégètes qui disent que Paul ne parle pas ici d'une façon d'être sauvé sans la foi. Car le salut promis à toutes les femmes qui sont-mères parce qu'elles sont mères représente un problème théologique. Ce salut n'est plus le salut par la foi seule. Les femmes sans mari ou les femmes stériles n'auraient pas la même possibilité de salut que les femmes fécondes. Si fécondité et salut étaient liés, cela encouragerait les femmes non mariées, ou dont le mari était stérile à avoir des relations non licites dans l'espoir d'être sauvées en devenant

⁴⁰ Chauvinist, 1976, (p 64s).

mères.⁴¹

Spicq suggère que "devenir mère" pourrait être un résumé pour "bonnes oeuvres". "La femme se sauve ... en étant mère, c'est-à-dire en s'acquittant de ses devoirs de femme mariée, en jouant le rôle propre à sa nature féminine; la maternité est la bonne oeuvre qui incombe aux femmes."⁴² Mais que la femme soit sauvée par les oeuvres ne correspond pas à la doctrine du salut de Paul.

Il y a aussi la possibilité que Paul rapproche les personnes d'Eve et de Marie, cette Marie, mère de Jésus.⁴³ La chute est venue par Eve, le rédempteur par Marie. C'est Marie qui, en devenant mère, a contribué de manière fondamentale au salut de ... Eve. Par sa maternité, Eve a produit bien des descendants qui sont "oubliés" par Paul. Ainsi la maternité de Marie devient, par ce télescopage des années et des générations, la maternité d'Eve.

Mais il est difficile d'expliquer pourquoi Paul dit d'Eve qu'elle "sera" sauvée si elles (qui donc ?) demeurent dans la foi, et non pas qu'Eve "a été" sauvée. Un autre problème vient du fait que le salut en Jésus-Christ ne découle pas de sa naissance, mais de sa mort. Il est vrai que la venue du Sauveur a conduit au salut. Mais c'est de l'acte géniteur dont il est dit ici qu'il est salutaire en lui-même, et non qu'il conduit au salut. Nous avons paraphrasé cette interprétation plus haut par "la chute est

⁴¹ Ces rapports seraient l'adultère, l'inceste, la prostitution, les rapports entre personnes non mariées.

⁴² Cf. Spicq, Les Pastorales, 1947, (p 73). Pour Valère-Maxime, les enfants sont le plus bel ornement de la femme, cf. Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 93).

⁴³ A.B. Spencer, Beyond the Curse, 1985, (p 92s). Pour d'autres auteurs, cf. R. Nicole "Biblical Authority", Women, Authority, 1986, (p 48 note 1). D'après Massey, cette interprétation viendrait d'un commentateur anonyme du Moyen Age, commentaire repris par Ellicott, von Soden et Wohlenberg, et encore présenté par des exégètes modernes. Women and the NT, 1989, (p 105). Payne dit que l'interprétation qui veut que ce verset parle du salut par l'enfantement de Marie a déjà été tenue par Iréné, Justin et Tertullien. Payne tient aussi cette position, "Libertarian Women", TJ, 1981, (p 177s et 180s).

venue par Eve, le rédempteur par Marie". Si on lit bien les auteurs qui présentent cette interprétation, ils disent que c'est la rédemption, et non le rédempteur qui est venue par Marie. Ainsi le salut viendrait de Marie ou par Marie, ce qui est hérétique. Pour finir, notons que cette explication ne fournit pas non plus de raison pour le passage du singulier au pluriel (v 15).

Mentionnons quelques interprétations dont de Wette fait état: a) la *teknogonia* inclut aussi l'éducation donnée aux enfants. b) l'enfantement sert au rachat des péchés. c) l'enfantement ne gêne en rien le salut. Il est l'état ou le chemin par lequel la femme peut accéder au salut. d) *Teknogonia* parle des enfants, c'est-à-dire que les femmes seront sauvées avec leurs enfants.⁴⁴ Avec de Wette nous rejetons ces interprétations.

Notons encore une interprétation intéressante de Bartchy.⁴⁵ Paul contredirait dans ce verset les enseignements antisexuels de ses opposants en promettant aux femmes d'Ephèse qu'elles peuvent avoir des enfants sans mettre en danger leur salut en Jésus-Christ. Dans cette formule "être sauvée *dia teknogonias*" (par l'enfantement), la préposition *dia* serait utilisée comme dans 1 Corinthiens 3.15. En parlant du salaire attribué aux oeuvres, Paul écrit que "celui dont l'oeuvre sera consumée en sera privé; lui-même sera sauvé, mais comme on l'est (*dia puros*) à travers le feu". Ainsi le feu, qui sert à tester les oeuvres, ne représente pas de danger pour le salut de la personne examinée. De même, l'enfantement ne présente pas de danger pour le salut de la femme.

Nous ajoutons encore le texte de 1 Pierre 3.20 qui ressemble beaucoup à 1 Timothée 2.15. Il y est dit que "huit personnes (*diesôthésan di' hudatos*) furent sauvées par l'eau". - L'interprétation de ce passage n'est pas

⁴⁴ W.M.L. de Wette, *Timotheus*, 1847, (p 78).

⁴⁵ S.S. Bartchy, "Power, Submission", *Essays*, 1978, (p 72s). Nous sommes loin d'avoir énuméré toutes les interprétations possibles. Cf. Moo "1 Timothy 2", *TJ*, 1980, (p 71) pour d'autres exemples. Etrange interprétation que celle de R. Earle qui dit que la femme, en acceptant les responsabilités de la maternité "... serait sauvée (l'auteur emploie *saved* dans le sens de préservé) de devenir la proie des maux sociaux de l'époque ...", *Expositor's Commentary*, 1978, (p 362).

facile, car il peut vouloir dire deux choses. Soit il dit que l'eau ne représentait aucun danger pour les huit se trouvant dans l'arche, c'est-à-dire qu'ils furent gardés en sécurité dans l'eau (*dia local*). Soit cela veut dire qu'ils furent sauvés par le moyen de l'eau (*dia instrumental*). Une troisième possibilité pourrait être que l'auteur voulait garder un double sens.

L'interprétation qui veut que Paul rassure les femmes d'Ephèse en leur disant qu'elles peuvent avoir des enfants sans mettre en danger leur salut nous semble possible. Mais nous avons l'impression que Paul dit plus que cela. Il nous semble qu'en liant l'enfantement à une vie vécue dans la foi, dans l'amour et la sainteté, Paul encourage les femmes à avoir des enfants plus qu'il ne cherche à encourager les femmes qui ont des enfants. Mais faut-il vraiment trancher ? Ne pourrait-il pas s'agir ici aussi d'un double sens ?⁴⁶

Salut physique ou spirituel ? Il est évident que Paul parle ici du salut spirituel, du salut en Jésus-Christ, et non d'un bien-être physique, car il fait dépendre ce salut d'une vie de foi, d'amour et de sainteté.⁴⁷ L'hygiène demandée est spirituelle, non physique. Mais soulignons que ce salut spirituel est aussi lié au fait que la femme met des enfants au monde, comme le dit le texte. Cette dernière phrase mérite une explication. Non, la femme n'est pas sauvée en vertu du fait qu'elle a eu des enfants. Par contre, si l'on tient compte de ce qui est dit en 1 Timothée 5.14,⁴⁸ le fait d'avoir des enfants fait partie du bon témoignage de la femme chrétienne.⁴⁹

⁴⁶ M.J. Harris pense qu'il s'agit d'un double sens, "Appendix", TNDNTT, Vol 3, (p 1177).

⁴⁷ Cf. D.M. Scholer, "1 Timothy", Women, 1986, (p 196). De Même N. Brox, Pastoralbriefe, 1969, (p 138).

⁴⁸ "Je veux donc que les jeunes veuves se marient, qu'elles aient des enfants,"

⁴⁹ Moo voit dans l'enfantement une autre activité appropriée à la femme (comme celle de se vêtir modestement, de faire de bonnes œuvres, etc.), "Interpretation", TJ, 1981, (p 205). Il va bien trop loin en rendant le sens de ce verset ainsi: "Ce n'est pas en enseignant et en dirigeant activement que les femmes chrétiennes seront sauvées, mais en étant fidèles à leur rôle approprié, dont la maternité est l'exemple". Cf. Moo, "1 Timothy 2", TJ, 1980, (p 71).

8.2.3. *Le salut au futur:*

Le salut de "la femme" du verset 15 n'est pas encore complet. "Mais elle sera sauvée en ayant des enfants, si" L'apôtre Paul lie le salut non seulement au fait d'avoir des enfants, mais encore à un comportement: "... si elles demeurent dans la foi, et l'amour et la sainteté avec modestie". De nouveau se pose la question qui est de savoir s'il s'agit d'un salut par les oeuvres.

Les oeuvres sont importantes dans la vie du chrétien. Pour Paul, et d'autres auteurs du Nouveau Testament, le comportement du chrétien révèle sa foi.⁵⁰ En ce qui concerne le salut, le chrétien vit une tension. D'un côté Paul dit: "... nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance de notre corps. Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. ... Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance" (Romains 8.23-25). Ici le salut promis est encore attendu. Puis, de l'autre côté, Paul parle de prédestination et d'une glorification certaine (8.29s). Cette tension au sujet du salut vient du fait que, d'un côté, Christ est mort et a tout fait pour le salut de ceux qui croient en lui. Et de l'autre côté, les chrétiens ne sont pas encore entrés dans la pleine jouissance de toutes les choses acquises sur la croix. Pour le moment, le chrétien ne jouit que des prémices (Romains 8.23). Ce ne sera qu'au retour de Christ que tous les aspects de la victoire de la croix seront réalisés.

Dans cette lettre à Timothée, Paul parle encore une fois du salut au futur. "Veille sur toi-même et sur ton enseignement. Mets-y de la persévérance. C'est bien en agissant ainsi que tu sauveras et toi-même et ceux qui t'écoutent." (4.16) La persévérance du chrétien dans la foi est importante. Paul en parle souvent. Et il fait aussi mention de la nécessité de persévérer ainsi que de personnes qui n'ont pas persévéré:

1.19s la foi d'Hyménée et d'Alexandre a fait naufrage.

⁵⁰ Romains 6.1-23; Jacques 2.14-26.

- 3.6 l'épiscopo ne doit pas être un nouveau converti, de peur qu'il ne tombe
- 3.7 ... afin qu'il ne tombe pas dans l'opprobre en même temps que dans les filets du diable.
- 4.1 "certains renieront la foi, s'attacheront à des esprits séducteurs ...".
- 4.15 ... "voilà en quoi il te faut persévérer".
- 5.8 Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, ..., il a renié la foi, il est pire qu'un incroyant."
- 5.15 "Il en est déjà quelques-unes qui se sont égarées en suivant Satan."
- 6.10 Certains se sont livrés à l'amour de l'argent et "se sont égarés loin de la foi ...".
- 6.14 "garde le commandement en demeurant sans tache et sans reproche ...".
- 6.21 "certains se sont écartés de la foi".

Le salut promis au verset 15 est celui qui est promis au chrétien qui persévère dans l'engagement de la foi.⁵¹ Il ne s'agit pas ici d'un salut que la femme obtiendrait à condition qu'elle se rachète. Il n'est pas dit que la femme est sauvée si, en plus de la foi, elle se conforme à un certain rôle réservé aux femmes en général. La femme n'est pas appelée à compléter son salut par l'enfantement, mais à persévérer dans la foi.⁵²

⁵¹ Nous ne sommes pas d'accord avec de Coninck qui dit que "le fait que le verbe soit au futur (elle sera sauvée) pourrait bien signifier que Paul rappelle une promesse, la promesse formulée au moment de la chute", "A propos", Hokhna, 1990, (p 56).

⁵² Il y a des commentateurs qui laissent entendre que pour être sauvées, les femmes, par rapport aux hommes, doivent remplir une condition supplémentaire. Cf. G.G. Hull, "Response", Women, Authority, 1986, (p 25 note 15). J.N.D. Kelly dit de la femme que "son chemin vers le salut consiste, en d'autres termes, dans l'acceptation du rôle qui lui a été clairement imposé en Genèse 3.16 ('tu enfanteras avec douleur'), Timothy, 1963, (p 69). Cette explication manque de sérieux. En 3.16, la seule chose nouvelle pour la femme est la douleur, l'enfantement ayant déjà fait l'objet d'un ordre dans Genèse 1.28.

31. Demeurer dans la foi:

Paul dit: "... si elles demeurent dans la foi, et l'amour et la sainteté avec modestie". La persévérance dans la foi et la sainteté est, comme nous venons de le voir, essentielle à la vie chrétienne. Cette épître n'est pas la seule à parler de l'importance de ces choses.⁵³

Low et Nida rendent cette partie du verset par "si elles continuent à faire confiance et à aimer et à être saintes tout en montrant en même temps de la modestie".⁵⁴ La modestie étant aussi pour ces auteurs "un comportement sensé, avec l'implication d'une conscience réfléchie de ce qui est le meilleur - modération, ayant du bon sens".⁵⁵ La modestie (*sôphrosunè*) caractérise une vie ordonnée, qui correspond à ce qui est attendu d'une personne. Une personne qui possède la *sôphrosunè* a une attitude caractérisée par le contentement et la retenue face aux biens matériels.⁵⁶ Comme nous l'avons déjà dit, rien d'autre n'était attendu d'une femme non chrétienne.

8.3. Le célibat et la maternité:

Il est un fait que, dans cette épître, Paul évoque le mariage et le rejet du mariage. Lui, qui avait conseillé le célibat (1 Co 7), est tout à fait opposé à l'obligation de vivre le célibat.⁵⁷ Pour Paul, ceux qui imposent une interdiction du mariage ont renié la foi. Ils se sont attachés à des

⁵³ Romains 11.22s exhorte à demeurer dans la bonté de Dieu. Ce qui est important, c'est "l'amour qui vient d'un coeur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère" (1 Ti 1.5). Pour celui qui est en Jésus-Christ, ce qui est efficace est "la foi agissant par l'amour" (Ga 5.6). L'importance de la sainteté est aussi indiquée par Romains 6.19 et 1 Corinthiens 1.30. B. et J. Weiss indiquent ces passages, *Timotheus*, 1894, (p 132).

⁵⁴ *Greek-English Lexicon*, 1988, (n° 89.123).

⁵⁵ *Greek-English Lexicon*, 1988, (n° 88.93).

⁵⁶ Nous répétons ce que nous avons déjà cité: Luck, "*Sôphrôt*", *TWNT*, 1964, (p 1100, 16-23).

⁵⁷ Pour Jésus et pour Paul le célibat est une possibilité, mais n'est pas une obligation, ni la marque d'une vie plus spirituelle que ne le serait celle des mariés. Cf. l'excellente étude de T. Matura, "*Célibat*", *NRT*, 1975.

esprits séducteurs et à des doctrines inspirées par des démons (4.1-3). Il est compréhensible que Paul s'insurge contre ceux qui veulent imposer le célibat. Mais il nous étonne lorsqu'il ordonne aux jeunes veuves de se marier: "Je veux donc que les jeunes veuves (celles qui ont moins de soixante ans) se marient,⁵⁸ qu'elles aient des enfants, dirigent leur maison et ne donnent aucune prise aux médisances de l'adversaire" (1 Ti 5.14).

Paul ne disait-il pas dans 1 Corinthiens 7 qu'il est préférable pour un homme ou une femme de rester seuls s'ils le peuvent ? Paul n'est-il pas en faveur du célibat afin que l'oeuvre de Dieu en bénéficie ? Si. C'est ce qu'il écrit aux Corinthiens.⁵⁹ Mais il semblerait qu'à Ephèse une situation grave se soit développée. Certains disaient aux femmes de ne pas se marier.⁶⁰ Des femmes cherchaient massivement à vivre le célibat (Cf. plus haut sous point 5.6.3.). En faisant cela, elles se singularisaient de telle manière qu'elles choquaient les incroyants. Le témoignage chrétien en était affecté. Il y avait là bien des femmes qui bavardaient dans les maisons (5.13), ce que Paul condamne fortement (5.15). Les femmes, dont Paul dit qu'elles peuvent être inscrites au groupe de veuves, doivent, par contre, avoir un passé marqué par de bonnes oeuvres (5.10).

Une femme qui élève des enfants est tout le contraire de "l'idéal" du célibat proposé à Ephèse. Le mariage semble être une action allant contre l'hérésie. "Que les jeunes veuves se marient ... Car il en est déjà quelques-unes qui se sont égarées en suivant Satan." (5.14s)⁶¹ Paul encourage le mariage au point où l'on pourrait le paraphraser par "il n'y a de salut que dans le mariage".⁶² Si Paul parle en plus de cela de l'enfantement, il semble aller contre le courant naissant appelant les

⁵⁸ Il n'est pas nécessaire de traduire *gamein* par "re-mariage", comme le fait la TOB.

⁵⁹ L'encouragement au célibat est fondé sur une "nécessité présente" particulière à la situation des Corinthiens.

⁶⁰ Comme le fait remarquer J. Jeremias, il existait une ascèse opposée au mariage. Timotheus, 1981, (p 22).

⁶¹ Cf. Bassler, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 37, 38s).

⁶² Jeremias dit très à propos que les vs 11ss ne défendent pas à la femme une collaboration dans l'église, mais cherchent à préserver le mariage, Timotheus, 1981, (p 22).

époux à la continence sexuelle. Dans les Actes apocryphes la continence sexuelle sera encouragée comme style de vie chrétien.⁶³

8.4. Les autorités et le mariage:

La société grecque de l'époque de la Rome impériale vivait des conflits. Les rôles traditionnels de la femme étaient discutés. Par les uns ces traditions étaient consciemment enfreintes, par les autres elles étaient vigoureusement défendues.⁶⁴ Que ces questions au sujet du rôle de la femme étaient liées aux questions de l'ordre et de l'autorité a aussi été noté par W. Meeks. "Parmi ceux qui étaient les défenseurs du statu quo, le souci permanent et toujours présent est celui de l'ordre: tout doit être à sa place, et la différence des sexes ainsi que l'attribution de rang aux hommes et aux femmes devenaient un symbole puissant pour la stabilité de l'ordre du monde." Et encore: "Toute modification des différences des rôles pouvait devenir un symbole puissant de critique sociale ou même d'un rejet total de l'ordre existant."⁶⁵

Se marier, avoir et élever des enfants, tout cela fait partie d'une vie socialement acceptée.⁶⁶ L'empereur Auguste⁶⁷ avait trouvé nécessaire de légiférer au sujet du mariage. McNamara dit qu'Auguste voulait que les veufs se remarient immédiatement et les veuves après un délai d'un an après leur veuvage, mais des manifestations violentes le forcèrent à prolonger cette période à trois ans. Auguste a aussi cherché à forcer les

⁶³ Pour N. Brox l'enfantement dont il est question ici pourrait être une expression parlant du mariage et de la vie conjugale en général, Pastoralbriefe, 1969, (p 136).

⁶⁴ Nous avons déjà parlé de Caton. Comme nous le verrons, ces traditions sont encore défendues par Auguste et Columelle.

⁶⁵ W. Meeks, "Image of the Androgyne", HR, 1974, (p 179s et p 207).

⁶⁶ Tel le dit S.L. Love, "Women's Roles", JBT, 1987, (p 54).

⁶⁷ (63 avant J.-C. à 14 après J.-C.)

célibataires à se marier et à avoir des enfants.⁶⁸ S'il était nécessaire de promulguer des lois obligeant au mariage, c'est que beaucoup de femmes devaient s'y refuser. McNamara donne une description de la situation à Rome après 64 ap. J.-C. et fait état de nombreuses raisons qui conduisaient beaucoup de femmes à ne pas vouloir se marier.⁶⁹

D'après Delling, Auguste voulait encourager le mariage et la procréation au moins pour les classes élevées.⁷⁰ Ainsi il y eut deux lois importantes.⁷¹ Les hommes devaient se marier s'ils avaient entre vingt-cinq et trente ans, les femmes entre vingt et cinquante ans.⁷² Les femmes divorcées et veuves avaient un délai à respecter pour se remarier. Ce délai était de dix-huit mois, puis, selon une nouvelle loi, de deux ans.⁷³ L'empereur Domitien a cherché à renforcer l'obéissance aux lois d'Augu-

⁶⁸ McNamara, A New Song, 1985, (p 45). L'auteur renvoie à J. Bouché-Leclercq, "Les lois démographiques d'Auguste", Revue Historique, 57, 241-291, 1985, un ouvrage examinant les efforts faits par les différents empereurs pour renforcer les lois qu'Auguste avait promulguées sur le mariage, (p 137 note 70). En ce qui concerne le monde grec, J. Leipoldt dit qu'à Sparte les célibataires ne recevaient aucun honneur et ne pouvaient pas bénéficier de la politesse accordée aux personnes âgées, Die Frau in der antiken Welt, 1962, (p 21).

⁶⁹ McNamara, A New Song, 1985, (p 43-50). Meeks mentionne les épicuréens qui "refusaient l'institution du mariage et la responsabilité de produire des enfants pour la société", "Image of the Androgyne", HR, 1974, (p 173).

⁷⁰ Delling, "Ehegesetze", Realexikon, 1959, (colonne 678). De même Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 94). Michel Humbert, Le remariage à Rome, Milan, 1972, dit que les lois sur le mariage d'Auguste étaient sensées s'appliquer à tout le peuple et pas seulement à l'aristocratie. Cité chez McNamara, A New Song, 1985, (p 138 note 11).

⁷¹ La Lex Julia de maritandis ordinibus (18 av J.-C.) et la Lex Papia Poppaea (9 ap J.-C.).

⁷² Selon Pomeroy, les hommes et les femmes avaient droit aux premières sanctions s'il n'y avait pas eu de mariage au moment de leurs vingt-cinq et vingt ans respectivement. Un homme avait plus de facilité à échapper aux sanctions, puisque les fiançailles à une fillette de dix ans lui accordaient les mêmes privilèges qu'un mariage. Une femme ne pouvait, par contre, pas se fiancer à un garçon qui n'avait pas atteint la puberté. S.B. Pomeroy, Frauenleben, 1985, (p 254).

⁷³ G. Delling présente d'autres données que McNamara, qui parlait d'un an et de trois ans respectivement (cf. au paragraphe précédent).

ste.⁷⁴ Delling conclut par une phrase importante pour notre interprétation de 1 Timothée 2: "A la suite de l'honneur accordé à la virginité, l'église devait refuser l'obligation légale du mariage; les lois sur le mariage d'Auguste furent abrogées en 320 après J.-C. par Constantin."⁷⁵ Le refus de se marier et d'avoir des enfants était donc un comportement que la loi romaine pouvait réprouver, et cela jusqu'à Constantin. Davies dit que l'autorité civile cherchait à préserver le mariage et renforçait la loi romaine qui exigeait la procréation. La femme qui voulait rester séparée de son mari avait besoin d'une grande endurance. Cette endurance, liée à la chasteté, était égale à un reniement de la légitimité du pouvoir civil. L'attitude de ces femmes était assimilée à de la rébellion.⁷⁶

Maintenant, en ce qui concerne Jésus ou Paul, aucune autorité ne leur a reproché d'être des célibataires. Leur célibat ne semble jamais avoir donné lieu à des reproches d'insoumission. Mais si nous considérons que leur comportement était peu fréquent dans la société agraire dans laquelle ils vivaient,⁷⁷ alors ils étaient excentriques et pas tellement dangereux. Il y avait des célibataires, mais leurs exemples étaient des anomalies et provoquaient l'étonnement.⁷⁸ Nous supposons que parmi toutes les choses que Jésus faisait et disait, son célibat devait encore être ce qu'il y avait de moins choquant. Notons que si le célibat était peu commun, il était pratiqué par les esséniens et la communauté de Qumrân. T. Matura dit que "sur les premiers nous avons des témoignages explicites à peu près contemporains. Philon, Flavius Josèphe et Pline, qui en parlent avec étonnement, supposent que le fait, tout en étant spécial, était connu et assez largement pratiqué."⁷⁹ D'autres célibataires présumés sont Jean-Baptiste et la plupart des douze disciples. Il ne faut pas ignorer, dit T. Matura, que "le célibat à motivation religieuse était connu, sinon

⁷⁴ S.B. Pomeroy, Frauenleben, 1985, (p 331). Domitien était empereur de 81-96 ap. J.-C..

⁷⁵ Delling, "Ehegesetze", Reallexikon, 1959, (colonne 677-680).

⁷⁶ Davies, Revolt, 1980, (p 111).

⁷⁷ S.L. Love, "Women's Roles", JBT, 1987, (p 54).

⁷⁸ T. Matura rend attentif au fait que le Talmud insiste beaucoup sur la nécessité de se marier, et que cela pourrait être dû au fait que le mouvement de célibataires dans le judaïsme était non seulement connu, mais controversé. "Célibat", NRT, 1975, (p 486).

⁷⁹ "Célibat", NRT, 1975, (p 485s).

accepté, dans le judaïsme contemporain".⁸⁰

Il est vrai que Paul présente son célibat comme modèle à imiter (1 Co 7). Pourquoi alors faut-il, dans le cadre de l'épître à Timothée, parler du célibat comme d'un problème social ? C'est que dans l'Empire romain de l'époque, la femme avait acquis une grande liberté. Mais ces libertés des femmes des classes supérieures ont conduit les hommes à un retour vers des valeurs anciennes, vers un refus de ces libertés.⁸¹ C'est ainsi que, du temps d'Auguste, les femmes de la haute société vivaient une sorte de dichotomie. D'un côté, c'est-à-dire publiquement, elles manifestaient une obéissance aux moeurs tel que la loi l'exigeait. Mais en privé ni elles, ni même Livia, l'épouse de l'empereur Auguste, ne se gênaient pour transgresser ces règles.⁸² Columelle écrit au premier siècle de notre ère et attaque la fainéantise des femmes romaines. Mais, comme le souligne Schottroff, cette attaque n'est pas motivée par le fait que Columelle veut résoudre un problème économique en cherchant à mettre ces femmes au travail.⁸³ La situation qu'il critique existe depuis longtemps et fonctionne fort bien. La raison pour les prises de positions publiques en faveur du rôle traditionnel de la femme, comme celle de Columelle, est que dans l'Empire romain, les hommes en position d'autorité craignaient que l'ordre de l'Etat ne soit troublé. Dans le discours de Caton chez Tite-Live, la manifestation publique des femmes, qui sortaient ainsi de leur rôle traditionnel, est appelée une sédition, une révolte. La soumission aux autorités était visible dans un comportement digne. Ainsi, selon les moralistes, la femme idéale était celle qui ne se vêtait ni se parait de façon ostentatoire, qui se mariait et qui avait des enfants. Le fait de se comporter de façon non autorisée était perçu comme un crime politique, comme une attaque contre l'Etat.

En dehors du problème de la femme en général dans la société romaine, le

⁸⁰ "Célibat", NRT, 1975, (p 487). Ceci explique pourquoi Jésus pouvait parler d'eunuque à cause du royaume (Mt 19.12), c'est-à-dire qu'il pouvait y avoir des personnes qui "sont rendues inaptes (au mariage) par l'expérience qu'ils ont du royaume des cieux" (p 489).

⁸¹ Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 96).

⁸² Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 95s).

⁸³ Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 97).

nombre de chrétiennes vivant le célibat devenait très important à Ephèse. Cela ressort du fait que Paul donne des critères selon lesquels il fallait réduire le nombre des veuves, et aussi qu'un des moyens pour le faire est le mariage (1 Ti 5). La femme célibataire ou non mariée cherchait en fait à se soustraire à l'autorité d'un homme. Qu'il soit père, frère ou mari, la femme célibataire ne vivait plus sous l'autorité de l'homme. Et si, par leur refus d'avoir des enfants, les femmes ne contribuaient plus au renouvellement de la population, la société même était en danger de disparaître. Le nombre croissant de femmes vivant le célibat rendait ce danger très réel. Dans cette volonté politique d'encourager la croissance de la population, il s'agissait "d'assurer le pouvoir, le maintien de l'ordre de l'Etat".⁸⁴

Nous trouvons les remarques d'Osburn intéressantes. "Bien que 1 Timothée 2.1ss ait souvent été pris pour une série de règles concernant le culte public, Murphy-O'Connor a entièrement raison de voir dans ces versets un canevas des "valeurs apostoliques concernant une communauté chrétienne en situation de minorité".⁸⁵ ... Paul exhorte à la prière pour tous les hommes, et aussi pour les autorités civiles. Lorsqu'ils entendraient parler de ces prières bienveillantes de l'église, les habitants et le gouvernement d'Ephèse se sentiraient moins agressés ou blessés par la communauté des chrétiens (voir Ac 19). "Le résultat de ces prières était de produire un climat social favorable à la pratique d'un style de vie compatible avec la vocation chrétienne. Tout le contexte parle donc du comportement chrétien véritable dans un environnement païen. Ce n'était pas seulement par la prière que l'on voulait atteindre la société d'Ephèse, mais par la démonstration de vies pieuses."⁸⁶

Si les autorités d'Ephèse se sentaient remises en question par la présence des chrétiens, il est possible que ces chrétiens seraient persécutés,

⁸⁴ Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 94).

⁸⁵ L'anglais dit ... *an outline of "the apostolic value of a Christian community in a minority situation"*. Osburn, (p 10) cite O'Connor, "Community and Apostolate", The Bible Today, 11, 1973, (p 1260-1266).

⁸⁶ Osburn, "Authenteô", Restoration, 1982, (p 10s).

surtout s'il y avait parmi eux un mouvement important vers le célibat.⁸⁷ Mais comme nous ne savons pas de quel genre étaient les persécutions à Ephèse, nous entendons "persécution" comme allant des brimades, des critiques, et d'intolérances semblables à celles motivées par le racisme, jusqu'aux attaques violentes. Cf. Paul qui à Ephèse a souffert des complots des Juifs (Ac 20.19). Paul craint pour ces églises et encourage les chrétiens à être aussi discrets que possible.⁸⁸ Si déjà les autorités civiles cherchaient à attaquer les chrétiens, il ne fallait pas se rendre coupable de transgressions de la loi. Tant que les autorités ne cherchaient pas de prétextes légaux afin de persécuter les chrétiens, personne ne cherchait à appliquer une loi sur le mariage d'origine romaine. Paul pouvait même encourager le célibat dans la perspective des tribulations à venir (1 Co 7). Mais, dans un climat de persécution naissante, nous comprenons que Paul voulait que les chrétiens ne soient pas accusés de désobéissance civile. En refusant le mariage, les chrétiens pouvaient être soupçonné de vouloir renverser la civilisation romaine. Dans un tel climat, il fallait tout faire afin de ne pas donner d'argument aux accusateurs.

Paul donne des règles de conduite qui peuvent être qualifiées de conservatrices. Pourquoi le fait-il ? Serait-ce pour conduire le christianisme

⁸⁷ K.C. Bushnell dit que cette épître a été rédigée en 67 ap. J.-C. (§ 316), et que les persécutions sous Néron avaient déjà lieu à Rome (§ 321). Ces persécutions s'étendaient à tout l'Empire. Dans ce contexte il valait mieux que les femmes se taisent, et cela pour leur propre protection. C'est afin que les chrétiennes échappent aux persécutions que Paul dit aux femmes de ne pas enseigner (§ 337). Bushnell, God's Word, 1926. Pour A. Padgett les épîtres pastorales ont été écrites dans un climat de persécution, "Wealthy Women", Interpretations, 1987, (p 20).

⁸⁸ Le rapport d'une commission de l'Eglise Anglicane dit que "tout comportement anormal, toute absence d'unité parmi les membres, toute absence de considération pour les conventions sociales ne serviraient qu'à nourrir des rumeurs qui circulaient à leur discrédit". Et, en parlant de Paul: "il savait qu'il écrivait au sujet d'une situation qui pouvait fournir aux ennemis de l'Eglise des preuves que le christianisme détruisait le mariage, le foyer et la société". Consultative Document, 1972, (p 27s § 112).

vers un embourgeoisement ?⁸⁹ D'une certaine manière, oui. Mais cela dépend de ce qu'on entend par "embourgeoisement". L. Schottroff dit que le christianisme ne s'embourgeoise pas, mais que Paul cherche à installer les chrétiens dans un style de vie reconnu comme normal.⁹⁰ Pour Dibelius, "l'embourgeoisement" est justement cette consolidation de l'église qui doit s'installer à long terme dans le monde et prendre position face au développement de l'orthodoxie et de l'hérésie.⁹¹ Il ne faut pas que ce mot soit compris de façon péjorative. "Parce que la parousie n'avait pas lieu, il fallait s'installer dans ce monde", dit E. Kähler.⁹² Elle cite encore von Campenhausen qui dit de 1 Timothée 3.2ss et des qualités requises d'un ancien que "toutes les vertus dont un chrétien avait besoin dans la vie civile⁹³ et familiale sont aussi nécessaires pour la direction d'une assemblée". Cette vie normale est souhaitée non pas parce que Paul veut que les chrétiens vivent en paix, un point c'est tout. "Vivre en paix" n'est pas un but en soi. Mais cette vie normale, cette vie en paix, est pour Paul un élément essentiel au bon témoignage chrétien et à l'évangélisation efficace. Avec Schottroff nous disons que dans ses épîtres (à Tite et à Timothée), Paul considère le public non chrétien.⁹⁴ Il a avant tout le souci d'orienter le comportement des chrétiens de telle manière que les personnes non chrétiennes ne puissent pas leur faire de reproche. "La situation générale de la communauté chrétienne est constante: elle est mise en péril politiquement, elle est sous une pression publique très forte, et ses membres sont pour la plupart des personnes sans rang, sans influence et sans moyens financiers."⁹⁵ Puis à Schottroff de penser que, d'après Tite 2.5, les chrétiens avaient été dénoncés et interrogés par les autorités. "On avait essayé de réduire au maximum les points sur lesquels on pouvait être attaqué afin de les limiter à

⁸⁹ Bührig dit que nous avons en 2.9ss "une morale singulièrement bourgeoise", "Réflexions", De l'Ordination, 1964, (p 59).

⁹⁰ "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 119).

⁹¹ Pastoralbriefe, 1931, (p 7).

⁹² Die Frau, 1960, (p 142).

⁹³ *Bürgerliches Leben* peut aussi être traduit pas "vie bourgeoise".

⁹⁴ "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 119).

⁹⁵ Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 119).

9. 1 Timothée 2 à la lumière des Actes apocryphes:

9.1. L'enseignement des Actes apocryphes:

La lecture de 1 Timothée 2 nous semble être rendue particulièrement compréhensible par S.L. Davies qui étudie l'environnement des Actes apocryphes.⁹⁷ Bien que ces Actes apocryphes datent du deuxième et du troisième siècle, ils peuvent nous aider à comprendre le souci de Paul dans ses épîtres à Timothée. Ces récits des Actes apocryphes mettent en valeur un certain idéal de vie chrétienne pour la femme, tout à fait étranger, même opposé aux exhortations de Paul. Nous voyons dans les Actes apocryphes le résultat d'un mouvement que Paul, nous semble-t-il, connaît dans ses débuts, et cherche à arrêter: le célibat comme idéal de vie pour toute femme.⁹⁸

S.L. Davies va aussi à la recherche des indices qui lui permettraient de découvrir les auteurs des Actes apocryphes. Puisque ces Actes présentent

⁹⁶ Schottroff, "Frauen in Nachfolge", Traditionen, 1980, (p 120). L'auteur dit que nous avons ici la raison qui explique l'opposition qui existe entre la pratique égalitaire du Nouveau Testament et le discours discriminatoire de Paul envers les femmes (p 119s).

⁹⁷ Revolt, 1980.

⁹⁸ L'excellente étude de Bassler dit que le livre de Davies semble soutenir ce qu'elle écrit, c'est-à-dire que, déjà dans les épîtres pastorales, il est possible de voir un lien entre le célibat, la liberté et les veuves, "Widows' Tale", JBL, 1984, (p 36 note 50). D.M. Scholer parle de D.R. MacDonald, The Legend of the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon, Philadelphia, Westminster, 1983, dans "1 Timothy", Women, 1986, (p 200 note 23). MacDonald "argumente que les pastorales sont dirigées contre les traditions qui ont fini par faire surface dans les Actes de Paul, et qu'ainsi ce qui est une hérésie dans la perspective des pastorales, est une vue positive de la femme dans les Actes de Paul". Et Rohde constate que les auteurs des Actes de Paul présentent comme enseignement légitime de Paul ce que les pastorales combattent comme étant de l'hérésie, "Pastoralbriefe", SE, 1968, (p 309).

la femme dans une lumière plus favorable que l'homme, et que le modèle à suivre est celui de la femme continente, il conclut que les auteurs ne pouvaient être que des femmes s'abstenant de toute relation sexuelle (p 95ss, 129). Ainsi, des femmes qui se convertissaient à l'Évangile se consacraient à une vie de chasteté complète, même dans le mariage.⁹⁹ Bien des femmes mariées quittaient leurs maris, et les vierges faisaient tout leur possible pour rester vierges et célibataires.

Voyons d'abord ce que S.L. Davies dit des Actes apocryphes. Nous verrons ensuite comment ces choses peuvent éventuellement servir à éclairer notre lecture de la première épître à Timothée.

À la suite de leur conversion, les femmes chrétiennes quittaient leurs maris pour vivre une vie de continence sexuelle. Les maris essayaient de faire revenir leurs épouses sur leur décision en cherchant à les convaincre par des paroles (p 80s) ou par la force (p 82). L'autorité civile était aussi du côté des maris. Cette autorité cherchait à préserver le mariage et renforçait la loi romaine qui exigeait la procréation. La femme qui voulait rester séparée de son mari avait besoin d'une grande endurance. Cette endurance liée à la chasteté était égale à un reniement de la légitimité du pouvoir civil. L'action de ces femmes était de la rébellion (p 111).

Les femmes qui se libéraient légalement et socialement n'avaient plus de soutien matériel. Si elles voulaient être soutenues financièrement, il fallait bien qu'elles se tournent vers l'église établie. Ceci les obligeait à se soumettre à d'autres personnes de sexe masculin, aux évêques et aux diacres. Ce n'étaient finalement que les femmes qui avaient des richesses personnelles qui pouvaient être véritablement libres et indépendantes (p 114).⁷

Les Actes d'André et les Actes de Xanthippe acceptent que la responsabilité de la chute incombe à la femme (p 114ss). La faute d'Eve y est soulignée, mais il y est aussi parlé de la capacité de la femme de corriger cette faute. Cette capacité de la femme est glorifiée (p 115).

⁹⁹ Rohde, "Pastoralbriefe", SE, 1968, (p 308).

Si Eve est responsable de la chute, le retour d'Eve est effectué par la vie parfaite de la femme chrétienne (p 116).¹⁰⁰

Par endroits apparaît un mépris pour les hommes. Apparemment ces femmes n'avaient que peu de respect pour les hommes qui s'associaient à elles (p 116s). Par contre, l'idéal féminin semble avoir été d'avoir l'apparence d'un homme.¹⁰¹

Davies, en se basant sur Meeks, dit que l'église des premiers temps, qu'elle soit "orthodoxe" ou "gnostique", avait une vague de fond très puissante qui voyait dans l'androgynie un symbole important de la perfection spirituelle.¹⁰² Il cite W. Meeks: "Galates 3.28 contient une référence au 'mâle et femelle' de Genèse 1.27 et suggère que d'une certaine manière l'acte d'initiation chrétienne renverse la division fatidique de Genèse 2.21-22. Là où l'image de Dieu est restaurée, il semble que l'homme n'est plus divisé - même pas par la division la plus fondamentale de toutes, mâle et femelle. La formule de réunification

¹⁰⁰ "... *the perfected Christian woman's life becomes Eves's return.*"

¹⁰¹ Davies parle de Thècle (p 128). E.M. Howe dit de Thècle qu'elle devait se vêtir comme un homme (p 45). Elle a dû convaincre Paul de sa capacité de pouvoir cacher sa féminité et de supprimer les expressions sexuelles de sa nature avant d'obtenir le droit d'enseigner, bien que pour finir son ministère s'adressait avant tout aux femmes. Howe, "Interpretations", *Pauline Studies*, 1980, (p 41s). Mais cela ne veut pas dire qu'il y avait une restriction de ce droit de Thècle d'enseigner, J. Rohde, "Pastoralbriefe", *SE*, 1968, (p 308). Du déguisement de Thècle, E.M. Howe dit qu'il "ne représente pas seulement le fait qu'elle assume un rôle masculin qui l'autoriserait à enseigner, mais aussi le reniement de sa nature sexuelle qui pourrait l'attirer en tentation". Howe, "Interpretations", *Pauline Studies*, 1980, (p 40s). A cet exemple de Thècle W. Meeks ajoute un autre tiré du *Berger d'Hermas* (3.8.4.). La deuxième vertu du nom de Continence est représentée par une femme, mais est habillée comme un homme et a l'apparence d'un homme, "Image-of the Androgyne", *HR*, 1974, (p 196). H. Frohnhofen cite l'évangile de Thomas, où Jésus dit que "toute femme, qui se fait elle-même masculine, entrera dans le royaume céleste", "Stellung der Frau", *Stimmen*, 1985, p 848).

¹⁰² Reconnaissons qu'il doit être difficile de juger de l'importance de ce mouvement, et que l'expression "vague de fond très puissante" est non seulement imprécise et subjective, mais paraît exagérée.

baptismale appartient ainsi au modèle bien connu de *Urzeit-Endzeit*, et elle présuppose une interprétation de l'histoire de la création dans laquelle l'image divine, d'après laquelle l'homme a été formé, était masculo-féminine".¹⁰³ Meeks trouve que cette manière de penser est particulièrement présente dans les cercles "encratites" qui ont produit les Actes apocryphes (p 127).¹⁰⁴

9.2. 1 1 Timothée 2 face aux Actes apocryphes:

Il nous semble que les Actes apocryphes peuvent nous aider à comprendre 1 Timothée. Nous ne disons pas que la lettre à Timothée a été rédigée à la même époque que les Actes apocryphes. Mais il nous semble que le mouvement qui se présente sous sa forme développée dans les Actes existait sous une forme germinale lors de la rédaction de 1 Timothée.¹⁰⁵

1. Le chapitre 2 laisse entendre que les Ephésiens avaient quelques difficultés en rapport avec les autorités. La chasteté et la vie de célibataire correspondait à un reniement de la légitimité du pouvoir civil. C'était de la rébellion.
2. Les femmes vraiment indépendantes étaient celles qui avaient des richesses propres. Paul s'adresse à des femmes riches (v9s).
3. Ce mouvement qui encourageait l'indépendance de la femme avait besoin d'enseigner ses positions. Les Actes apocryphes présentent la forme écrite de cet enseignement. Paul ne veut pas que ces choses soient

¹⁰³ W. Meeks, "Image of the Androgyne", *HR*, 1974, (p 185).

¹⁰⁴ Davies définit l'encratisme de la façon suivante: "Un groupe, déterminé à former une communauté hermétique qui sera comme une île dans la mer de la société plus large, sera souvent conduit à établir des règles strictes en ce qui concerne les fonctions physiques (le comportement sexuel et les repas), une tendance qui a été appelée encratisme." Davies, *Revolt*, 1980, (p 118).

¹⁰⁵ M. Dibelius pense qu'il est possible que les opposants de l'auteur des lettres à Timothée avaient des tendances semblables à celles que l'on retrouve dans les Actes de Paul, *Pastoralbriefe*, 1955, (p 40).

enseignées (v12).

4. Ce mouvement d'indépendance était aussi marqué par un certain mépris de l'homme. Paul dit que la femme ne doit pas dominer de façon méprisante sur l'homme (v12).

5. A l'origine, Dieu n'a pas créé un être asexué, mâle ou androgyne. L'idéal spirituel n'est pas le reniement de la sexualité féminine. La femme ne doit pas devenir "homme", car Dieu a lui-même voulu que la femme soit différente de l'homme en créant d'abord un homme, puis une femme (v13).

D'après nous, le verset 13 servirait à souligner la création de deux êtres différents. Cette différence est visible dans le fait que la création a eu lieu à des moments différents. L'être humain n'est pas androgyne. La femme n'est pas une moitié d'être humain qui a trouvé son origine dans la séparation du masculin et du féminin. La femme est pleinement être humain, pas une partie de l'être humain. Le fait que la femme a été créée une fois que l'homme a été formé prouve que chacun est un être entier. Cette différenciation chronologique détruit la notion que l'être humain est masculo-féminin, et que la femme n'est qu'une moitié de cet être.

6. La maternité fait partie de la vie normale de toute femme (v15). Cette maternité doit être vécue dans la foi, l'amour et la sainteté. Paul veut que tout cela se fasse avec modestie. *Sôphrosuné* caractérise une vie ordonnée, qui correspond à ce qui est attendu d'une personne. Une personne qui possède la *sôphrosuné* a une attitude caractérisée par le contentement et la retenue face aux biens matériels.¹⁰⁶ Pour une femme, la maternité fait partie d'une vie de "modestie", d'une vie normale. Ainsi Paul dira encore: "Je veux donc que les jeunes veuves (celles qui ont moins de soixante ans) se marient, qu'elles aient des enfants, dirigent leur maison et ne donnent aucune prise aux médisances de

¹⁰⁶ Nous répétons ce que nous avons déjà cité: Luck, "*Sôphrôn'*", *TWNT*, 1964, (p 1100, 16-23).

l'adversaire" (1 Ti 5.14).¹⁰⁷ La loi romaine exigeait que toute veuve qui était encore en âge d'avoir des enfants se remarie. Les célibataires étaient aussi encouragées à se marier.¹⁰⁸

7. Certains Actes apocryphes enseignent que la femme continente pouvait racheter la faute d'Eve. Le prix à payer pour ce rachat était la continence sexuelle et une vie de bonnes oeuvres. Il se peut que Paul parle de cela lorsqu'il lie le salut de la femme non seulement à la foi, mais aussi à un comportement considéré comme normal pour une femme. Paul dirait alors que la femme continente ne vit pas une vie chrétienne supérieure. Il met en valeur l'image de la femme mariée qui a des enfants, à condition bien sûr que cette femme persévère dans la foi (v14s).

Nous rendrons les versets 11-14 ainsi: (9) Il ne faut pas que les femmes donnent prise aux médisances de l'adversaire, mais que leur habillement soit acceptable. Qu'elles aient une tenue décente, qu'elles se parent avec pudeur et modestie: ni tresses, ni bijoux d'or, ou perles, ou toilettes somptueuses, (10) mais qu'elles se parent au contraire de bonnes oeuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de piété. (11) Lors des moments d'instruction la femme "veuve" doit apprendre sans vouloir discuter de tout. Avant de parler il faut avoir appris. (12) C'est pourquoi la femme n'a ni le droit de faire de l'exégèse avec applications pratiques, ni le droit d'exercer une autorité de mauvais goût sur l'homme. Qu'elle ne discute pas. (13) L'idéal pour une femme n'est pas de refuser sa sexualité pour devenir mâle.¹⁰⁹ C'est Adam, en effet, qui fut formé le premier. Eve ensuite. (14) Et tirez une leçon pratique

¹⁰⁷ Ceci n'est pas en contradiction avec 1 Corinthiens 7. Nous avons déjà supposé plus haut (cf. plus haut sous point 8.3.) que la raison pour laquelle Paul encourage les femmes à se marier et à avoir des enfants serait le grand nombre de "veuves" à Ephèse.

¹⁰⁸ McNamara A New Song, 1985, (p 39,45). Nous avons déjà parlé d'Auguste plus haut.

¹⁰⁹ Cf. Davies Revolt, 1980; et l'exemple de Thècle (p 128). Une autre explication pourrait introduire ce verset 13. Paul pourrait vouloir dire: "Car ce n'est même pas vrai ce qui est enseigné chez vous", si C.C. Kroeger a raison de penser que l'enseignement hérétique sur la création d'Adam et d'Eve était présenté à Ephèse, "1 Timothy 2.12", Women, Authority, 1986, (p 232ss).

du fait que ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression: attention à la séduction que représente pour certaines femmes le statut de "veuve". (15) Sachez que la femme sera sauvée si elle élève des enfants, à condition que ces femmes demeurent dans la foi, et l'amour et la sainteté, et qu'elles vivent dans la modestie.

10. Conclusion - 1 Timothée 2:

Notre étude a été historique et doctrinale. Ce sont là deux domaines desquels on se plaît à croire qu'ils sont objectifs. Mais hélas, il n'en est rien. Nous sommes très conscient du fait que la situation historique qui a conduit à ces paroles doctrinales nous échappe. Tout ce que nous pouvons en tirer, ce sont des déductions raisonnées et basées sur ce que nous savons ou croyons savoir. Car il est difficile de savoir avec une entière certitude quelle situation à Ephèse a nécessité cette parole de Paul. Nous ne savons pas quel était le rôle de la femme dans les différentes couches sociales d'Ephèse. Nous ne savons pas avec précision si les recommandations de Paul sont du type traditionaliste, ou si elles encouragent les chrétiens à un comportement normal. Nous avons fait des déductions à partir de différentes découvertes, déductions qui nous semblent raisonnables. Au lecteur de nous suivre, d'aller plus loin ou d'établir d'autres raisonnements.

Notre interprétation de Paul va tout à fait dans le sens d'une participation de la femme au ministère de la parole dans l'église. Notre argument le plus fort vient du fait du double souci de Paul en faveur de l'Évangile. Son premier souci est que cet Évangile reste doctrinalement pur. Le deuxième souci est que les chrétiens ne fassent rien qui puisse nuire au témoignage ou au rayonnement de cet Évangile. Paul ne voulait pas que les chrétiens aient un comportement qui soit rejeté par la société. Car si le comportement chrétien est rejeté, il en sera de même de l'enseignement chrétien.

Paul veut que les femmes s'intègrent bien dans la société. Il veut en fait qu'elles soient "mondaines", c'est-à-dire qu'elles vivent une vie

jugée "normale". Paul demande aux femmes "de respecter l'ordre établi, les moeurs de l'époque, en restant humbles, silencieuses et soumises afin que l'Eglise s'édifie dans la charité et que tout scandale soit évité".¹¹⁰ Ceci est nécessaire afin que l'Evangile ne soit pas méprisé. Rappelons brièvement ce que nous avons dit sur cette intégration.

1. La citation de Caton nous montre que Paul ne demande rien de plus aux femmes que ce qui est considéré comme traditionnellement "normal" ou "décent" dans la culture romaine. Il en est de même des autres auteurs que nous avons mentionnés.
2. La décence parle d'un comportement qualifié de façon générale de respectable et d'honorable.
3. Une femme modeste témoigne dans chaque situation de la vie la retenue qui est attendue d'elle. Paul veut que les femmes soient vêtues comme toute femme respectable et de bonnes manières.
4. Dans le monde antique, la soumission de la femme était une vertu. Elle non plus n'est pas typiquement chrétienne, mais "mondaine".
5. Le verset 15 parle de la maternité, c'est-à-dire d'avoir des enfants. Il s'agit là encore d'un acte d'intégration dans la société.

Si nous disons que Paul demande aux femmes ce que demandent aussi les moralistes de l'époque, il est nécessaire de parler de la place de ces moralistes dans leur société. Dans leurs revendications est-ce qu'ils donnaient expression à la pensée de la majorité de leur temps, ou aux conservateurs ou à l'avant-garde ?¹¹¹

Si Tite-Live parlait de valeurs anciennes par la bouche de Caton, c'est

¹¹⁰ G. Deluz, Sagesse de Dieu, 1959, (p 242s).

¹¹¹ Une affirmation comme, par exemple, celle qui dit "que les femmes se taisent" peut être un slogan lancé à l'encontre de femmes bavardes. Mais il peut aussi être un slogan ne répétant que ce que toutes les personnes du groupe pensent et pratiquent déjà, et qui sert à rappeler et à renforcer les convictions communes ou les traits caractéristiques du groupe auquel on appartient. G. Dautzenberg dit qu'il devient nécessaire de formuler une coutume si elle est remise en question, ou si dans l'institution qui l'observait s'opère un changement, ou si elle est transférée dans un autre milieu. Urchristliche Prophetie, 1975, (p 260).

probablement parce qu'elles n'étaient plus acceptées par la plus grande partie de la population. La mode et les us et coutumes étaient en train de changer, et les moralistes cherchaient à revenir aux valeurs et pratiques anciennes.

Si ce que Paul dit n'était pas nouveau pour le monde dans lequel il vivait, sa position ne correspond en aucun cas aux principes défendus par la frange progressive de la société. Paul ne créa pas de mode, mais il la suivit avec un retard que nous qualifierons de respectable. Il nous semble bien que si les chrétiennes d'Ephèse suivaient les ordres de Paul, elles auraient alors un comportement que l'on qualifierait aujourd'hui de "chic conservateur".

Conclusion de la thèse

1. Résumé de la thèse:

1.1. 1 Corinthiens 11.2-16:

Nous avons commencé par étudier le texte de 1 Corinthiens 11.2-16. Avant d'entrer dans le détail des versets, nous avons cherché à montrer que ce passage s'intègre bien dans le contexte, et qu'il n'est a priori pas nécessaire de dire que ce paragraphe a été interpolé.

Au verset 2, Paul exprime sa joie sincère face à la manière avec laquelle les Corinthiens ont accepté ses enseignements. Puis le verset 3 introduit le sujet de ce paragraphe, l'encouragement à un comportement spécifique à chaque sexe. Paul fait de grands efforts pour montrer que cette différence n'est pas synonyme d'une infériorité d'un sexe par rapport à l'autre. Le verset 3 affirme d'emblée la différence des sexes en parlant de leur origine particulière. L'homme est tête de la femme, c'est-à-dire qu'il est à l'origine de la femme. "Tête" ne parle absolument pas d'autorité, mais d'origine, de source.

Les versets 4 à 7 nous parlent d'un comportement de l'homme et de la femme à respecter tout particulièrement lors de la prière et de la prophétie. Paul veut que les hommes et les femmes se coiffent de façon distincte. Il n'est pas question de voile, mais les femmes doivent avoir les cheveux coiffés comme cela convient à leur sexe. Il en est de même pour les hommes. Paul ne veut pas de ce comportement honteux qui ressemble trop à de l'homosexualité.

En affirmant que la femme est la gloire de l'homme, le verset 7 parle d'un rôle que la femme a à jouer. La femme, en étant femme, et en ne cherchant

pas à se faire homme, rend honneur (gloire) à l'homme. L'homme, lui, en étant homme, rend honneur à Dieu. Cette différence des rôles a son origine dans la différence de création (versets 8 et 9). Si la femme est appelée "aide", cela parle d'un devoir de la femme envers l'homme et d'un pouvoir de la femme sur l'homme.

Le verset 10 a été mal traduit en français. En fait, il dit que la femme possède autorité sur la "tête", cette tête étant nulle autre que l'homme. Mais cette autorité doit servir à l'édification. Le verset 11 indique que la femme ne doit pas s'enorgueillir de cette position, car devant le Seigneur elle n'est pas différente de l'homme. Le verset 12 parle d'ailleurs d'une égalité parfaite: l'homme et la femme viennent de Dieu.

Au verset 13, Paul fait appel aux convenances. Le comportement qu'il cherche à corriger n'était pas encore largement accepté. Les versets 14 et 15 parlent de l'enseignement de la nature. Cet enseignement est celui qui vient des apparences: la nature "enseigne" la différence des sexes.

Deux thèmes constituent la trame de ce passage. Premièrement, il y est question de ce qui fait honneur et de ce qui fait déshonneur. Le comportement que Paul cherche à encourager est celui qui fait honneur. Ainsi l'homme doit honorer Jésus (verset 4) et Dieu (verset 7); la femme doit honorer l'homme (versets 5, 7, 10), et elle ne doit pas se déshonorer elle-même (versets 6, 13, 15), ni l'homme lui-même (verset 14).

Le deuxième thème est celui qui cherche à démontrer pourquoi ces différentes personnes doivent veiller à leur honneur: elles sont ce qu'elles sont parce qu'elles ont été ainsi faites par Dieu (versets 3, 8, 9, 12). Cette création a été faite de façon différente (versets 3, 7, 8, 9), mais néanmoins l'homme et la femme⁷ sont égaux (versets 3, 7, 10, 11, 12).¹ Notre étude de ce passage n'a pas été un commentaire sur chaque verset.

¹ Les versets 3 et 7 ne contiennent que des allusions à l'égalité de l'homme et de la femme. Il nous semble que la phrase qui dit que "la tête du Christ c'est Dieu" sert à montrer que d'être créé plus tard n'implique en rien une infériorité de celui qui est "après". Au verset 7 la référence à "l'image" est une allusion au texte égalitaire de Genèse 1.27.

Par exemple, le verset 3 a reçu beaucoup d'attention. Par contre, les versets 11-16, dont le sens est plus facile d'accès et qui sont moins controversés que les versets 3 à 10, n'ont reçu qu'un traitement très bref.

1.2. 1 Corinthiens 14.34s:

A première lecture, ce passage semble interdire la parole à la femme dans l'église. C'est pourquoi nous avons voulu commencer par examiner les explications qui cherchent à interpréter ce passage en tenant compte aussi de 1 Corinthiens 11.5. Parmi ces 40 explications, nous avons retenu celle qui veut que 1 Corinthiens 14.34s est une citation de ce qui se disait à Corinthe. Certaines personnes, marquées par des notions judaïsantes sur la femme, cherchaient à faire taire toute la partie féminine de l'auditoire de l'église de Corinthe. Paul s'oppose en fait à cette règle. Il ne fait que la citer pour ensuite la rejeter. Ce n'est pas à Corinthe que le christianisme a vu ses débuts.

1.3. 1 Timothée 2.8-15:

Ce passage interdit à la femme d'enseigner. Certains interprètes cherchent à déterminer quel est cet enseignement qui est défendu. S'agit-il seulement de l'enseignement qui comprend une autorité pastorale, ou alors de tout enseignement ? Nous n'avons pas cherché à savoir quel est l'enseignement défendu, mais quelle est cette femme qui n'a pas le droit d'enseigner. Et nous avons conclu que la femme qui ne devait pas enseigner était celle qui n'avait pas encore fini d'apprendre, et qui était influencée par les hérésies locales. Le contexte (versets 8-15) nous montre qu'il était important pour Paul que les Ephésiens n'aient pas, aux yeux des incroyants, un comportement choquant. Que les hommes et les femmes se soumettent aux autorités. Les hommes doivent manifester cette volonté de se soumettre par des prières pour les autorités, prières sans colère ni dispute. Les femmes doivent aussi manifester leur soumission par la prière pour les autorités, et encore par leur façon rangée de se vêtir, en ne refusant pas le mariage, et en ayant des enfants. Paul veut

que les femmes refusent de suivre les hérétiques qui imposent le célibat, et qu'elles apprennent avant d'enseigner.

2. La femme au 20^e siècle:

Dans l'étude de 1 Timothée, nous avons dit que le principe de Paul, qui se trouve derrière son exhortation adressée aux femmes, est de ne pas provoquer une réaction de rejet de la part des incroyants. Afin que la vérité de l'Évangile ne soit pas contredite, le chrétien doit avoir une apparence et un comportement normal ou "mondain". Si nous voulons appliquer ce principe à la question du discours public de la femme dans cette fin de 20^e siècle, il nous faut d'abord voir si la Bible défend à la femme de parler dans la société. Comme ce n'est pas le cas, nous sommes sur un terrain neutre. Dans un deuxième temps, il nous faut étudier la perception qu'a notre société de la femme. Notre société est de moins en moins patriarcale et tend vers une égalité des sexes. Paul dirait aujourd'hui dans notre société occidentale: "Ne faites surtout pas taire les femmes, car ce serait un obstacle qui rebuterait les incroyants".

3. Paul ne donne pas de définition du ministère de la femme.

Le passage de 1 Timothée 2 que nous venons d'examiner ne devrait pas servir à définir le ministère de la femme. Car non seulement Paul n'y donne pas de définition de ce ministère, mais son souci est tout autre. Si Paul écrit la lettre à Timothée, c'est parce qu'il est en souci pour le bon témoignage et la bonne doctrine. Ses consignes sont à comprendre dans cette optique. Face à cela, il faut que nous posions deux questions: premièrement, comment vivre afin que l'Évangile soit mis en valeur de la meilleure manière possible dans notre société ?² Et deuxièmement, comment vivre ce témoignage tout en préservant la pureté de l'Évangile ? Et c'est seulement en cherchant à répondre à ces questions qu'il nous faut voir quelles sont les choses que la femme chrétienne peut et ne peut pas faire,

² Ainsi le voit aussi un rapport d'une commission d'étude de l'Église Anglicane sur le rôle de la femme, Consultative Document, 1972, (p 28 § 114).

si les chrétiens veulent rendre un bon témoignage. Quelle doit être la vie du couple ? Quelle doit être la vie de la femme dans l'église ? Et quelle doit être la vie de la femme en dehors de l'église ?

Il faut souligner qu'il n'y a pas d'harmonie de pensée au sujet de la femme dans "la société" du 20^e siècle. Les sociétés sont multiples et il nous faut tenir compte de cette diversité. En Afrique, cette question du rôle de la femme est considérée différemment qu'en Amérique du Nord. Mais si nous disons que les différentes sociétés doivent être respectées, nous ne disons pas que les chrétiens doivent être esclaves des incroyants les plus réactionnaires de chacune de ces sociétés. Si le chrétien doit et veut être la lumière du monde et le sel de la terre, cela veut dire qu'il doit être différent des non chrétiens. Le chrétien doit être différent et d'une "qualité" supérieure. S'il oeuvre à l'abolition des effets du péché, il sera toujours en avance sur son temps. Il ne doit pas être le gardien des traditions, la lanterne accrochée au dernier wagon, mais la lumière qui montre le chemin de Dieu à ceux qui vivent dans l'obscurité.

Citons Henkelman. "Si nous ne permettons pas aux femmes d'exercer de ministères dans notre église, sommes-nous aussi prêts à dire qu'elles ne sont pas capables de recevoir les dons appropriés à ces ministères ? Il semble que c'est là notre conclusion logique si nous refusons aux femmes l'accès au ministère. Si c'est là la position que nous allons prendre, alors nous nous trouvons sur un fondement peu solide (cf. Ac 1.14; 1 Co 11.15 [sic] i.e. 11.5). Néanmoins, si nous admettons qu'il est possible qu'une femme soit équipée de tels dons, alors ne lui devrait-il pas être permis de les exercer dans un ministère ? Il semblerait qu'il soit contraire à la nature des dons spirituels et à la nature de Dieu d'accorder à une femme des dons pour le service et de lui imposer des restrictions dans le but de l'empêcher de les utiliser."³

Non, Paul ne met pas la femme sous la tutelle de l'homme, mais lui donne autorité (1 Corinthiens 11.10). Paul refuse de placer la femme sous le silence (1 Corinthiens 14.34-36). Et à la lumière de notre interprétation de 1 Timothée 2, il convient de dire que dans notre société Paul voudrait

³ D.B. Henkelman, "A Problem", Focus, 1982, (p 11).

que la femme ait accès aux mêmes responsabilités que l'homme. Ou, exprimé plus clairement, aucune personne ne doit être privée d'un ministère sur le seul critère de son sexe. Au lecteur de nous suivre, d'aller plus loin ou d'établir d'autres raisonnements.

4. La femme chrétienne dans la société:

Nous terminons par une réflexion faite par K. Stendahl.⁴ Stendahl note que la Bible a une seule argumentation au sujet du rôle de la femme. Cette argumentation est basée sur des textes qui font appel à la création. Le rôle de la femme est déterminé par les textes qui rappellent qu'elle a été créée après l'homme, pour l'homme et aussi que c'est la femme qui a été séduite. Et Stendahl a remarqué que la Bible ne présente pas d'argumentation particulière sur le sujet du rôle de la femme dans l'église. C'est-à-dire que ces textes parlent de la femme en général, dans aucun rôle précis sinon celui de femme.⁵ Si l'on tient compte de cela, alors les chrétiens qui refusent à la femme d'exercer une fonction d'autorité dans l'église devraient en faire autant pour les fonctions hors de l'église. Car c'est en toute situation qu'il faudrait tenir compte du fait que la femme a été tirée de l'homme, qu'elle est donc apparue en second et qu'elle a été faite pour l'homme.⁶ Ainsi les femmes chrétiennes ne devraient jamais exercer d'autorité sur aucun homme, ni dans l'église, ni en dehors de celle-ci.⁷ La question qui se pose alors est de savoir si

⁴ Role of Women, 1966, (p 38ss).

⁵ Pour ce qui est de 1 Timothée 2, E.F. Scott dit le contraire, c'est-à-dire que l'auteur ne parle pas de la situation de la femme en général, mais traite de la question précise du droit de la femme à enseigner, Pastoral Epistles, 1948, (p 27). Mais le verset 2.15 nous montre qu'il n'est pas question uniquement du droit d'enseigner.

⁶ Selon cette interprétation traditionaliste, l'homme est le chef de la femme et exerce une autorité sur elle.

⁷ C'est ce qu'affirme C.C. Ryrie. "Le fait qu'Adam a été formé le premier veut dire qu'il était le premier à avoir une existence indépendante et ne pouvait absolument pas être soumis à Eve", The Place of Women, 1958, (p 79). Mais il n'applique cela qu'au rôle de la femme dans l'église. Le silence y est absolu. L'exception est néanmoins possible, car "nous ne vivons pas dans un monde idéal", (p 80).

la Bible l'exige. Stendahl dit: "La question est de savoir si cela est véritablement biblique ou si ce n'est qu'une tentative de jouer au "pays de la Bible du premier siècle" (p 40).

Si nous acceptons l'émancipation de la femme telle qu'elle est vécue dans la société, si déjà nous nous sommes éloignés des attitudes et pratiques du premier siècle, et que nous avons accepté ces changements comme venant de Dieu, alors la question de l'ordination de la femme ne se pose plus. Il n'est pas un problème "à part". N'oublions pas que le Nouveau Testament ne traite pas non plus les questions du rôle de la femme "à part".

Annexe A

L'affirmation que l'homme est le chef (dans le sens qu'il exerce une autorité) de la femme est-elle une simple constatation, c'est-à-dire une description de la relation qui existait à l'époque et que Paul utilise pour illustrer la relation qui devrait exister entre Christ et l'homme ? Ou Paul énonce-t-il un principe théologique normatif et valable pour tous les temps et pour toutes les relations homme-femme ? Voyons l'approche de trois théologiens: M.J. Evans, K. Barth et Murphy-O'Connor.

Illustration ou principe théologique ? M.J. Evans cherche à répondre à ce problème en répondant à une autre question.¹ Elle veut trouver le thème principal de ce passage. Est-ce Christ ou l'homme ? Si ce passage veut nous présenter ce que doit être la relation entre l'homme et Christ, la question de la relation entre les êtres humains n'est que secondaire. Car, en fait, Paul ne parle d'un couple typique que pour illustrer la relation Christ-homme. Si Paul avait vécu au 20^e siècle, il n'aurait plus choisi d'illustrer la relation entre Christ et l'homme en parlant du couple normal. Mais si Paul veut nous présenter ce que devraient être les relations homme-femme en faisant appel à la soumission qui existe dans la relation homme-Christ, alors ce verset est normatif pour les rapports humains. Quel est donc le thème principal de ce passage ?

Pour Evans, le sujet principal est bien la relation homme-femme. Car seul le verset 3 parle de Christ, tandis que l'accent du paragraphe entier (vs 3-16) est clairement placé sur les relations entre les hommes et les femmes.

Ainsi il est relativement facile pour M.J. Evans de répondre à la question posée plus haut. Puisque Paul parle avant tout de la relation entre êtres humains, ce verset qui dit que l'homme est le chef de la femme est une parole normative. En fait ce n'est que pour illustrer ce que devrait être la relation homme-femme que Paul parle de Dieu et de Christ comme chef.

¹ Women in the Bible, 1983, (p 84s).

K. Barth dit, comme Evans, qu'il s'agit d'une parole normative pour toutes relations homme-femme. Mais son point de départ est différent de celui de Evans. Barth dit que "le point essentiel, qui ne peut pas être suffisamment souligné, est que la conception de Paul de la supériorité de l'homme est simplement un moyen pour illustrer la supériorité de Dieu sur les êtres humains."² Barth résume ainsi sa position qu'il exprime dans un autre de ses ouvrages, Die Auferstehung der Toten. "Paul n'a pas écrit tout cela afin d'enseigner ou de canoniser une certaine conception de la relation entre l'homme et la femme; il a pris cette relation (qu'il considère être juste) afin d'illustrer la relation entre l'homme et Dieu telle qu'elle devrait exister dans la communauté chrétienne" (p 164).

Loin de K. Barth de dire par là que l'affirmation que l'homme est le chef de la femme est dépassée de nos jours. Cette relation homme-femme, dont la Bible parle, fait partie de ce qui existe. "Non seulement Paul, mais toute la Bible suppose que la relation homme-femme sur la terre et pour tous les temps n'est pas un matriarcat mais un patriarcat." L'existence d'autres faits (par exemple que le peuple élu était juif) fait aussi partie des dispositions de Dieu.³ En parlant de ces faits, il dit que "leurs formes n'ont qu'une valeur temporelle."⁴ Mais en tant que telles, elles ne peuvent pas être simplement ignorées ni attaquées par des arguments personnels.... Que nous les considérons comme légitimes ou non, qu'elles nous plaisent ou pas, notre point de départ est qu'elles possèdent - de ce côté des nouveaux cieux et de la nouvelle terre que nous attendons - cette forme et non une autre" (p 163).

² "Correspondence", A Voice, 1981, (p 165).

³ "Correspondence", A Voice, 1981, (p 164s). J. Moltmann critique Barth avec raison en demandant si l'esclavage ne fait pas aussi partie de ces faits incontournables des actes de Dieu et de l'histoire du peuple de Dieu, "Bibel und Patriarchat", ET, 1982, (p 481).

⁴ Pour Barth ces valeurs temporelles sont permanentes jusqu'à l'avènement des nouveaux cieux et de la nouvelle terre.

La démarche intellectuelle de Barth nous paraît très intéressante.⁵ Que l'homme soit supérieur à la femme n'est pas une vérité isolée. Barth place la vérité de la supériorité de l'homme sur la femme dans le contexte de la supériorité de Dieu sur l'homme. C'est peut-être même le fait de la supériorité de Dieu sur l'homme qui conduit Barth à comprendre les versets 2-16 comme exprimant la supériorité de l'homme vis-à-vis de la femme.⁶ Dieu et les hommes n'ont pas d'intérêts communs (*mutual interests*).⁷ "Entre Dieu et les êtres humains il ne peut pas y avoir "d'intérêts communs", il ne peut y avoir que supériorité." (p 164). Cette supériorité de l'homme sur la femme existe, et n'est en même temps qu'une illustration de la supériorité de Dieu.

Les conclusions de Evans et de Barth sont les mêmes. La relation entre l'homme et la femme telle que Paul la décrit est normative. Mais comment se fait-il que ces deux auteurs soient arrivés à la même conclusion lorsqu'en fait leur analyse de départ est divergente ? Evans avait bien indiqué que si le passage mettait l'accent sur le Christ, les paroles disant que l'homme est le chef de la femme ne seraient pas normatives, mais illustreraient simplement la relation Christ-homme. Puisque pour elle l'accent est mis sur les êtres humains, le passage est normatif. Barth, par contre, dit que ce verset est normatif, puisqu'il met l'accent

⁵ Dans ce contexte, Barth donne encore un bon conseil. Dans sa lettre il veut conduire Mme H. Visser't Hooft à une soumission à Dieu. Il dit: "Mais j'ose attirer votre attention sur la chose suivante: il y a aussi une autre possibilité, c'est de ne pas s'opposer aux prescriptions de Dieu, prescriptions qui nous sont données dans le fait de sa révélation ..., et d'accepter sans discuter que cela est ainsi, afin de pouvoir peut-être par la suite avec le temps et de loin percevoir que cela est bon. "Correspondence", A Voice, 1981, (p 163).

⁶ D'après Barth Paul aurait une maxime (*einen Satz*) qui s'exprimerait dans ces versets. Cette maxime est "qu'il est plus évident, plus sage d'adorer la majesté de Dieu dans les rapports naturels de soumission de la vie, que de mépriser ces paroles primitives par une indifférence ou par amour pour la protestation, paroles non sans double sens, ni éternelles, mais qui sont néanmoins des paroles de Dieu que nous avons entendues." Auferstehung, 1924, (p 30).

⁷ L'expression anglaise *mutual interests* parle à la fois de réciprocité, de rapport d'égalité entre partenaires et d'intérêts communs.

sur Dieu et Christ et que les relations homme-femme doivent être en quelque sorte un reflet des rapports Dieu-Christ.

Voyons un autre théologien. Pour Murphy-O'Connor, la phrase "L'homme est le chef de la femme" n'est pas normative. Il dit que si Paul parle de la subordination de la femme à l'homme, "cela n'est qu'un moyen relatif à son but qui est d'insister sur le fait qu'il y a une différence entre les hommes et les femmes, qui doit s'exprimer par une façon différente de s'habiller (cf vs 7-9). C'est ce dernier point que Paul cherche à enseigner et sur lequel il met tout son poids et son autorité."⁸ Murphy-O'Connor termine son article en disant "... je crois que la véritable solution est à chercher dans ce qui est *formellement enseigné* par les auteurs inspirés. Les affirmations concernant la subordination des femmes font parties des présuppositions du saint auteur et n'appartiennent pas à cette catégorie" (p 621). Mais qui va nous dire si Paul enseignait que la différence entre les sexes devait être uniquement visible dans ses aspects vestimentaires, ou s'il enseignait que cette différence devait être aussi visible dans des rôles manifestant la supériorité des hommes par rapport aux femmes ?

"L'homme est le chef de la femme". Cette phrase est-elle normative ou illustrative ? Cette affirmation est-elle une simple constatation, une description, ou s'agit-il d'un principe théologique ? Que répondre ? A la suite de l'étude de ce que disent trois théologiens, nous voyons qu'il est très difficile de savoir si la phrase "l'homme est le chef de la femme" est normative ou non.

⁸ Murphy-O'Connor met en italiques. "Non-Pauline Character", *JBL*, 1976, (p 616).

Annexe B

Les différentes interprétations de *kephalé*.

Quelles sont les différentes interprétations de *kephalé* ? Les interprétations des exégètes forment trois groupes principaux. Il y a les exégètes qui disent que *kephalé* a toujours le sens d'autorité. Dans ce groupe il y a d'un côté ceux qui ne semblent pas avoir entendu parler du sens de source ou d'origine pour *kephalé*, et de l'autre côté ceux qui la connaissent et sont opposés à cette interprétation. Le deuxième groupe est formé de ceux qui sont ambigus dans leurs remarques. Ou alors ils disent que dans certains passages *kephalé* parle d'une personne possédant de l'autorité sur une autre personne, et que dans d'autres passages *kephalé* a plutôt le sens de source. Le troisième groupe est formé de ceux qui disent que dans le Nouveau Testament *kephalé* n'est jamais employé métaphoriquement avec le sens d'autorité. Nous voulons énumérer dans le détails les représentants des différentes positions.

1.1. Dans la première rubrique nous faisons figurer les exégètes qui disent que *kephalé* a toujours le sens d'autorité. Ils ne semblent pas avoir entendu parler du sens de source ou d'origine pour *kephalé*.

T. Ahrens¹,

J.-N. Aletti²,

J.W. Alexander³,

¹ Cf. Ökumenische Diskussion, 1969, p 230s. Voir plus haut sous Colossiens 1.18.

² Colossiens 1, 1981, (p 112).

³ Cf. "Headship", CT, 1981. "Ainsi le mari exerce de l'autorité sur son épouse" (p 24).

E.B. Allo⁴,
P. Bachmann⁵,
K. Barth⁶,
F. Baudraz⁷,
W. Bauer⁸,
A. Barnes⁹,
H. Conzelmann¹⁰,
Dautzenberg¹¹,
G. Deluz¹²,
R. Fabris¹³,
Foerster¹⁴,

-
- ⁴ Allo dit des femmes qu'elles "ne sont pas les seules qui aient un chef. ... C'est par l'homme que le Christ conduit et régit la femme" (p 256). Bien que comprenant *kephalé* dans le sens d'autorité, Allo dit de la phrase "le chef du Christ c'est Dieu": "On doit l'entendre selon la nature humaine (Cornely) d'abord, mais cela convient aussi à la deuxième personne de la Trinité, en tant qu'elle tient tout du Père" (p 256s). Lorsque Allo dit de la deuxième personne de la Trinité "qu'elle tient tout du Père", ne dit-il pas (sans en employer les mots) que le Père est d'une certaine manière à l'origine, à la source de Christ ? 1 Corinthiens, 1934, (p 254).
- ⁵ "... est appelé tête celui qui est au-dessus d'un autre en tant que commandant (*Gebietler*), qui lui est supérieur en honneur et en fonction, et qui peut exiger soumission et respect." 1 Korinther, 1905, (p 356).
- ⁶ "Correspondence", A Voice, 1981.
- ⁷ "Chacune de ces personnes est le "chef" (la tête) qui commande à la suivante", Corinthiens, 1965, (p 88).
- ⁸ Wörterbuch, 1958.
- ⁹ 1 Corinthians, 1973, (p 201).
- ¹⁰ 1 Korinther, 1969. *Kephalé* parle de soumission (p 216). Conzelmann dit que *kephalé* a ici (11.3) une signification que l'on ne retrouve ni dans l'Ancien Testament, ni dans le grec classique (p 215). Il reconnaît ainsi qu'en dehors du Nouveau Testament, le sens "d'autorité" est étranger à *kephalé*.
- ¹¹ "Zur Stellung", TJ, 1986, (p 1120).
- ¹² Sagesse de Dieu, 1959, (p 156). L'auteur parle de hiérarchie. "L'un est dirigeant, l'autre est dirigé."
- ¹³ La Femme, 1987, (p 83).
- ¹⁴ La femme doit être soumise à l'homme; "*Exousia*", TWNT, 1935, (p 571, 3s).

W. Goosens¹⁵,
A. Greiner¹⁶,
M. Hauke¹⁷,
S. Heine¹⁸,
M.-S. Heister¹⁹,
J. Hering²⁰,
J.K. Howard²¹,
A. Isaksson²²,
P.K. Jewett²³,
E. Kähler²⁴,

¹⁵ L'Eglise Corps, 1949. L'auteur accorde deux sens à *kephalè*. Celui de chef, exprimant l'autorité. "A cette idée fondamentale de la supériorité du Christ, s'ajoute celle de rapports vitaux entre le Christ et l'Eglise" (Col 2.19 et Eph 4.16) (p 71s).

¹⁶ "La Place", PL, 1954, (p 6, 13).

¹⁷ Problematik, 1982, (p 342).

¹⁸ Frauen der frühen Christenheit, 1986, (p 107).

¹⁹ Frauen, 1984.

²⁰ Hering effleure (sans jamais en parler) la notion de "source" et "d'origine" pour *kephalè* pour affirmer ensuite que *kephalè* exprime la supériorité de l'homme. "Toutefois si l'homme (*anèr*) est *kephalè gunaikos* = chef de la femme, ce n'est pas tout à fait dans le même sens que lorsque le Christ est appelé *kephalè andros* = chef de l'homme mâle. Car l'homme n'a pas à proprement parlé créé la femme. *Kephalè* est donc pris ici dans un sens plus large: l'homme est le supérieur de la femme". Appliqué au Christ, *kephalè* a pour Hering le sens de Créateur. Appliqué à l'homme, celui de supérieur. 1 Corinthiens, 1949, (p 91).

²¹ "Neither Male", EQ, 1980, (p 37).

²² Marriage and Ministry, 1965, (p 165 note 2).

²³ Man as Male, 1975, (p 54s).

²⁴ Kähler se réfère à la définition de Bauer (*kephalè* = subordination). Mais il y a chez elle aussi un mouvement vers un autre sens de *kephalè*. En parlant de *kephalè* dans Ephésiens et Colossiens, elle dit que "la tête est la cause de toutes les fonctions du corps" (p 46). En parlant du Christ *kephalè* de l'église, elle dit que cette tête cause la croissance du corps (p 108). Kähler, Die Frau, 1960.

C. von Kirschbaum²⁵,
G.W. Knight III²⁶,
H. Krimmer²⁷,
W.G. Kümmel²⁸,
A. Kuen²⁹,
F.J. Leenhardt³⁰,
R.C.H. Lenski³¹,
E. Lohmeyer³²,
E. Lohse³³,

²⁵ Découvertes, 1951. "Etre la tête, c'est occuper une position dominante." (p 21) Et "L'homme ... est le 'chef' ...: celui qui, au sein d'un ordre donné, joue le rôle du supérieur, commande et comme tel *représente* (italiques de l'auteur) cet ordre." (p 63) Dans un autre ouvrage, von Kirschbaum explique la fonction de la tête en disant de l'homme: "il marche devant, mais la femme suit, il appelle, mais la femme répond", Dienst der Frau, 1951, (p 18).

²⁶ The New Testament Teaching, 1977, (p 32s).

²⁷ 1 Korintherbrief, 1985. *Kephalé* veut dire seigneur.

²⁸ Kümmel a ajouté des notes au commentaire de Lietzmann, Korinther, 1969. "Paul présuppose ici clairement une infériorité créationnelle de la femme par rapport à l'homme" (p 183, note S. 53 Z. 13.) Lietzmann ne parle que d'ordre de série ou d'ordre de passage sans parler des implications (infériorité-supériorité ou simplement chronologie).

²⁹ L'auteur de la transcription donne à *kephalé* le double sens de tête et de directeur, Parole Vivante, 1976, (p 529, note a).

³⁰ "Place de la femme", ETR, 1948.

³¹ Lenski fait une différence entre chef et supérieur. Pour lui dans 1 Corinthiens 11.3 *kephalé* ne signifie pas chef, sens donné parfois à *kephalé* dans l'Ancien Testament (Juges 11.1 etc.) (p 434), mais supériorité (p 433). "La comparaison de Paul est limitée au seul point qui dit que la tête est au-dessus de quelqu'un selon l'arrangement fait par Dieu" (p 434). Lenski, Corinthians, 1963.

³² Dans son analyse de Colossiens 1.18, Lohmeyer rapproche les notions de tête et de début, de commencement, termes qui sont aussi liés à celui de premier-né. Ces mots "sont déjà liés très étroitement, le premier-né étant le début, la tête de sa génération" (p 63). C'est ainsi que *kephalé* a le sens de grand chef, de seigneur (p 62, note 1). Lohmeyer, Philipper, 1953.

³³ Kolossierbrief, 1968.

R.N. Longenecker³⁴,
P.I. Malevez³⁵,
W.H. Mare³⁶,
W. Neuer³⁷,
A. Paulsen³⁸,
Robertson & Plummer³⁹,
C.C. Ryrie⁴⁰,
Schlatter⁴¹,
C. Senft⁴²,
J. Sickenberger⁴³,
E. & F. Stagg⁴⁴,
F.J. Steinmetz⁴⁵,

³⁴ "Authority", Women, Authority, 1986, (p 73).

³⁵ Pour P.I. Malevez *kephalè* parle de prééminence, d'excellence souveraine (p 89), de souveraineté et de maîtrise suprême (p 91). Il n'applique ce sens de *kephalè* qu'à Christ. Pour 1 Corinthiens 11.3, il ne se prononce en fait pas et ne parle que de chef (p 89). C'est au terme *archè* (Colossiens 1.18) que Malevez, à la suite de Lightfoot et de Huby, attribue le sens de "puissance d'où découle la vie", tandis que "le vocable tête est bien propre à énoncer la puissance spirituelle du Seigneur sur son Eglise" (p 92). Malevez, "L'Eglise, Corps", Recherches, 1944.

³⁶ En examinant 11.3 l'auteur dit que ce verset parle d'une autorité administrative non seulement entre l'homme et la femme, mais encore entre chrétiens qui "doivent être soumis administrativement les uns aux autres". Expositor's Commentary, 1976, (p 257).

³⁷ Mann und Frau, 1981, (p 104s).

³⁸ Geschlecht, 1960. "La tête est l'instance face à laquelle une personne doit la soumission..." (p 154).

³⁹ 1 Corinthians, 1986, (p 229). La première édition est de 1911.

⁴⁰ The Place of Women, 1958, (p 74).

⁴¹ Erläuterungen, 1936, (p 130ss).

⁴² 1 Corinthiens, 1979, (p 141).

⁴³ Korinther, 1932.

⁴⁴ Women, 1978, (p 175).

⁴⁵ Protologische Heilszuversicht, 1969, (p 80).

A. Strobel⁴⁶,
W. Trilling⁴⁷,
G.W. Trompf⁴⁸,
W.O. Walker Jr⁴⁹,
J. Weiss⁵⁰,
B. Weiss⁵¹,
C. Wolff⁵²,
F. Zerbst⁵³.

1.2. Parmi les interprètes qui disent que *kephalé* a toujours le sens d'autorité, il y en a certains qui ont entendu parler de l'interprétation qui attribue à *kephalé* le sens de source et d'origine, et qui sont opposés à cette interprétation.

H. Blocher⁵⁴,

⁴⁶ L'auteur parle de "soumission", mais ce passage ne parle pas d'un ordre fondé sur des "rapports d'autorité" (*Herrschaftsverhältnisse*). La tête est "l'organe de réflexion et de direction du corps" (p 166), *1 Korinther*, 1989. Il y a autorité sans autoritarisme.

⁴⁷ "Stellung", *TJ*, 1986, (p 80).

⁴⁸ "On Attitudes", *CBO*, 1980, (p 197 note 3).

⁴⁹ Walker admet que *kephalé* pourrait avoir le sens d'autorité. Mais puisque les versets 1-16 ne sont pas de Paul, la question est réglée. "Theology of Woman's Place", *Semeia*, 1983.

⁵⁰ L'auteur manifeste quelques hésitations avant de dire que *kephalé* parle de subordination (p 270). L'usage de *kephalé* dans l'Ancien Testament ne correspond pas tout à fait à celui du Nouveau (p 269). *Kephalé* serait relié à *kephalaion*, la somme, le total, qui contient les différentes parties (p 270). *1 Korintherbrief*, 1977.

⁵¹ *Die paulinischen Briefe*, 1902.

⁵² *1 Korinther*, 1982.

⁵³ *Ant der Frau*, 1950, (p 23s).

⁵⁴ "Dérapages", *Fac Réflexion*, 1988, et "L'homme "chef"", *Ichthus*, 1979.

B. Byrne⁵⁵,
D.A. Carson⁵⁶,
Cotterell et Turner⁵⁷,
J. Dupont⁵⁸,
J.A. Fitzmyer⁵⁹,
K.O. Gangel⁶⁰,
W. Grudem⁶¹,
J.B. Hurley⁶²,
M.F. Stitzinger⁶³,

⁵⁵ B. Byrne dit que le sens métaphorique le plus commun est "source", tandis que le sens de "supérieur" est rare. Puis il dit qu'au verset 3, Paul met en place une séquence "pas tant d'une existence dérivée, mais d'une autorité dérivée ou d'une capacité de faire quelque chose". Paul, 1988, (p 42).

⁵⁶ Fallacies, 1988, (p 36ss). L'auteur parle du sens de "source" comme d'une erreur exégétique. Mais il ne fait référence qu'aux premiers ouvrages présentant la thèse de "source".

⁵⁷ Ils souscrivent aussi à l'étude de Grudem et envisagent que *kephalé* ait pu prendre le sens de "source" avant le 4^e siècle après Jésus-Christ. "En d'autres termes, autant que nous pouvons le dire, "source" et "origine" n'était pas un sens conventionnel du mot *kephalé* du temps de Paul", Linguistics, 1989, (p 145).

⁵⁸ Gnosis, 1949, (p 443ss). L'auteur dit que dans le grec en dehors de la Bible, *kephalé* a le sens de "principe, origine, et non de chef, celui qui commande". "En appelant *kephalé* celui qui exerce cette autorité, il (Paul) traduit une notion sémitique; les Grecs ne s'exprimaient pas ainsi." (p 449). L'auteur ne semble pas avoir lu d'interprétation appliquant le sens de "origine" à *kephalé* dans le NT.

⁵⁹ "Another Look", NTS, 1989.

⁶⁰ "Biblical Feminism", -BS, 1983, (p 56s). L'argumentation est simpliste. "Dans le sens physique est-ce biologiquement juste de dire que la tête est la source de la vie ? Est-ce que la tête est formée en premier et ensuite le reste du corps ? Est-ce que la nourriture nécessaire aux fonctions corporelles provient vraiment du cerveau ou d'une autre partie du crâne ? De toute évidence non. La tête est le centre de contrôle du corps."

⁶¹ W. Grudem, "Does Kephale Mean Source", TJ, 1985.

⁶² "Did Paul Require Veils", WTJ, 1973, (p 193) et Man and Woman, 1981, où l'auteur dit préférer le sens de "autorité sur" à celui de "source" (p 164-166).

⁶³ "Genesis 1-3", GTJ, 1981, (p 33).

P. Tischleder⁶⁴,
R.A. Tucker⁶⁵,
H. Wayne House⁶⁶.

2. Le deuxième groupe est formé de ceux qui sont entre ces deux positions. *Kephalé* a un sens double et peut vouloir exprimer autorité et/ou source ou origine. Certains exégètes sont ambigus, c'est-à-dire que dans un même verset ils glissent d'un sens à l'autre. D'autres disent que, dans certains passages, *kephalé* parle d'une personne possédant de l'autorité sur une autre, et dans d'autres *kephalé* a plutôt le sens de source.

M. Barth⁶⁷,
C.K. Barrett⁶⁸,

⁶⁴ Wesen und Stellung, 1923. Tischleder dit qu'ici l'expression tête "ne veut pas exprimer comme ailleurs chez l'apôtre (ex.: Col 1.18; 2.10, 19; Eph 2.23) la dépendance organique et la vitalisation régulière par Christ, la source de vie qui est à l'oeuvre dans tout le corps et le maintient" (p 142).

⁶⁵ "Response", Women, Authority, 1986.

⁶⁶ "Should a Woman Prophesy", BS, 1988, (p 144ss). H. Wayne House connaît les écrits de Grudem et de Bilezikian. Il dit du dernier qu'il fait de la magie avec les mots en voulant donner à *kephalé* le sens de "source" (p 144 note 9).

⁶⁷ Nous avons déjà parlé de la position de M. Barth, Ephesians, 1935, (cf. Chapitre 2 point 4.5.).

⁶⁸ Barrett en parlant de *kephalé* ayant le sens d'origine dit: "Que ceci est le sens de ce mot ici est fortement suggéré par les versets 8s. Paul ne dit pas que l'homme est le maître (*kurios*) de la femme; il dit qu'il est à l'origine de son être. Mais Barrett dit que Paul exprime "une subordination d'une forme innocente" (p 249). Il conclut sur le verset 3: "ainsi une chaîne parlant d'origine et de subordination est établie" (p 249). 1 Corinthians, 1968, (p 248).

S. Bedale⁶⁹,
P. Benoît⁷⁰,
L. Cerfaux⁷¹,

⁶⁹ L'auteur note que *rosh* peut vouloir dire "commencement", "Meaning", *JTS*, 1954, (p 212s). En utilisant *kephalé* métaphoriquement, Paul pourrait avoir pensé à ce sens du mot *rosh* (p 213), dont un des sens possible est 'commencement'. Dans Colossiens 1.18, *kephalé* pourrait avoir le sens de commencement. Par contre, dans Ephésiens 1.22 il est possible que Paul ait mis l'accent sur la seigneurie de Christ. Colossiens 2.19 et Ephésiens 4.15 sont incompréhensibles si *kephalé* parlait de seigneurie. Le sens doit être celui de *arché* ou commencement (p 214). Bedale applique cette nouvelle interprétation de *kephalé* à 1 Corinthiens 11 pour dire que "Eve dérive son existence d'Adam (*guné ex andros*: cf. Genèse 2.18-22). Et c'est ce qu'il (Paul) semble vouloir dire au verset 4 par le fait que le mâle est "la tête". Mais plus loin Bedale dit (p 215): "... le mot *kephalé* contient sans doute possible l'idée 'd'autorité'...."

⁷⁰ En parlant du corps et de la tête, l'auteur dit que celle-ci "est son chef, son principe vital; il doit lui obéir, recevoir son influx de vie, grandir sous sa mouvance et en quelque sorte vers elle", "Corps", *RB*, 1956, (p 22s). Notons le balancement entre "principe de vie" et "autorité". En parlant de 1 Corinthiens 11.3, l'auteur affirme (p 25) qu'ici "le sens très net" est celui de "chef, de principe d'autorité L'idée n'est certainement pas ici que le Christ est le principe vivifiant d'où découle la vie du chrétien, mais simplement que l'homme a autorité sur la femme Aussi est-ce là le sens métaphorique normal de la "tête" dans le monde sémitique et particulièrement biblique" Le penchant de Benoît qui le pousse à donner à *kephalé* le sens d'autorité apparaît aussi dans ses remarques sur 1 Corinthiens 12.12-27 (p 23s).

⁷¹ En parlant du Christ, Cerfaux dit: "d'un côté, en appuyant sur le sens de *kephalé*, "maître", "supérieur", on dira que le Christ est le "chef" de l'Eglise comme l'époux l'est de la femme (Ephésiens 5.23); de l'autre on réfléchira sur le rôle physiologique d'une "tête", de laquelle la vie s'innerve dans le corps entier, ..." *Théologie de l'Eglise*, 1965, (p 281 et p 286s).

J. Ernst⁷²,
S.T. Foh⁷³,
D. Furter⁷⁴,
Gabathuler⁷⁵,

-
- ⁷² Philipper, Kolosser, 1974. Au sujet de Colossiens 1.18, Ernst dit que la haute position et la domination de Christ est clairement soulignée par l'appellation tête du corps (p 168). Tout lui est soumis. "Mais Christ n'est pas seulement le chef suprême du monde, mais aussi la tête qui soigne et rachète l'église". Christ est ainsi "le Seigneur et celui qui confère la vie à l'église" (p 170). Dans Colossiens 2.10, *kephalé* communique la notion de la seigneurie de Christ à laquelle sont soumises toutes les puissances (p 201). Au sujet de Colossiens 2.19, Ernst dit qu'ici il est question de "la tête de laquelle procèdent vie et autorité" (p 211). "En tant que tête, il dispense au corps la vie ..." (p 212). En ce qui concerne Ephésiens 1.22s et Colossiens 1.19, la catégorie "domination" ne suffit plus, car la tête est aussi comprise comme dispensateur de vie et sauveur. "La pensée du chef suprême a toujours encore sa signification, mais elle est de plus en plus relativisée par les soins affectueux accordés et par leur réception reconnaissante" (p 297).
- ⁷³ *Kephalé* parle d'autorité, la notion de source étant incluse, Women and the Word, 1979, (p 101s). "...l'homme-chef (*the headship of man*) serait quelque chose comme un titre honorifique" (p 103).
- ⁷⁴ Dans Colossiens, 1987, l'auteur dit de Colossiens 1.18 et 2.10 que Christ domine et gouverne le corps, qu'il dirige l'Eglise (p 104 et 136). Dans Colossiens 2.19, Paul développerait trois thèmes: "celui de la source de la vie du corps, celui de sa croissance et celui de son unité (p 154).
- ⁷⁵ Gabathuler donne deux sens à *kephalé* (comme le titre de son ouvrage l'indique). En tant que *kephalé* des puissances (Colossiens 2.10), Christ est celui qui les domine et leur impose une soumission. Il est le seigneur, le maître (il est "*Herr*" (p 152) et "*Zwingherr*" (p 173)). En tant que *kephalé* de l'église (Colossiens 1.18 et 2.19), Christ est celui qui détermine la croissance de ce corps. "Jesus Haupt", Abhandlungen, 1965.

J. Gnilka⁷⁶,
P. Gundry⁷⁷,
R. Hoppe⁷⁸,
J. Huby⁷⁹,
A. Jaubert⁸⁰,
N. Johansson⁸¹,

⁷⁶ Dans Epheserbrief, 1971, l'auteur dit au sujet d'Ephésiens 5.23 que Christ n'est pas seulement celui qui est subordonné, mais aussi celui par qui le corps est pourvu et reçoit la croissance. De même, la relation de l'homme et de la femme n'est pas uniquement marquée par une subordination, mais l'homme est aussi ordonné pour le bien de la femme (... "*nicht nur eine Über-, sondern auch eine Hinordnung ..., die auf das Wohl der Frau ausgerichtet ist*") (p 277). La supériorité de la tête n'est en tout cas pas à exclure (p 276 note 5).

⁷⁷ Woman, Be Free!, 1977, (p 64).

⁷⁸ Hoppe parle de cosmologie païenne et de domination, Kolossoerbrief, 1987. Dans la cosmologie païenne *kephalé* n'a pas le sens d'autorité.

⁷⁹ Huby dit: "Saint Paul énonce l'ordre qui existe dans le christianisme, en tant qu'il est une hiérarchie. Au sommet, Dieu le Père, source de l'être et de la vie, de qui découle toute grâce, tout don parfait; ... en dépendance du Père ... le Christ, ...; en dessous du Christ, l'homme ...; au-dessous de l'homme, la femme, qui est dans l'église sans autorité propre. Cette hiérarchie qui met l'homme au-dessus de la femme est celle de l'autorité, non de la sainteté." 1 Corinthiens, 1946, (p 242).

⁸⁰ Jaubert en parlant de 11.3 dit: "Le terme 'tête' (*kefale*) si important dans ce passage apparait [sic] avec sa double signification dérivée du *rôsh* hébreu: tête et chef: peut-être aussi avec le sens de *arché*, fondement, principe, car le v.9 évoque la création de la femme tirée de l'homme. La hiérarchie des *kéfalai* apparait [sic] comme une hiérarchie de nature". "Le Voile", NIS, 1972, (p 419). Plus tard elle dira dans un autre ouvrage: "le sens du mot "tête" doit être interprété conformément à la coloration sémitique de ce passage. La tête (en hébreu *rôsh*) signifie à la fois tête, chef, origine, commencement, fondement..." Mais maintenant elle dira de 1 Corinthiens 11.3: "Visiblement Paul se réfère à l'origine de la femme tirée d'Adam selon le second récit de la Genèse: "*la femme vient de l'homme*" (v8)". Les Femmes, 1979, (p 49s). A cause de ces deux points de vue contradictoires soutenus respectivement dans deux ouvrages différents, nous ferons figurer Aubert non dans le groupe 2 comme ici, mais dans les groupes 1 et 3 lorsque plus loin nous ferons une liste chronologique des auteurs.

⁸¹ Women, 1972, (p 22, 24).

K.S. Kantzer⁸²,
H.-J. Klauck⁸³,
M. Lattke⁸⁴,
X. Léon-Dufour⁸⁵,
W.L. Liefeld⁸⁶,
A. Lindemann⁸⁷,
D.K. Lowery⁸⁸,
L.F. Massey⁸⁹,
F. Mussner⁹⁰,
A. Padgett⁹¹,

⁸² "Women's Role", CT, 1981, (p 11).

⁸³ 1 Korintherbrief, 1984.

⁸⁴ "Kephalé", EWNT, 1981. Lattke dit se baser sur Schweizer. Kephalé a principalement le sens d'autorité, bien qu'il puisse aussi avoir celui de source.

⁸⁵ Vocabulaire, 1974. En ce qui concerne 1 Corinthiens 11, tête parle de primauté, et se dit de ceux "qui marchent en avant". Dans Colossiens 1.18, 2.19, Ephésiens 1.22s; 4.15, tête parle de "principe de vie" (col 1295s).

⁸⁶ Liefeld connaît l'étude de Grudem qui argumente contre le sens de "source". Liefeld n'ose plus se rattacher au sens de "source", et dit qu'il n'est plus possible, après l'étude de Grudem, de rejeter de la discussion l'idée d'autorité (p 139). Il dit que kephalé aurait en 1 Corinthiens 11.3 le sens "d'éminent" ou de partie la plus honorée. "Women, 1 Corinthians", Women, Authority, 1986.

⁸⁷ Kolossierbrief, 1983. Il parle de domination et de la tête qui nourrit.

⁸⁸ Ce passage parle avant tout de subordination, "Head Covering", BS, 1986, (p 157).

⁸⁹ L'auteur insiste sur le fait que ce verset parle de l'autorité du mari sur la femme. Et en passant, sans un mot de commentaire, il parle aussi de l'origine de Christ en Dieu et de celle de la femme en l'homme. Women and the NT, 1989, (p 101).

⁹⁰ "En tant que "tête" Christ est le Seigneur de l'Eglise, auquel celle-ci est soumise (Ep 5.23-24), qui est aussi la source (Quellgrund) de toute sa croissance surnaturelle" (p 43s). Au verset 2.19, Mussner parle des hérétiques qui "ne tiennent pas à la "tête", Christ, duquel seul coulent les forces de croissance céleste vers le "corps" de l'Eglise". Kolossier, 1971, (p 73). Cf. aussi Christus das All, 1955.

⁹¹ "Paul on Women", JSNT, 1984. Le sens normal de kephalé est source. "Un autre sens plus rare de kephalé est 'autorité, gouvernement' qui provient du fait de son association dans la Septante avec rosh. Ceci est fort probablement le sens dans lequel les Corinthiens l'ont compris" (p 79).

- G. Pella⁹²,
 H. Ridderbos⁹³,
 H. Schlier⁹⁴,
 E. Schuessler-Fiorenza⁹⁵,

⁹² "Voile", Hokhma, 1985. Pella ne parle jamais de source, mais de "donner sa vie". "Dans ce contexte, le mot "tête" (*kephalé*) a une connotation d'autorité" rendue par "chef". ..."L'homme ne sera pas "chef" de la femme à la manière d'un officier ou d'un patron; il le sera à la manière du Christ donnant sa vie pour son Eglise" (p 5). Et plus loin: l'homme "n'est appelé ni ... ni à prendre autorité sur sa femme, mais à l'aimer comme le Christ a aimé l'Eglise, à se donner à elle et pour elle.... Il utilise son statut de "tête" pour servir sa femme par amour..." (p 16). Pour ne pas être compris comme présentant un chef sans autorité, il ne reste à Pella qu'à parler du mari comme d'un animateur qui dirige sans donner des ordres (p 18). Mais un animateur n'est pas censé donner sa vie, et le modèle de Christ qui donne sa vie et qui dirige l'Eglise n'est pas le modèle de l'animateur. Tant que *kephalé* doit avoir le sens d'autorité, il restera difficile (il nous semble en fait impossible) d'expliquer en quoi consiste cette autorité de l'homme ou du mari et comment elle doit être vécue à l'exemple de Christ.

⁹³ Diriger, être supérieur et avoir de l'autorité est le sens de *kephalé*. Le fait que l'homme est le chef "est lié à l'histoire de l'origine de l'humanité, c'est-à-dire que la femme est de l'homme, tire son existence de lui....", Paul, an Outline, 1975, (p 381).

⁹⁴ Nous rappelons ce que nous avons déjà dit de H. Schlier. Schlier indique vingt-sept mots différents rendant les sens métaphoriques de *kephalé* dont aucun n'a, dans le grec en dehors de la Bible, le sens "d'autorité". Il conclut ainsi son examen des textes profanes: "Ce qui apparaît visiblement est que dans le domaine du grec profane *kephalé* ne sert pas à décrire la tête d'une communauté. Ceci ne se manifeste que dans la sphère de l'Ancien Testament grec", "*Kephalé*", TWNT, 1938, (p 673,61-63).

⁹⁵ L'auteur dit en parlant de Paul que "ses arguments "théologiques" sont les suivants: d'abord il y a une hiérarchie descendante: Dieu-Christ-Homme-Femme, dans laquelle chaque membre qui précède est supérieur à l'autre comme "tête" ou "source", "dans le sens qu'il établit l'être de l'autre"". En mémoire d'elle, 1986, (p 326). En "Rhetorical Situation", NTS, 1987, (p 395), l'auteur parle aussi de tête ou de source, donnant une préférence au sens d'autorité. En parlant de Paul et de son autorité dans l'église de Corinthe ("Dieu, Christ, Paul, Apollos, Timothée, Stephanas, et d'autres ouvriers locaux ..."), elle dit: "Cette hiérarchie d'autorité qui s'étend de Dieu jusque vers la communauté semble être parallèle à celle établie en 11.2 [sic]: Dieu-Christ-homme-femme" (p 397).

E. Schweizer⁹⁶,
P. Sidons⁹⁷,
M.M. Thompson⁹⁸,
B. Witherington III⁹⁹,
F. Zeilinger¹⁰⁰.

3. Le troisième groupe est formé de ceux qui disent que dans le Nouveau Testament, *kephalé* n'est jamais employé métaphoriquement avec le sens d'autorité, mais plutôt dans celui de source.

R.W. Allison¹⁰¹,
W. Barclay¹⁰²,

⁹⁶ Dans "*Soma*", TWNT, 1964, en parlant de Colossiens puis d'Ephésiens, Schweizer fait une différence entre l'homme *kephalé* de la femme, et Christ *kephalé* de l'univers et de l'église. En ce qui concerne l'homme et la femme, il est question de subordination. Dans le deuxième cas "tête de l'église" ne parle pas seulement de domination, mais "aussi d'une relation dans laquelle toute vie est donnée au corps par la tête" (p 1077,30ss.). Appliqué au Christ, *kephalé* peut avoir deux sens. Comme tête de l'univers, il est le dominateur auquel tout est assujéti. Mais en tant que tête de l'église, il est celui qui lui donne la croissance (p 1077,1-4, et aussi p 1074,11s et 22s). La même explication se trouve dans Kolossier, 1976. Il y est question de domination pour Colossiens 1.18 (p 55), 2.10 (p 109), et pour 1 Corinthiens 11.3 (p 62). Pour ce qui est de Colossiens 2.19, il y est dévoilé l'autre aspect de *kephalé*. Christ est la tête qui nourrit, qui soigne, qui aide l'église (p 125).

⁹⁷ Speaking Out, 1980, (p 62).

⁹⁸ "Response", Women, Authority, 1986, (p 91).

⁹⁹ Women, 1990, (p 167s).

¹⁰⁰ Erstgeborene, 1974.

¹⁰¹ Cf. "Let Women Be Silent", JSNT, 1988, (p 33).

¹⁰² Barclay ne parle pas d'autorité de la tête, mais développe l'aspect vital de dépendance réciproque entre la tête et le corps d'une personne. C'est ainsi que "Christ prend soin de (*hegt*) l'église" (p 83). Tout comme la tête est essentielle au corps, "sans l'Esprit le corps est sans direction et ne peut rien" (p 83). L'église est dirigée par l'Esprit (p 83) et par Christ (p 86). "Ce n'est que si le chrétien s'attache fortement à la tête que l'Eglise grandit comme elle le doit." Christus genügt, 1966, (p 86).

P.W. Barnett¹⁰³,
S.S. Bartchy¹⁰⁴,
R. et J. Boldrey¹⁰⁵,
G. Bilezikian¹⁰⁶,
H. Blanke¹⁰⁷,
F.F. Bruce¹⁰⁸,
J. Delobel¹⁰⁹,
D. Ellul¹¹⁰,
G.D. Fee¹¹¹,
V.P. Furnish¹¹²,

¹⁰³ "Wives", EQ, 1989, (p 234).

¹⁰⁴ "Power, Submission", Essays, 1978, (p 61, 79).

¹⁰⁵ Chauvinist, 1976, (p 34).

¹⁰⁶ Beyond Sex Roles, 1985, et la réédition de 1989.

¹⁰⁷ Dans son commentaire, Blanke dit sur Colossiens 1.18 "la signification de l'expression tête et corps est donnée dans Colossiens. D'après 2.19, il s'agit des relations suivantes entre la tête, Christ et le corps, l'Eglise: 1. la tête préserve le corps de la dissolution. 2. Elle nourrit le corps. 3. Elle accorde la croissance au corps." (p 72) Les mêmes idées sont exprimées à l'examen de 2.19 (p 215). Nous avons classé Blanke ici bien qu'il dise au sujet de 2.10: "il faut noter qu'il est question de la tête dans le sens de chef (*Oberhaupt*)...". Auslegung, 1987, (p 182).

¹⁰⁸ Au sujet de 11.3, Bruce dit: "Dans ce contexte il ne faut probablement pas comprendre tête dans le sens fréquemment suggéré de 'chef' ou de 'commandant', mais plutôt dans celui de 'source' ou 'origine'." 1 & 2 Corinthians, 1982, (p 103).

¹⁰⁹ J. Delobel dans "1 Cor 11:2-16: Towards a Coherent Explanation", L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère, A. Vanhoye, Leuven, Leuven University, 377-78, 1986, refuse de donner en 11.3 à *kephalé* le sens de chef et lui donne celui de "source" ou "d'origine". Il est cité par Murphy-O'Connor, "1 Corinthians Once Again", CBO, 1988, (p 269). Ce dernier dit que Delobel se base entre autres sur les pages 145-162 de la dissertation non publiée de C. Vander Stichele faite en 1985 à Leuven S.T.L. et intitulée 1 Kor 11,3: een sleutel tot de interpretatie van 1 Kor 11,2-16?.

¹¹⁰ "... source, origine, point de départ...", "Sois belle", FV, 1989, (p 52).

¹¹¹ 1 Corinthians, 1987, (p 502s).

¹¹² Moral Teaching, 1985, (p 98).

General Synod of the Church of England¹¹³,
D.B. Henkelman¹¹⁴,
M. Hayter¹¹⁵,
V. Kesich¹¹⁶,
R. et C.C. Kroeger¹¹⁷,
J.J. Meuzelaar¹¹⁸,

¹¹³ C'est avec une brièveté très pertinente que ce rapport Consultative Document, 1972, dit (p 26 point 110): "... il se pourrait que dans l'application de l'analogie de la notion du chef (*analogy of headship*) le concept de la subordination ait été importé par erreur. 'Tête' pourrait plutôt avoir ici le sens d'origine ou de source de l'être. Car il est vrai que Paul ne dit pas que l'homme est le seigneur (*kurios*) de la femme; il dit qu'il est l'origine de son être. Une telle interprétation nous garderait aussi d'une fausse 'subordination', que ce soit entre le Père et le Fils, allant à l'encontre de la doctrine orthodoxe de la Trinité, ou entre l'homme et la femme, ce qui n'est pas approprié puisque les deux sont faits à l'image de Dieu. En plus de cela, 1 Corinthiens 11.7 dit que la femme est la gloire (pas l'image) de l'homme, car elle aussi partage avec l'homme cette image de Dieu."

¹¹⁴ "A Problem", Focus, 1982, (p 9).

¹¹⁵ The New Eve, 1987, (p 120).

¹¹⁶ "St Paul", StVIO, 1977. L'auteur suit l'argumentation de Bedale (p 137s). Au-delà du sens de "source" (p 137), Kesich voit dans le mot "tête" l'expression d'une relation et non pas de seigneurie (p 139). *Kephalé* exprime mieux que *arché* "une relation proche et personnelle" (p 137). Il nous semble qu'en attribuant à *kephalé* un sens de relation personnelle, Kesich rend le verset 3 à nouveau opaque. Car quelle serait la relation proche et personnelle que l'homme aurait avec Christ et que la femme ne pourrait pas avoir avec Christ ?

¹¹⁷ "Sexual Identity", RJ, 1978, (p 3).

¹¹⁸ Leib des Messias, 1961. Meuzelaar se prononce contre l'interprétation de *kephalé* dans le sens de chef, de seigneur et de dominateur (*Herrscher*) (p 120s). Il traduit *kephalé* par "tête-commencement ou par début-premier-né" (*Haupt-Anfang-Erstgeborener*). "L'élément de supériorité et d'autorité est bien sûr présent dans ces termes, mais dans ce sens que le "débutant" est supérieur à ses frères en ce qu'il les précède dans l'obéissance, dans la foi et dans l'amour." (p 120) Bien que l'auteur dise (p 125) "la tête est source, début, raison-fondement (Nous traduisons *Grund* par raison/fondement), et en cela aussi un modèle de la vie de l'église", il met l'accent sur le sens de "premier-né" dans son interprétation de *kephalé*.

B. & A. Mickelsen¹¹⁹,
V.R. Mollenkott¹²⁰,
Murphy-O'Connor¹²¹,
P.B. Payne¹²²,
R. Scroggs¹²³,
E. Storkey¹²⁴,
L. Swidler¹²⁵,
D. Williams¹²⁶.

4. Autres interprétations:

J.J. von Allmen¹²⁷,
M. Dibelius et H. Greeven¹²⁸,

¹¹⁹ "Head", CT, 1981, et "What Does Kephale Mean", Women, Authority, 1986.

¹²⁰ Women, Men, 1977, (p 112).

¹²¹ L'auteur se rattache à l'interprétation de Scroggs, "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 492ss), dans "Sex and Logic", CBO, 1980, et "Interpolations", CBO, 1986, (p 88).

¹²² "Libertarian Women", TJ, 1981, et "Response", Women, Authority, 1986.

¹²³ "Eschatological Woman", JAAR, 1972. Scroggs suit Bedale, "Meaning", JTS, 1954, et Barrett, 1 Corinthians, 1968, mais se décide pour le sens de "source" (p 298, note 41). Il n'a pas changé de position lorsque deux années plus tard il la résume dans "Paul Revisited", JAAR, 1974, (p 534s).

¹²⁴ What's Right, 1985, (p 180ss).

¹²⁵ Biblical Affirmations, 1979, (p 329), à la suite de Scroggs, "Eschatological Woman", JAAR, 1972.

¹²⁶ Paul and Women, 1978, (p 64).

¹²⁷ "Est-il légitime", VC, 1963. A l'aide de 1 Corinthiens 11.3, l'auteur défend l'idée de la médiation effectuée par l'être masculin. "Il me paraît impossible de contester qu'il y a dans ce texte un étagement: Dieu atteint les hommes par le Christ, et le Christ atteint les femmes par les hommes; ce qui implique sans doute l'inverse aussi:" Puis il semble revenir légèrement sur cette affirmation. "Mais même si ceci devait dépasser la pensée de l'apôtre, il n'en resterait pas moins qu'il y a des "chefs", des têtes superposées: Dieu, le Christ, l'homme. La femme n'est pas "tête" (p 17s). Il nous semble que la pensée de l'apôtre a effectivement été dépassée.

¹²⁸ Kolossar, 1953.

A.F. Johnson¹²⁹,
E. Käsemann¹³⁰,
H. Schlier¹³¹.

Dans le tableau suivant nous faisons figurer les auteurs déjà mentionnés en les regroupant selon les années de la parution de leurs ouvrages. Ce tableau ne donnera au lecteur qu'une idée approximative du développement de l'interprétation de *kephalé*. Car d'un côté, nous n'avons pas essayé de faire figurer ici toutes les personnes qui se sont prononcées sur la question. Et d'un autre côté, nous aurions dû faire paraître chaque livre selon l'année de sa parution, et jamais selon l'année de sa réédition.

Les étoiles correspondent aux trois premiers groupes dans lesquels nous avons fait figurer ces auteurs:

* = groupe 1
* * = groupe 2
* * * = groupe 3

¹²⁹ "Response", Women, Authority, 1986. A la suite de l'étude de Grudem qui démontre (à tort comme nous l'avons vu) que *kephalé* n'a, dans plus de 2000 extraits de littérature grecque, jamais le sens de source, Johnson se voit contraint de dire que l'évidence linguistique en faveur de *kephalé* = source est trop maigre. Pour Johnson, *kephalé* n'a ni le sens "d'autorité", ni celui de "source", mais celui de "éminent" et de "honoré". Il traduit *kephalé* par la formule moderne "*pride and joy*" (ce qui correspond à "tu fais toute ma joie et je suis fier de toi"). Il faudra attendre l'étude de Bilezikian pour que le sens de "source" soit réhabilité, Beyond Sex Roles, 1989.

¹³⁰ "Taufliturgie", Exeget. Versuche, 1960. En 1 Corinthiens 11.3 *kephalé* est synonyme de *eikôn* (p 41).

¹³¹ Schlier dit: "Peut-être que *kephalé* a en 11.3 le sens par ailleurs commun de *arché*; il est le contraire de *eikôn kai doxa* dans 1 Corinthiens 11.7ss." Epheserbrief, 1966, (p 40, note 1). Pour Schlier, "*Kephalé*", TWNT, 1938, "*kephalé* désigne celui qui est au-dessus de l'autre dans le sens qu'il fonde l'être de l'autre" (p 678,33s). Dans son explication de 1 Corinthiens 11.3, Schlier ne semble jamais donner à *kephalé* les sens d'autorité. La femme ne dépend de l'homme que selon son être. Schlier note que ce n'est pas *kurios* qui est employé ici, mais *kephalé* (p 678,29). *Kurios* est traduit par "maître" et évoque clairement la notion d'autorité.

1990	* *	B. Witherington III
1989	* * *	P.W. Barnett
1989	* * *	G. Bilezikian
1989	*	P. Cotterell et M. Turner
1989	* * *	D. Ellul
1989	*	J.A. Fitzmyer
1989	* *	L.F. Massey
1989	*	A. Strobel
1988	* * *	R.W. Allison
1988	*	H. Blocher
1988	*	B. Byrne
1988	*	D.A. Carson
1988	*	H Wayne House
1987	* * *	H. Blanke
1987	*	R. Fabris
1987	* * *	G.D. Fee
1987	* *	D. Furter
1987	* * *	M. Hayter
1987	* *	R. Hoppe
1987	* *	E. Schuessler-Fiorenza
1986	*	G. Dautzenberg
1986	* * *	J. Delobel
1986	*	S. Heine
1986	* *	W.L. Liefeld
1986	*	R.N. Longenecker
1986	* * *	B. & A. Mickelsen
1986	* * *	Murphy-O'Connor
1986	* * *	P.B. Payne
1986	* *	E. Schuessler-Fiorenza
1986	*	W. Trilling
1986	*	R.A. Tucker
1985	* * *	G. Bilezikian
1985	* * *	V.P. Furnish
1985	*	W. Grudem
1985	*	H. Krimmer
1985	* *	G. Pella
1985	* * *	E. Storkey

1984	*	M.-S. Heister
1984	* *	H.-J. Klauck
1984	* *	A. Padgett
1983	*	K.O Gangel
1983	* *	A. Lindemann
1983	*	W.O. Walker Jr
1982	* * *	F.F. Bruce
1982	*	M. Hauke
1982	* * *	D.B. Henkelman,
1982	*	C. Wolff
1981	*	J.-N. Aletti
1981	*	J.W. Alexander
1981	*	K. Barth
1981	*	J.B. Hurley
1981	* * *	K.S. Kantzer
1981	* *	M. Lattke
1981	* * *	B. et A. Mickelsen
1981	*	W. Neuer
1981	* * *	P.B. Payne
1981	*	M.F. Stitzinger
1980	*	J.K. Howard
1980	* * *	Murphy-O'Connor
1980	* * *	P. Sidons
1980	*	G.W. Trompf
1979	*	H. Blocher
1979	* *	S.T. Foh
1979	* * *	A. Jaubert
1979	*	C. Senft
1979	* * *	L. Swidler
1978	* * *	S.S. Bartchy
1978	* * *	R. et C.C. Kroeger
1978	*	E. & F. Stagg
1977	* *	P. Gundry
1977	* * *	V. Kesich
1977	*	G.W. Knight III
1977	* * *	V.R. Mollenkott
1977	*	J. Weiss

1976	* * *	R. et J. Boldrey
1976	*	A. Kuen
1976	*	W.H. Mare
1976	* *	E. Schweizer
1975	*	P.K. Jewett
1975	* *	H. Ridderbos
1974	* *	J. Ernst
1974	* *	X. Léon-Dufour
1974	* * *	R. Scroggs
1974	* *	F. Zeilinger
1973	*	A. Barnes
1973	*	J.B. Hurley
1972	* * *	General Synod, Church of England
1972	*	A. Jaubert
1972	* *	N. Johansson
1972	* * *	R. Scroggs
1971	* *	J. Gnilka
1969	*	T. Ahrens
1969	*	H. Conzelmann
1969	*	W.G. Kümmel
1969	*	F.J. Steinmetz
1968	* *	C.K. Barrett
1968	*	E. Lohse
1966	* * *	W. Barclay
1965	*	F. Baudraz
1965	* *	L. Cerfaux
1965	* *	Gabathuler
1965	*	A. Isaksson
1964	* *	E. Schweizer
1963	*	R.C.H. Lėnski
1960	*	E. Kähler
1960	*	A. Paulsen
1961	* * *	J.J. Meuzelaar
1959	*	G. Deluz.
1958	*	W. Bauer
1958	*	C.C. Ryrie
1956	* *	P. Benoît

1955	* *	F. Mussner
1954	* *	S. Bedale
1954	*	A. Greiner
1953	*	E. Lohmeyer
1951	*	C. von Kirschbaum
1950	*	F. Zerbst
1949	*	J. Dupont
1949	*	W. Goosens
1949	*	J. Héring
1948	*	F.J. Leenhardt
1946	* *	J. Huby
1938	* *	Schlier
1936	*	A. Schlatter
1935	* *	M. Barth
1935	*	Foerster
1934	*	E.B. Allo
1932	*	J. Sickenberger
1923	*	P. Tischleder
1911	*	Robertson & Plummer (1911 = 1ère édition)
1905	*	Bachmann
1902	*	B. Weiss

Remarques:

Bien que cette liste ne soit pas complète, nous constatons qu'il n'y a pas de développement majoritaire vers l'une ou l'autre des positions. Nous n'avons pas trouvé d'auteur qui se soit prononcé clairement en faveur de l'interprétation de *kephalé* dans le sens de "source" avant 1961.

Annexe C

La loi et Genèse 3.16:

E. Kähler dit que depuis des générations les commentateurs indiquent Genèse 3.16, Die Frau, 1960, (p 245 note 367). Nous avons trouvé que la majorité le fait. Parmi les auteurs qui renvoient à Genèse 3.16 mentionnons Bachmann, 1 Korinther, 1905, (p 429). Bauer, Wörterbuch, 1958, (p 1074; 4.a.). A. Bisping, 1 Korinther, 1883, (p 272). G.G. Blum, "Office of Woman", Why Not, 1972, (p 68). L. Bonnet, Epîtres, 1875. H. Ewald, Sendschreiben, 1857, (p 206). Godet, 1 Corinthiens, 1887, (p 313). Goudge, 1 Corinthians, 1926, (p 131). Grosheide, 1 Corinthians, 1953, (p 343). J. Huby, 1 Corinthiens, 1946, (p 343 note 4). H. Mahan, 1 & 2 Corinthiens, 1987, (p 85). G. Mayer, Korintherbriefe, 1908, (p 177). W. Meyer, 1 Korinther, 1945, (p 218). H.A.W. Meyer, 1 Korinther, 1856, (p 318). J. Moffatt, 1 Corinthians, 1954, (p 233). A. Neander, Korinther, 1859, (p 234). W. Neuer, Mann und Frau, 1981, (p 110). Robertson & Plummer, 1 Corinthians, 1986, (p 325). L.J. Rückert, 1 Korinther, 1836, (p 383). P.W. Schmiedel, 1 Korinther, 1893, (p 181). O. Schmitz, 1 Korinther, 1939, (p 183). J. Sickenberger, Korinther, 1932, (p 70). B. Weiss, Die paulinischen Briefe, 1902, (p 219). H.D. Wendland, Korinther, 1968, (p 131). W.M.L. Wette, Korinther, 1847, (p 137). G.B. Wilson parle d'un commandement "d'origine divine", 1 Corinthians, 1971, (p 212).

Puis il y a les auteurs qui hésitent un peu et qui pensent que "la loi" est *probablement* une référence à Genèse 3.16. C.K. Barrett, 1 Corinthians, 1968, (p 330). P. A. Hamar, 1 Corinthiens, 1983, (p 118). L. Morris, 1 Corinthians, 1964, (p 201). W.F. Orr, 1 Corinthians, 1976, (p 312). D. Williams, Paul and Women, 1978, (p 701).

Parmi les opposants de cette interprétation nous mentionnerons Fitzer, "Das Weib schweige", TEH, 1963, (p 12 note 12). F.F. Bruce dit que la référence à Genèse 3.16 est peu probable, 1 Corinthians, 1968, (p 136). Et A. Maillot: "Il est vain de chercher un texte biblique. Paul se réfère ici à la coutume". L'Eglise au présent, 1978, (p 260).

Annexe D Les églises de Dieu.

Si la formule "les saints" et "églises des saints" peut se référer aux chrétiens de Jérusalem, voire de la Judée, nous ne pensons pas qu'il en est de même pour la formule "églises de Dieu", comme le dit J.P. Meier. Meier dit de ces "églises de Dieu" qui sont données en exemple en 1 Corinthiens 11.16, qu'il est "probablement question des églises primitives judéo-chrétiennes, spécialement de celles de la Judée".¹ Les deux passages auxquels il fait appel pour soutenir cet argument sont 1 Thessaloniens 2.14 et 2 Thessaloniens 1.4. Meuzelaar rappelle la critique de Stempvoort. Celui-ci dit que s'il est vrai que 1 Corinthiens 15.9, Galates 1.13 et 1 Thessaloniens 2.14 parlent de l'église de Jérusalem, les versets de 1 Corinthiens 10.32 et 11.16 ne s'appliquent pas à Jérusalem puisque en 1 Corinthiens 1.2 l'assemblée de Corinthe est, elle aussi, appelée l'*ekklésia* de Dieu.²

Nous ajoutons que, dans 1 Corinthiens 15.9 et Galates 1.13, Paul dit qu'il avait persécuté l'église de Dieu. Il ne peut, en toute probabilité, s'agir ici que des chrétiens de la Judée, puisque les seuls chrétiens que Paul avait persécutés avaient été ceux de Judée. Nous ne savons pas si Paul avait sévi en dehors de la Judée. Donc, s'il avait été dit que Paul persécutait "l'église", cette expression aurait elle aussi indiqué les chrétiens de la Judée. Dans 1 Thessaloniens 2.14, "église de Dieu" s'applique clairement aux seules églises de la Judée, puisqu'il est question des "églises de Dieu qui sont en Judée". Cette précision géographique était apparemment nécessaire pour que le terme "églises de Dieu" ne soit pas appliqué de façon trop large. Si jamais à un moment donné de l'histoire du christianisme, la phrase "églises de Dieu" était un terme technique, ce sens précis était déjà perdu lors de la rédaction de 1 Thessaloniens. Et enfin, pour ce qui est de 2 Thessaloniens 1.4, rien n'indique qu'il y soit question des seules églises de la Judée.

¹ "On the Veiling", CBO, 1978, (p 223). De même L. Cerfaux pour qui la formule "église de Dieu" est appliquée à l'église de Jérusalem et aussi aux églises judéo-chrétiennes de la Judée, Théologie de l'Eglise, 1965, (p 78-88).

² Stempvoort, Eenheid en Schisma, Nijkerk, 28-38, 1950, dans Meuzelaar Leib des Messias, 1961, (p 25).

Bibliographie d'ouvrages consultés

- Aalen, S., "A Rabbinic Formula in 1 Cor. 14,34", Studia Evangelica, Berlin, Vol 2, 514-525, 1964.
- Ahrens, T., Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961. Darstellung und Kritik, Lübeck, Dissertation de doctorat, 1969.
- Aletti, J.-N., Colossiens 1,15-20; Genre et exégèse du texte, Fonction de la thématique sapientielle, Rome, Biblical Institute Press, Analecta Biblica, 1981.
- Alexander, J., "Against Feminism and Beyond Silence: the Biblical View of Female Ministry", Brethren Life and Thought, Oak Brook, Ill., 30, 4, 231-236, 1985.
- Alexander, J.W., "Headship in Marriage: Flip a Coin ?", Christianity Today, Carol Stream, 25, 4, 23-26, 1981.
- Allison, R.W., "Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor 14.33b-36): What did Paul Really Say, and what did he Mean ?", Journal for the Study of the New Testament, Sheffield, 32, 27-60, 1988.
- Allmenn, J.J. von, "Est-il légitime de consacrer des femmes au ministère pastoral ?", Verbum Caro, Taizé, 5-28, 1963.
- Allo, E.B., Première épître aux Corinthiens, 2^e édition, Paris, 1934.
- Almlie, G.L., "Women's Church and Communion Participation: Apostolic Practice or Innovative Twist ?", Christian Brethren Review, London, 33, 41-45 1982.
- Arai, S., "Die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief und das Problem der Gnosis", New Testament Studies, Londres, 19, 430-437, 1973.
- Arnal, A., Le féminisme de Saint Paul, Paris, Fischbacher, 1922.
- Aronson, D., "Creation in God's Likeness", Judaism: a Quarterly Journal of Jewish life and Thought, New York, 33, 13-20, 1984.
- Aubert, J.-M., La Femme. Antiféminisme et christianisme, Paris, 1975.
- Bachmann H. et Slaby W.A., Computer Konkordanz zum Novum Testamentum Graecæ, Berlin, New York, 1980.
- Bachmann, P., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig, A. Deichert, 1905.
- Badham, L., "The Irrationality of the Case Against Ordaining Women", The Modern Churchman, Oxford, 27, 1, 13-22, 1984.

- Bailey, K.E., "The Structure of 1 Corinthians and Paul's Theological Method with Special Reference to 4:17", Novum Testamentum, Leiden, 25, 2, 152-181, 1983.
- Bangerter, O.E., "Les Veuves des épîtres pastorales : modèle d'un ministère féminin dans l'église ancienne", Foi et Vie, Paris, 83, 1, 27-45, 1984.
- Barclay, W., Christus genügt. Zum Studium des Kolosserbriefes, Kassel, Onken, 1966.
- Barclay, W., The Letters to the Corinthians, Edinburgh, Saint Andrew Press, 1979.
- Barilier, R., "L'homme et la femme devant Dieu", La Femme dans l'église, Sainte-Croix, Imprimerie Jacques, 5-13, 1958.
- Barilier, R., "La femme et les fonctions liturgiques", La Femme dans l'église, Sainte-Croix, Imprimerie Jacques, 24-26, 1958.
- Barilier, R., "Sur le ministère pastoral féminin", La Revue Réformée, St.-Germain-en-Laye, 87, 85-104, 1973.
- Barnes, A., Notes on the New Testament, 1 Corinthians, Grand Rapids, édité par R. Frew, Baker, 1973.
- Barnett, P.W., "Wives and Women's Ministry (1 Timothy 2:11-15)", The Evangelical Quarterly, Buxton, 61, 3, 225-238, 1989.
- Barrett, C.K., A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, Londres, 1968.
- Bartchy S., éd.: Wetzel R., "Power, Submission and Sexual Identity among the Early Christians", Essays on New Testament Christianity: A Festschrift in Honor of Dean E. Walker, Cincinnati, Standard Publishing, 1978.
- Barth, K., Die Auferstehung der Toten, München, 1924.
- Barth, K., Kirchliche Dogmatik, Zürich, EVZ-Verlag, 3, 1, 1970.
- Barth, K., "Correspondence between Henrietta Visser't Hooft and Karl Barth", A Voice for Women, Genève, 160-166, 1981.
- Barth, M., Ephesians. Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3, Garden City, N.Y., Doubleday, 1935.
- Bassler, J.M., "The Widows' Tale : A Fresh Look at 1 Tim 5.3-16", Journal of Biblical Literature, Philadelphia, Pa., 103, 1, 23-41, 1984.
- Baudraz, F., Les Epîtres aux Corinthiens, Genève, 1965.
- Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur, 5^e édition, Berlin, A. Töpelmann, 1958.

- Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur, 6^e édition, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1988.
- Beck, J.T., Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus, Gütersloh, Bertelsmann, 1879.
- Bedale, S., "The Meaning of kephale in the Pauline Epistles", Journal of Theological Studies, 5, 211-215, 1954.
- Behr-Sigel, E., Le Ministère de la femme dans l'Eglise, Paris, Cerf, 1987.
- Behr-Sigel, E., "La femme aussi est à l'image de Dieu" (Saint Basil de Césarée), Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie, Paris, 35, 121, 62-70, 1983.
- Behr-Sigel, E., "La place de la femme dans l'Eglise", Irénikon: Revue des moines de Chevetogne, Chevetogne, 56, 1, 46-53, 1983.
- Behr-Sigel, E., "La place de la femme dans l'Eglise", Irénikon: Revue des moines de Chevetogne, Chevetogne, 56, 2, 194-214, 1983.
- Bénétreau, S., "L'unité avec la diversité; l'unité en Christ d'après Galates 3,28", Fac Réflexion, Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Evangélique, 7, 2-10 1988.
- Benoit, P., "Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité", Revue Biblique, Paris, Gabalda et Cie, 63, 5-44, 1956.
- Bérère, M.-J., "L'ordination des femmes", Lumière et Vie, Lyon, 30, 151, 90-102, 1981.
- Beutler, J., "Adelphos", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer GmbH, vol 1, 67-72, 1980.
- Biéler, A., L'Homme et la femme dans la morale calviniste, Genève, Labor & Fides, 1963.
- Bietenhard, H., "Angel", The New International Dictionary of New Testament Theology, Grand Rapids, Zondervan, Vol 1, 101-103, 1975.
- Bietenhard, H., "Arché", The New International Dictionary of New Testament Theology, Grand Rapids, Zondervan, Vol 1, 164-169, 1975.
- Bilezikian, G., Beyond Sex Roles, Grand Rapids, Mi, 1985.
- Bilezikian, G., Beyond Sex Roles, Grand Rapids, Mi, 1989.
- Billroth, G., Kommentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther, Leipzig, Weidmann, 1833.
- Bisping, A., Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, [?], 1883.

- Blandenier J., Horton F., Luthi M., Villard J., "La place de la femme dans l'église", document policopié, [1979?].
- Blandenier, J., "L'attitude libératrice de Jésus", La Femme dans l'église, Nyon, Les cahiers de Lavigny, 17-37, 1980.
- Blanke, H., Eine Auslegung von Kolosser 1 und 2, Aurich, Copy Center E. Flemer, Dissertation de doctorat, 1987.
- Blass F. & Debrunner A., A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, Cambridge, Chicago, 1961.
- Blocher, H., Révélation des origines, Lausanne, PBU, 1979.
- Blocher, H., "Dérapages en tous genres", Fac Réflexion, Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Evangélique, 7, 11-15 1988.
- Blocher, H., "L'homme "chef" ou "source" de la femme ?", Ichthus, Genève, 85, 30s, 1979.
- Blocher-Saillens, A., Libérées pour le Christ, Paris, 1961.
- Blum, G.G., "The Office of Woman in the New Testament", Why Not ? Priesthood and Ministry of Women, Abingdon, 63-77, 1972.
- Bodner, J., "Now... Any Questions ?", Gospel Witness, Toronto, 67, 20, 13-14, 1989.
- Boldrey, R. et J., Chauvinist or Feminist ? Paul's View of Women, Grand Rapids, 1976.
- Bonnet, L., Epîtres de Paul, 2^e édition, Lausanne, Bridel, 1875.
- Bonsirven, J., Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, Paris, Beauchesne & Fils, 1939.
- Boor, W. de, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal, Brockhaus, 1979.
- Booth Demarest, V., God, Woman & Ministry, St Petersburg, Fl., Sacred Arts International et Valkyrie Press, 1977.
- Booth, C., Female Ministry or Woman's Right to preach the Gospel, 3^e édition, New York, 1975.
- Borresen, K.E., "The Imago Dei: Two Historical Contexts", Mid-Stream: an Ecumenical Journal, Indianapolis, USA, 21, 3, 359-365, 1982.
- Borse, U., 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgarter kleiner Kommentar, 1985.
- Borsinger, H. von, Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche, Leipzig, 1930.

- Boucher, M., "Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11:11-12 and Gal 3:28: The NT on the Role of Women", The Catholic Biblical Quarterly, 31, 50-58, 1969.
- Bousset, W., Die Schriften des Neuen Testaments, 3^e édition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- Bouwman, G., "'Le chef de la femme, c'est l'homme': Une analyse rhétorique de 1 Cor 11,2-6", Tijdschrift voor Theologie, Nijmegen, 21, 1, 28-36, 1981.
- Bouyer, L., Mystère et ministère de la femme, Paris, 1976.
- Bozak, B.A., "Uniformity of Practice in NT Teaching ?", Eglise et Théologie, Ottawa, 15, 1, 9-21 1984.
- Brand, J., A Woman's Privilege, London, 1985.
- Brandreth, H.R.T., "L'ordination des femmes", De l'Ordination des femmes, Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 73-78, 1964.
- Brandreth, H.R.T., "The Ordination of Women", Concerning the Ordination of Women, Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 65-70, 1964.
- Braun J., Neumaier R., Reuer W., Gespräche um die Hirtenbriefe, Metzingen, Brunnenquell-Verlag, 1960.
- Broer, I., "Angelos", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer GmbH, vol 1, 32-37, 1980.
- Broer, I., "Exousia", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer GmbH, vol 2, 23-29, 1981.
- Brooten B.J., (éd.) L. et A. Swidler, "'Junia...Outstanding among the Apostles' (Romans 16:7)", Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York, Paulist Press, 141-144, 1977.
- Brooten, B.J., Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues, Chico, Californie, Scholars Press, Brown Judaic Studies, 1982.
- Brooten, B.J., "Inscriptional Evidence for Women as Leaders in the Ancient Synagogue", Society of Biblical Literature: Seminar Papers, Missoula, Mont., 20, 1-17, 1981.
- Brooten, B.J., "Jüdinnen zur Zeit Jesu : ein Plädoyer für Differenzierung", Theologische Quartalschrift, Tübingen, 161, 4, 280-285, 1981.
- Brown, R.E., "Roles of Women in the Fourth Gospel", Theological Studies, Baltimore, Md., 36, 4, 688-699, 1975.

- Brox, N., Der erste Petrusbrief, Zürich, Einsiedel, Köln, Neunkirchen, Benziger et Neunkirchner Verlag, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1979.
- Brox, N., Die Pastoralbriefe, 4^e édition, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1969.
- Bruce, F.F., 1 and 2 Corinthians, Grand Rapids, Londres, 1982.
- Buerig, M., "Réflexions basées sur quelques textes du Nouveau Testament au sujet du problème de l'ordination des femmes", De l'Ordination des femmes, Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 45-64, 1964.
- Bultmann, "aidôs", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 1, 168-171, 1933.
- Bürki, H., Der erste Brief des Paulus an Timotheus, Wuppertal, "Wuppertaler Studienbibel", 1974.
- Bushnell, K., God's Word to Women, 1926.
- Byrne, B., Paul and the Christian Woman, Colleagueville, Min., Liturgical Press, 1988.
- Calvin, J., Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians, Vol 1, Grand Rapids, Mi, Baker, 1979.
- Cameron, A., "Neither Male nor Female", Greece and Rome, Oxford, 27, 60-68, 1980.
- Capelle, C., L'Egalité des sexes selon Saint Paul, Paris, 1974.
- Carrez, M., "Le silence des femmes dans l'église (1 Co 14.33b-36)", In Necessariis Unitas, Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, Paris, Cerf, 1984.
- Carroll J.W., Hargrove B.W., Lummis A.T., Women of the Cloth. A New Opportunity for the Churches, San Francisco, Harper & Row, 1981.
- Carson, D.A., Exegetical Fallacies, Grand Rapids, Baker, 1988.
- Carson, D.A., Showing the Spirit. A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14, Grand Rapids, Baker, 1987.
- Casalis, Georges, "L'homme et la femme dans le ministère de l'Eglise", Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier, 38, 2, 33-46, 1963.
- Catholic Biblical Association, "Women and Priestly Ministry: the New Testament Evidence", The Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C., 41, 4, 608-613, 1979.
- Cavallin, H., "Demythologising the Liberal Illusion", Why Not ? Priesthood and Ministry of Women, Abingdon, 81-94, 1972.

- Cerfaux, L., La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul, nouvelle édition, Paris, Cerf, 1965.
- Cervin, W., "Does kephale Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature ? A Rebuttal", Trinity Journal, Deerfield, Ill., 10, 1, 85-112, 1989.
- Chambers, S., ed., This is Your Church. A Guide to the Beliefs, Policies and Positions of the United Church of Canada, Toronto, 1982.
- Chevallier, M.-A., Esprit de Dieu, paroles d'hommes, Neuchâtel, 1966.
- Chitescu, N., ""The Ordination of Women", A Comment on the Attitude of the Orthodox Church", Concerning the Ordination of Women, Genève, 57-60, 1963.
- Chitescu, N., "Le problème de l'ordination des femmes", De l'Ordination des femmes, Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 65-68, 1964.
- Church, F.F., "Sex and Salvation in Tertullian", Harvard Theological Review, 68, 83-101, 1975.
- Clark, G., "The Women at Corinth", Theology, a Monthly Review, Londres, 85, 256-261, 1982.
- Clark, S.B., Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in the Light of Scripture and the Social Sciences, Ann Arbor, 1980.
- Cleary, F., "Women in the New Testament: St Paul and the Early Pauline Churches", Biblical Theology Bulletin, 10, 2, 81-82, 1980.
- Clemen, C., Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894.
- Coll, R., "New Feminist Books for Religious Educators", Religious Education, New Haven, Conn., 79, 1, 135-137, 1984.
- Collange, J.-F., De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament, Genève, "Le Champ éthique, 3" 1980.
- "Commission biblique-suédoise : le débat suédois sur le Ministère pastoral de la femme", La Revue Réformée, Saint-Germain-en-Laye, 21, 84, 16-28, 1970.
- Coninck, de, F., "A propos du ministère féminin", Hokhma, Lausanne, 44, 45-58, 1990.
- Conn, H.M., "Evangelical Feminism : Some Bibliographical Reflections on the Contemporary State of the "Union"", Westminster Theological Journal, Philadelphia, Pa., 46, 1, 104-124, 1984.
- Conseil Oecuménique des Eglises, De l'Ordination des Femmes, Genève, 1964.

- Conzelmann, H., Der erste Brief an die Korinther, 11^e édition, Göttingen, 1969.
- Cope, L., "1 Cor 11:2-16: One Step Further", Journal of Biblical Literature, Philadelphia, 97, 435s, 1978.
- Cotterell P. et Turner M., Linguistics and Biblical Interpretation, SPCK, 1989.
- Cousin, H., "Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation", Lumière et Vie, Lyon, 30, 151, 82-89, 1981.
- Coyle, J.K., "The Exercice of Teaching in the Postapostolic Church", Eglise et Théologie, Ottawa, 15, 1, 23-43 1984.
- Crüseemann, F., "'...er aber soll dein Herr sein" (Genesis 3,16), Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testamentes", Als Mann und Frau geschaffen, Berlin, "Kennzeichen", 14-106, 1978.
- Dana H.E., Mantey J.R., A Manual Grammar of the Greek New Testament, Toronto, Macmillan, 1957.
- Danet, A.-L., "1 Timothée 2,8-15 et le ministère pastoral féminin", Hokhma, Lausanne, 44, 23-44, 1990.
- Daniélou, J., "Le ministère de la femme dans l'Eglise ancienne", La Maison-Dieu, Paris, 61, 70-96, 1960.
- Darby J.N., (trad.), La Sainte Bible, nouvelle édition, Valence, Bibles & Publications Chrétiennes, 1985.
- Dautzenberg, G., Urchristliche Prophetie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 1975.
- Dautzenberg, G., "Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden", Theologisches Jahrbuch, Leipzig, St Benno-Verlag GmbH, 101-129, 1986.
- Davies, S.L., The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1980.
- Décrevel, A.-M., "Présentation de la féminité", La Femme dans l'église, Nyon, Les cahiers de Lavigny, 75-81, 1980.
- Décrevel, C. et A.-M., "Suggestions pratiques", La Femme dans l'église, Nyon, Les cahiers de Lavigny, 83-85, 1980.
- Delafosse, H., La Première épître aux Corinthiens, Paris, F. Rieder & Cie, 1926.
- Delling, G., Paulus Stellung zu Frau und Ehe, Stuttgart, W. Kohlhammer, Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament, 4. Folge, Heft 5, 1931.

- Delling, G., "Arché", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 1, 476-488, 1933.
- Delling, G., "Ehegesetze", Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, Hiersemann, Vol 4, col 678-680, 1959.
- Delling, G., "Hypotassó", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 8, 40-47, 1969.
- Deluz, G., La Sagesse de Dieu. Explication de la 1re Epître aux Corinthiens, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1959.
- Derrett, J.D.M., "Miscellanea : A Pauline Pun and Judas' Punishment", Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, Berlin, 72, 1-2, 131-133, 1981.
- Derrett, J.D.M., "Religious Hair", Studies in the New Testament, Leiden, Brill, 1, 170-175, 1977.
- Dibelius M., Greeven H., An die Kolosser, Epheser, an Philemon, 3^e éd., Tübingen, J.C.B. Mohr, Handbuch zum Neuen Testament, 1953.
- Dibelius, M., Die Pastoralbriefe, 2^e édition, Tübingen, Mohr, 1931.
- Dibelius, M., Die Pastoralbriefe, 3^e édition, Tübingen, Mohr, 1955.
- Diehl, J.R., A Woman's Place. Equal Partnership in Daily Ministry, Philadelphia, Pa, 1985.
- Dobson, J., "A New Look at Masculinity & Femininity", Moody Monthly, juin, 49-54, 1982.
- Documentation Concilium, "La place de la femme dans le ministère des Eglises chrétiennes non catholiques", Concilium, Revue Internationale de Théologie, Paris, 34, 145-159, 1968.
- Dodds, "May Women Preach", The War Cry, Toronto, 1886.
- Dossier, "Réponse de la conférence épiscopale française aux questions du secrétariat de l'unité des chrétiens", La Documentation Catholique, Paris, 82 1902, 876-888 1985.
- Doughty, D.J., "Women and Liberation in the Churches of Paul and the Pauline Tradition", The Drew Gateway, Madison, USA, 50, 2, 1-21, 1979.
- Dubuis, P., "Lydie... un ministère féminin reconnu", La Femme dans l'église, Nyon, Les cahiers de Lavigny, 55-61, 1980.
- Dumas, A., "Address to Women's Ecumenical Conference, Taizé, France, 19th - 24th June 1967", A Voice for Women, Genève, 166-173, 1981.
- Dumas, A., "Biblical Anthropology and the Participation of Women in the Ministry of the Church", Concerning the Ordination of Women, Genève, 12-40, 1963.

- Dumas, A., "L'anthropologie biblique et la participation de la femme au ministère de l'église", De l'Ordination des femmes, Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 14-43, 1964.
- Dupont, J., Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul, Louvain, 453ss, 1949.
- Earle, R., The Expositor's Bible Commentary, Vol 11, Grand Rapids, Zondervan, 1978.
- Eldred, J.O., Women Pastors. If God Calls, Why Not the Church ?, Valley Forge, 1981.
- Ellis E.E., éd.: Epp E.J. et Fee G.D., "The Silenced Wives of Corinth", New Testament Textual Criticism, Oxford, Clarendon Press, 213-220, 1981.
- Ellul, D., "Sois belle et tais-toi!" Est-ce vraiment ce que Paul a dit ?", Foi et Vie, Paris, 88, 5, 49-58, 1989.
- Ernst, J., Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser, Regensburg, Friedrich Pustet, Regensburger Neues Testament, O. Kuss, 1974.
- Evans C., éd.: Montefiore H., "The Biblical Evidence", Yes to Women Priests, Baskerville, Chaucer Press, 1978.
- Evans, M.J., Women in the Bible, Downers Grove, Ill., 1983.
- Evans, S., "The Feminist Movement in the Light of the Word of God", Gospel Witness, Toronto, 67, 20, 5-8 1989.
- Evdokimov, P., "Ecclesia Domestica: Paper Presented at the Paris Consultation, July 1962", A Voice for Women, Genève, 174-183, 1981.
- Ewald, H., Die Sendschreiben des Apostels Paulus, Göttingen, Dietrich, 1857.
- Exum, J.C., ""You Shall Let Every Daughter Live": A Study of Exodus 1:8-2:10", Semeia: an Experimental Journal for Biblical Criticism, Missoula, USA 28, 63-82, 1983.
- Fabella, Sr.V., "Women and the Churches it's the Men's Problem", IDOC Bulletin: International Documentation Service, Rome, 8-9, 12-13, 1984.
- Fábrega, V., "War Junia(s), der hervorragende Apostel (Rom. 16,7), eine Frau ?", Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster, 27-28, 47-64, 1984-1985.
- Fabris, R., La Femme dans l'église primitive, Paris, Nouvelle Cité, Racines, 1987.

- Fabry, "Ezer", Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Kohlhammer, Vol 6, 1989.
- Fee, G.D., The First Epistle to the Corinthians, Grand Rapids, Eerdmans, The New International Commentary on the New Testament, 1987.
- Feuillet, A., "L'homme "gloire de Dieu" et la femme "gloire de l'homme"" (1 Cor 11.7b), Revue Biblique, 81, 161-182, 1974.
- Feuillet, A., "Le signe de puissance sur la tête de la femme", Nouvelle Revue Théologique, Louvain, 95, 9, 945-954, 1973.
- Fischer, J.A., "Paul on Virginty", Bible Today, 72, 1633-1638, 1974.
- Fitzer, G., "Das Weib schweige in der Gemeinde", Theologische Existenz Heute, München, 1963.
- Fitzmyer, J.A., "A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10", Essays on the Semitic Background of the New Testament, Londres, Geoffrey Chapman, 1971.
- Fitzmyer, J.A., "A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10", New Testament Studies, Londres, 4, 45-58, 1957-58.
- Fitzmyer, J.A., "Another Look at Kephale in 1 Corinthians 11.3", New Testament Studies, Londres, 35, 503-511, 1989.
- Flanagan N.M., Snyder E.H., "Did Paul Put Down Women In First Corinthians 14 : 34-36 ?", Foundations. A Baptist Journal of History and Theology, Rochester, N.Y., 24, 3, 216-220, 1981.
- Flatt, J.F. von, Vorlesungen über die beyden Briefe Pauli an die Korinther, Tübingen, 1827.
- Flikkema J.D., éd.: Mickelsen, A., "Strategies for Change", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 256-274, 1986.
- Foerster, W., "Exousia", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 2, 559-571, 1935.
- Foh, S., Women and the Word of God, Phillipsburg, N.J., 1979.
- Foulkes, I.W., "Bible and Tradition", Mid-Stream: an Ecumenical Journal, Indianapolis, USA, 21, 3, 338-349, 1982.
- Freedman, R.D., "Woman, a Power Equal to Man : Translation of woman as a "Fit-Helpmate" for Man is Questioned", Biblical Archeology Review, 9, 1, 56-58, 1983.
- Freitag, W., The Ordination of Women: Challenge for Canadian Lutheran Unity, [Canada?], 1978.
- Friedrich, G., "Prophétès", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 6, 829-863, 1959.

- Frohnhofen, H., "Die Stellung der Frau im frühen Christentum", Stimmen der Zeit, Fribourg, 203, 12, 844-852, 1985.
- Frost, F., "Homme et femme à l'image de Dieu : signification humaine et chrétienne de la féminité", Mélanges de Science Religieuse, Lille, 38, 4, 161-177, 1981.
- Fuchs, E., "De la soumission des femmes. Une lecture d'Ephésiens", Le Supplément, Paris, 161, 73-81, 1987.
- Furlong, M., ed., Feminine in the Church, Londres, 1984.
- Furnish, V.P., The Moral Teaching of Paul: Selected Issues, Nashville, Abingdon Press, 1985.
- Furter, D., Les Epîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon, Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Evangélique, Commentaire Evangélique de la Bible, 1987.
- Gabathuler, H.J., "Jesus Christus Haupt der Kirche - Haupt der Welt, Der Christushymnus, Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre", Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Vol 45, Zürich, Stuttgart, 1965.
- Gärtner, B., "Didaskalos : the Office, Man and Woman in the New Testament", Concordia Journal, St Louis, USA, 8, 52-60, 1982.
- Ganebin, C.L., "La femme et les vocation féminines", La Femme dans l'église, Sainte-Croix, Imprimerie Jacques, 27-29, 1958.
- Gangel, K.O., "Biblical Feminism and Church Leadership", Bibliotheca Sacra, Dallas, Texas, 140, 55-63, 1983.
- Ganghofer, O., The Woman in the Church. La femme dans l'Eglise, Strasbourg, 1975.
- Gasque W., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 188-192, 1986.
- Genest, O., "Evangiles et femmes", Science et Esprit, Montréal, 37, 3, 275-295, 1985.
- Gibson, E., Femmes et ministères dans l'Eglise, Tournai, Casterman, 1971.
- Giles, K., Women & their Ministry, A Case for Equal Ministries in the Church Today, Victoria, AUS, 1977.
- Gnilka, J., Der Epheserbrief, Freiburg, Basel, Wien, Herder, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1971.
- Godet, F., Commentaire sur la première épître aux Corinthiens, vol 2, Neuchâtel, 1887.

- Gössmann E., D. Bader (éds.), Warum keine Ordination der Frau ? Unterschiedliche Einstellungen in der christlichen Kirche, München, Schnelle et Steiner, 1987.
- Goosens, W., L'Eglise Corps du Christ d'après saint Paul, Paris, 1949.
- Goudge, H.L., The First Epistle to the Corinthians, 5^e édition, Londres, 1926.
- Gounelle, A., "Le sacerdoce universel", Etudes théologiques et religieuses, Montpellier, 63, 3, 429-434, 1988.
- Greeven, H., "Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus", Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 44, 1952-53.
- Greiner, A., "La place de la femme d'après le témoignage de l'Écriture", Positions luthériennes, Paris, 2^e année, 1, 3-16, 1954.
- Grosheide, F.W., Commentary On The First Epistle To The Corinthians, Grand Rapids, 1953.
- Grudem, W., "Does kephale in the Pauline Epistles Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature ? A Survey of 2336 Examples", Trinity Journal, Deerfield, Ill., 6, 1, 38-59, 1985.
- Grundmann, W., "Dunamai, dunamis", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 2, 296-318, 1935.
- Gryson, R., Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux, 1972.
- Guillemette, N., Introduction à la lecture du Nouveau Testament, Paris, "Initiations" 1980.
- Guiraud, P., Lectures historiques, Histoire Romaine, La vie privée et la vie publique des Romains, Paris, Hachette, 1911.
- Gundry, P., Woman, Be Free!, Grand Rapids, 1977.
- Gundry, P., éd.: Mickelsen, A., "Why We're Here", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 10-21, 1986.
- Gundry, S.N., éd.: Mickelsen, A., "Response to Pinnock, Nicole and Johnston", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 59-64 1986.
- Guthrie D., Motyer J.A., Stibbs A.M., Wiseman D.J. , Nouveau Commentaire Biblique, Saint-Légier, Emmaüs, 1978.
- Hamar, P.A., La Première Epître aux Corinthiens, Miami, Floride, Vida, 1983.
- Hamilton M.P. and Montgomery N.S., éditeurs, The Ordination of Women : Pro and Con, New York, 1975.

- Harris, M.J., "Appendix; Prepositions and Theology in the Greek New Testament", The New International Dictionary of New Testament Theology, Grand Rapids, Zondervan, Vol 3, 1171-1215, 1978.
- Harris, M.J., "hésuchia", Dictionary of New Testament Theology, Grand Rapids, Zondervan, Vol 3, 111-112, 1978.
- Harris, W.B., The First Epistle of St Paul to the Corinthians, The Christian Literature Society, The Students Library, 1958.
- Hartlich, M., "Sexism and Human Development: Paper Presented at the Berlin Consultation June 1974", A Voice for Women, Genève, 184-195, 1981.
- Hasler, V., Die Briefe an Timotheus und Titus, Zürich, Theologischer Verlag, Zürcher Bibelkommentare, 1978.
- Hauke, M., Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn, Bonifatius, 1982.
- Hay, P.M., "Paul's View of Women", Focus on Ministry, Edmonton, 2, 12-17, 1982.
- Hays, G.P., May Women Speak ?, Evanston, National W.C.T.U. Publishing House, 1929.
- Hayter, M., The New Eve in Christ: the Use and Abuse of the Bible in the Debate About Women in the Church, Plymouth, Tatimer Trend & Co, 1987.
- Hegermann, H., "Doxa", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer GmbH, vol 1, 832-841, 1980.
- Heiler, F., Die Frau in den Religionen der Menschheit, Berlin, New York, 1977.
- Heine, S., Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Heine, S., Wiederbelebung der Göttinnen ?, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Heister, M.-S., Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Henkelman, D.B., "A-Problem of Biblical Interpretation: Women in Ministry", Focus on Ministry, Edmonton, 2, 3-11, 1982.
- Héring, J., La Première épître de Saint Paul aux Corinthiens, Neuchâtel et Paris, 1949.

- Hess, A.J., "Dia", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer GmbH, vol 1, 712-713, [1980?].
- Hewitt, E.C., Hiatt S.R., Women Priests: Yes or No ?, New York, Seabury Press, 1973.
- Hiebert F.F., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 274-280, 1986.
- Hillmer, M.R., The Place of Women... in the Bible... and Ministry, Hamilton, 1980.
- Hoffmann E.G., Siebenthal H.v., Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen, 1985.
- Hofmann, J.C.K. von, Der erste Brief Pauli an die Korinther, 2^e édition, Nördlingen, C.H. Beck, 1874.
- Holmberg, B., Paul and Power, Lund, Studentlitteratur, 1978.
- Holsey N.W., éd.: Mickelsen, A., "Response to Scholer and Kroeger", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 248-253, 1986.
- Holtzmann, O., Das Neue Testament, Gießen, Töpelmann, 1926.
- Hooker, M.D., "Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor 11.10", New Testament Studies, Londres, 10, 410-416, 1963-64.
- Hoppe, R., Epheserbrief, Kolosserbrief, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgarter kleiner Kommentar, 1987.
- Horowitz, M.C., "The Image of God in Man: Is Woman Included ?", Harvard Theological Review, 72, 3,4, 175-206, 1979.
- Horsley, R., "Consciousness and Freedom among the Corinthians", The Catholic Biblical Quarterly, Washington DC, 574-589, 1978.
- Horstmann, A., "Kataischunó", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer GmbH, vol 2, 636-637, 1981.
- Houriet, J.-M., "Féminisme et christianisme", La Femme dans l'église, Nyon, Les cahiers de Lavigny, 7-15, 1980.
- Houriet, J.-M., "Dieu les créa homme et femme", La Femme dans l'église, Nyon, Les cahiers de Lavigny, 39-54, 1980.
- Howard, J.K., "Neither Male nor Female: An Examination of the Status of Women in the New Testament", The Evangelical Quarterly, Buxton, 31-42, [1980?].

- Howe E.M., éd.: D.A. Hagner et M.J. Harris, "Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla", Pauline Studies, Grand Rapids, Paternoster Press et Eerdmans, 33-49, 1980.
- Howe, E.M., Women and Church Leadership, Grand Rapids, 1982.
- Hübner, H., "Atimia", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer GmbH, vol 1, 426-427, 1980.
- Huby, J., Saint Paul, Première épître aux Corinthiens, Paris, Beauchesne & Fils, 1946.
- Hull, G.G., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 22-27 1986.
- Hummel, H., "The Image of God", Concordia Journal, St Louis, USA, 10, 83-93, 1984.
- Huntemann, G., Die Zerstörung der Person, Bad Liebenzell, 1981.
- Hurd, J.C., The Origin of 1 Corinthians, Londres, SPCK, 1965.
- Hurley, J.B., Man and Woman in Biblical Perspective, Londres, 1981.
- Hurley, J.B., "Did Paul Require Veils or the Silence of Women ? A Consideration of 1 Cor. 11:2-16 and 1 Cor. 14:33b-36", Westminster Theological Journal, 35, 190-220, 1973.
- Huther, J.E., Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1850.
- Huther, J.E., Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus, 3^e édition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1866.
- Ignatius, L.F., "Feminism Bibliography", Foundations. A Baptist Journal of History and Theology, Rochester, N.Y., 24, 3, 264-275, 1981.
- Irvin, D., "The Ministry of Women in the Early Church: the Archeological Evidence", Duke Divinity School Review, Durham, N.C., 45, 76-86, 1980.
- Isaksson, A., Marriage and Ministry in the New Temple, Lund, 1965.
- James, M.-F., "Perspective biblique, condition féminine et androgynie", La Femme et la religion au Canada français, Montréal, 211-220, 1979.
- Jaubert, A., Les Femmes dans l'Ecriture, Toulouse, Fournié, 1979.
- Jaubert, A., "Le voile des femmes (1 Cor 11. 2-16)", New Testament Studies, Londres, 18, 419-430, 1972.
- Jean Paul II, Mulieris Dignitatem, Vatican, 1988.

- Jeremias J., Strathmann H., Die Briefe an Timotheus und Titus, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Jeremias J., Strobel A., Die Briefe an Timotheus und Titus, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Jeremias, J., Jerusalem zur Zeit Jesu, 3^e édition, Göttingen, 1962.
- Jewett, P.K., Man as Male and Female, Grand Rapids, 1975.
- Jewett, R., "The Sexual Liberation of the Apostle Paul", Journal of the American Academy of Religion (Supplement), Missoula, Mont., 47, 1, 55-87, 1979.
- Jirku, E.A., "Die Macht auf dem Haupte (1 Kor 11.10)", Neue Kirchliche Zeitschrift, Leipzig, 32, 710-711, 1921.
- Jodl, E.-M., "Frauen um Jesus - und wie es anders kam: Paulus", Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Basel, Zürich, 141, 20, 328-329, 1985.
- Johansson, N., Women and the Church's Ministry: An Exegetical Study of 1 Corinthians 11-14, [Ottawa?], [1972?].
- Johnson A.F., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 154-160, 1986.
- Johnston R.K. (éd.: W.W Gasque et W.S LaSor), "The Role of Women in the Church and Home: an Evangelical Testcase in Hermeneutics", Scripture, Tradition, and Interpretation, Grand Rapids, 234-259, 1978.
- Johnston, R.K., éd.: Mickelsen, A., "Biblical Authority and Interpretation", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 30-41 1986.
- Jones, P., "La femme et le ministère pastoral", Dossier: le ministère pastoral de la femme. (Préparé pour la commission des ministères des Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes, Aix en Provence, Faculté de Théologie Réformée, (B12-B23), [sans date]).
- Jones, P., "Y a-t-il deux types de prophéties dans le Nouveau Testament-?", La Revue Réformée, Saint-Germain-en-Laye, 31, 123, 303-317, 1980.
- Jordan, P., Die Töchter Gottes. Zum Thema Frau und Kirche, 1ère édition, Frankfurt/Main, 1973.
- Kähler, E., Die Frau in den paulinischen Briefen, Zürich, Frankfurt, Gotthelf, 1960.

- Käsemann, E., Leib und Leib Christi, eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, Beiträge zur Historischen Theologie 9, Tübingen, 1933.
- Käsemann, E., "Eine urchristliche Tauf liturgie", Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen, 1 et 2, 34-51, 1960.
- Kantzer, K.S., "Womens's Role in Church and Family", Christianity Today, Carol Stream, 25, 4, 10-11, 1981.
- Kayayan, A.R., "Le ministère féminin", Perspectives Réformées, Champigny, 3, 11,12, 1974.
- Kelly, J.N.D., A Commentary on the Pastoral Epistles, I Timothy, II Timothy, Titus, Londres, Black, 1963.
- Kesich, V., "St. Paul: Anti-Feminist or Liberator ?", St Vladimir's Theological Quarterly, Turckahoe N.Y., 21, 3, 123-147, 1977.
- Khodre, G., "The Ordination of Women" A Comment, Concerning the Ordination of Women, Genève, 61-64, 1963.
- Khodre, G., "L'ordination des femmes", De l'Ordination des femmes, Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 69-72, 1964.
- Kirschbaum, C. von, Découverte de la femme, Genève, 1951.
- Kirschbaum, C. von, Der Dienst der Frau in der Wortverkündigung, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1951.
- Kirschbaum, C. von, Die wirkliche Frau, Zürich, 1949.
- Kittel, von Rad, "Doxa", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 2, 559-571, 1935.
- Klassen W. (éd.: P. Richardson et J.C. Hurd), "Musionius Rufus, Jesus and Paul: Three First-Century Feminists", From Jesus to Paul; Studies in Honour of Francis Wright Beare, Wilfrid Laurier University Press, 185-206, 1984.
- Klauck, H.-J., 1. Korintherbrief, Würzburg, Echter, 1984.
- Knight, G.W. III, The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women, Grand Rapids, Baker, 1977.
- Knight, G.W. III, "Authenteô in Reference to Women in Timothy 2.12", New Testament Studies, Londres, 30, 1, 143-157, 1984.
- Knight, G.W. III, "The Ordination of Women: No", Christianity Today, Carol Stream, 25, 4, 16-19, 1981.
- Knoch, O., 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief, Würzburg, Echter Verlag, [?].

- Knox, W.L., "Parallels to the New Testament Use of Soma", Journal of Theological Studies, 39, 243ss, 1938.
- Koehler L. et Baumgartner W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden, E.J. Brill, 1958.
- Koester H., "Phusis", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 9, 246-270, 1973.
- Koester, H., History and Literature of Early Christianity, Volume Two: Introduction to the New Testament, Philadelphia, Berlin, New York, Fortress Press, 1982.
- Kraemer, R.S., "Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus", Harvard Theological Review, 72 55-80 1979.
- Krimmer, H., Erster Korintherbrief, Neuhausen-Stuttgart, Hänssler, 1985.
- Kroeger, A.C., "Die Stellung der Frau in der christlichen Kirche", Concordia Theological Monthly, St Louis, USA, IV, 85-95, 1933.
- Kroeger C.C., éd.: Mickelsen, A., "1 Timothy 2:12 - A Classicist's View", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 225-244, 1986.
- Kroeger, C.C., "Ancient Heresies and a Strange Greek Verb", The Reformed Journal, Grand Rapids, 29, 3, 12-15 1979, mars.
- Kroeger, C.C., "Paul, Sex, and the Immoral Majority", Daughters of Sarah, Chicago, Ill., 14, 3, 26-28, 1988.
- Kroeger, R. & C.C., Women Elders ... Sinners or Servants ?, New York, United Presbyterian Church in the U.S.A., 1982.
- Kroeger, R. & C.C., "May Women Teach ? Heresy in the Pastoral Epistles", The Reformed Journal, octobre 1980.
- Kroeger, R. et C.C., "Pandemonium and Silence in Corinth", The Reformed Journal, Grand Rapids, juin 1978.
- Kroeger, R. et C.C., "Sexual Identity in Corinth", The Reformed Journal, Grand Rapids, décembre 1978.
- Küchler, M., Schweigen, Schmuck und Schleier, Fribourg (CH), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Kümmel, W.G., Das Bild des Menschen im Neuen Testament, Zürich, 1948.
- Kümmel, W.G., Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 2^e édition, Göttingen, 1968.
- Kuen A. (traducteur), Parole Vivante, Braine-l'Alleud, Editeurs de Littérature Biblique, 1976.

- Kürzinger, J., Die Briefe des Apostel Paulus; Die Briefe an die Korinther und Galater, Würzburg, Echter Verlag, Echter Bibel, 1959.
- Kürzinger, J., "Frau und Mann nach 1 Kor 11.11f", Biblische Zeitschrift, Paderborn, 22, 270-275, 1978.
- Kuhli, H., "Eikōn", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer, vol 1, 942-949, 1980.
- Kuhns, D.R., Frauen in der Gemeinde, Witten, 1978.
- Kuss, O., Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, Regensburg, 1940.
- "L'ordination des femmes: Un problème oecuménique", De l'Ordination des femmes, Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 6-13, 1964.
- Labriolle, de, P., "'Mulieres in Ecclesia taceant". Un aspect de la lutte anti-montaniste", Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, 3-24, 101-22, 1911.
- Lampe, P., "Iunia/Iunias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel", Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 76, 1/2, 132-134, 1985.
- Lan, K.P., "The Feminist Hermeneutics of Elisabeth Schüssler Fiorenza: An Asian Feminist Response", East Asia Journal of Theology, 3, 2, 147-153, 1985.
- Lapidus Lerner A., "In God's Image Was Humanity Created", Judaism: a Quarterly Journal of Jewish life and Thought, New York, 33, 34-38 1984.
- Lattke, M., "Kephalé", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer, 2, 701-708, 1981.
- Laurentin, R., "Jésus et les femmes : une révolution méconnue", Concilium, Revue Internationale de Théologie, Paris, 154, 97-108, 1980.
- Leenhardt, F.J., "La place de la femme dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament", Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier, 1, 1948.
- Legrand H.; E. Goessmann & D. Bader (éds.), "Die Frauenordination aus der Sicht katholischer Theologie. "Inter Insigniores" nach zehn Jahren", Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen, München, Zürich, Schnell & Steiner, 89-111, 1987.
- Lehman, E.C.Jr, "Organizational Resistance To Women in Ministry", Foundations. A Baptist Journal of History and Theology, Rochester, N.Y., 24, 3, 236-256, 1981.

- Leipoldt, J., Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Gütersloh, Gerd Mohn, 1962.
- Lemonon, J.-P., Service apostolique et service dans les lettres pauliniennes, Lyon, Thèse de doctorat 1972.
- Lenski, R.C.H., The Interpretation of St Paul's First and Second Epistles to the Corinthians, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1963.
- Léon-Dufour, X., Vocabulaire de Théologie Biblique, 3^e édition, Paris, Cerf, 1974.
- Lerle, E., Eine Macht auf dem Haupte, Uelzen, Lutheraner Verlag, 1956.
- Letham, R., "The Man-Woman Debate: Theological Comment", Westminster Theological Journal, Philadelphia, Pa., 52, 65-78, 1990.
- Liddell & Scott, "é", A Greek-English Lexicon, 9^e édition, Oxford, 1961.
- Liefeld W., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 244-248, 1986.
- Liefeld, W.L., éd.: Mickelsen, A., "Women, Submission and Ministry in 1 Corinthians", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 134-154, 1986.
- Lietzmann H. et W.G. Kümmel, An die Korinther, 5^e édition, Tübingen, 1969.
- Lietzmann, H., Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe, 3^e édition, Tübingen, [?].
- Lindemann, A., Der Kolosserbrief, Zürich, Theologischer Verlag, Zürcher Bibelkommentare, 1983.
- Lisowsky, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1958.
- Lock, W., A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (1 & 2 Timothy and Titus), Edinburgh, T & T Clark, 1^{ère} impr. 1924, dern. impr. 1959.
- Locke, J., A Paraphrase and Notes on the Epistle of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians, vol 1, Oxford, Clarendon Press, réédition de 1707 faite en 1987.
- Lohfink, G., "Weibliche Diakone im Neuen Testament", Diakonia, 11, 385-400, 1980.
- Lohmeyer, E., Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, 9^e édition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Meyers Kommentar, 1953.

- Lohse, E., Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, 14^e édition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Meyer's Kommentar, 1968.
- Longenecker, R.N., éd.: Mickelsen, A., "Authority, Hierarchy and Leadership Patterns in the Bible", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 66-85 1986.
- Louw J.P., Nida E.A., Greek-English Lexicon of the New Testament, Vol 1, New York, United Bible Societies, 1988.
- Love, S.L., "Women's Roles in Certain Second Testament Passages: A Macrosocial View", A Journal of Bible and Theology, 17, 2, 50-59, 1987.
- Lowery, D.K., "The Head Covering and the Lord's Supper in 1 Corinthians 11:2-24", Bibliotheca Sacra, Dallas, Texas, 143, 570, 155-163, 1986.
- Luck, U., "Sôphrôn", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 7, 1094-1102, 1964.
- Mack, W., The Role of Women in the Church, Cherry Hill, N.J., Mack Publishing Co., 1972.
- Maertens, T., La Promotion de la femme dans la Bible, Paris-Tournai, Casterman "Points de repère", 167-195, 1967.
- Mahan, H., 1 & 2 Corinthiens, Chalon-sur-Saône, Europresse, Petits Commentaires des Epîtres du Nouveau Testament, 1987.
- Maillot, A., L'Eglise au présent, Valence, 1978.
- Malevez, P.L., "L'Eglise, Corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul", Recherches de science religieuse, Paris 32, 27-94, 1944.
- Malingrey A.-M. (éd.: E.A. Livingstone), "Note sur l'exégèse de 1 Tim 2.15", Studia Patristica, Berlin, Akademie Verlag, Vol. 12, Part 1, 334-339, 1975.
- Marcel, P., "A propos du ministère pastoral de la femme", La Revue Réformée, Saint-Germain-en-Laye, 22, 85, 27,28, 1971.
- Mare W.H., The Expositor's Bible Commentary, Vol 10, Grand Rapids, Zondervan, 1976.
- Marquet, C., Femme et homme il les créa ..., Paris, Les Bergers et les Mages, 1984.
- Martin W.J., éd.: Gasque W.W., Martin R.P., "1 Corinthians 11:2-16: An Interpretation", Apostolic History and the Gospel, Exeter, 234-241, 1970.

- Martyn, J.L., "A Law-Observant Mission To Gentiles: The Background of Galatians", Scottish Journal of Theology, Edinburgh, London, 38, 3, 307-324, 1985.
- Massey, L.F., Women and the New Testament. An Analysis of Scripture in Light of New Testament Era Culture, Jefferson, N.C., Londres, McFarland & Company, 1989.
- Matura, T., "Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente", Nouvelle revue théologique, 107, 6, 481-604, 1975.
- Mayer, G., Die Korintherbriefe in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis, Gütersloh, Bertelsmann, vol 2, 1908.
- Mayer, G., Die Pastoralbriefe in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis, Gütersloh, Bertelsmann, 1910.
- McLaughlin, D., The Womens's Liberation Movement within the Church, Dallas, mémoire de maitrise, 1977.
- McNamara, J.A., A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries, vol 6/7, New York, Harrington Park Press, "Women and History", 1985.
- Meeks, W., "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", History of Religions, Chicago, 13, 165-208, 1974.
- Meier, J.P., "On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16)", The Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C., 40, 212-226, 1978.
- Merklein, H., ""Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen." Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7", Theologisches Jahrbuch, Leipzig, St Benno-Verlag GmbH, 130-149, 1986.
- Merode-de Croy, M. de, "Rôle de la femme dans l'Ancien Testament", Concilium, Revue Internationale de Théologie, Paris, 154, 87-95, 1980.
- Meuzelaar, J.J., Der Leib des Messias, Amsterdam, 1961.
- Meyer, H.A.W., Kritisch exegetisches Handbuch über 1 Korinther, Göttingen, 1856.
- Meyer, W., 1. Korinther 11-16, Leib Christi, Zürich, Zwingli Verlag, 1945.
- Meyers, C., "The Roots of Restriction: Women in Early Israel", The Biblical Archeologist, Cambridge (Mass.), 41, 3, 91-103, 1978, sept..
- Michaelis, W., "Prôtos", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 6, 866-883, 1959.
- Mickelsen B. & A., "The "Head" of the Epistles", Christianity Today, Carol Stream, 25, 4, 20-23, 1981.

- Mickelsen, B. & A., "What does Kephale Mean in the New Testament ?", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 97-110, 1986.
- Moffatt, J., The First Epistle of Paul to the Corinthians, Londres, 1954.
- Mollenkott, V.R., The Divine Feminine - The Divine Imagery of God as Female, New York, Crossroad, 1984.
- Mollenkott, V.R., Women, Men and the Bible, Nashville, USA, Abingdon, 1977.
- Moltmann E. et J., Dieu, Homme et Femme, Paris, "Théologies", 1984.
- Moltmann, J., "Die Bibel und das Patriarchat. Offene Fragen zur Diskussion über "Feministische Theologie"", Evangelische Theologie, München, 42, 5, 480-484, 1982.
- Moo, D.J., "1 Timothy 2 : 11-15 : Meaning and Significance", Trinity Journal, Deerfiel, Ill., 1, 1, 62-83, 1980.
- Moo, D.J., "The Interpretation of 1 Timothy 2 : 11-15 : A Rejoinder", Trinity Journal, Deerfiel, Ill., 2, 2, 198-222, 1981.
- Morley, J., "In God's Image ?", Cross Currents, West Nyack, N.Y., 32, 3, 308-315, 1982.
- Morris, L., The First Epistle of Paul to the Corinthians, Londres, 1964.
- Müller, K., "Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse", Theologisches Jahrbuch, Leipzig, St Benno-Verlag GmbH, 150-190, 1986.
- Murphy-O'Connor, J., "1 Corinthians 11:2-16 Once Again", The Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C., 50, 265-274, 1988.
- Murphy-O'Connor, J., "Corinthian Slogans in 1 Cor 6:12-20", The Catholic Biblical Quarterly, Washington DC, 40, 391-396, 1978.
- Murphy-O'Connor, J., "Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16", The Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C., 42, 4, 482-500, 1980.
- Murphy-O'Connor, J., "The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16 ?", Journal of Biblical Literature, Philadelphia, 95, 615-621, 1976.
- Murphy-O'Connor, J., St. Paul's Corinth; Texts and Archeology, Wilmington, Del., Michael Glazier, Inc, Good News Studies, 1983.
- Murphy-O'Connor, J., "Interpolations in 1 Corinthians", The Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C., 48, 1, 81-94, 1986.

- Mussner, F., Christus das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier, Paulinus, Trierer Theologische Studien, 1955.
- Mussner, F., Der Brief an die Kolosser, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1971.
- Naylor A., Hunt W., éds., Theological Education in the 80's. Report from the National Symposium on the Implications of Feminist Theology for Theological Education, London, Canada, 1983.
- Neander, A., Auslegung der beiden Briefe an die Corinthier, Berlin, von Wiegandt & Grieben, 1859.
- Nestle E., Aland K., Black, Martini, Metzger, Novum Testamentum Graece, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 26^e édition, 1985.
- Neuer, W., Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen, 1981.
- Nicole, R., éd.: Mickelsen, A., "Biblical Authority and Feminist Aspirations", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 42-50 1986.
- Odell-Scott, D.W., "In Defense of an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:34-36; A Reply to Murphy-O'Connor's Critique", Journal of Bible and Theology, 17, 2, 100ss, 1987.
- Odell-Scott, D.W., "Let the Woman Speak in Church : an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36", Biblical Theology Bulletin, 13, 90-93, 1983.
- Oepke, A., "Apataô", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 1, 383-384, 1933.
- Oepke, A., "Guné", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 1, 778-790, 1933.
- Oepke, A., "Kaluptô, katakaluptô", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 3, 558-, 1938.
- Olshausen, H., Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments, Königsberg, A.W. Unzer, 1835.
- "The Ordination of Women in Lutheran Churches. Analysis of an LWF Survey", LWF Documentation, Genève, 18, 1984.
- The Ordination of Women to the Priesthood, A Consultative Document Presented by the Advisory Council for the Church's Ministry, Londres, Wightman Montain Ltd., 1972.
- Orr W.F., Walther J.A., 1 Corinthians. A New Translation, Garden City, NY, The Anchor Bible 1976.
- Osburn, C.L., "authentêô (1 Timothy 2:12)", Restoration Quarterly: Studies in Christian Scholarship, Abilene, Texas, 25, 1, 1-12, 1982.

- Osiander, J.E., Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther, Stuttgart, C. Belser, 1847.
- Oster, R., "When Men Wore Weils to Worship", New Testament Studies, Londres, 34, 481-505, 1988
- Otto, E., "Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des AT (Ex. 20:14;22:15f)- wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem AT", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh, 26, 279-305, 1982.
- Packer J.I., éd.: Mickelsen, A., "Understanding the Differences", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 295-299, 1986.
- Padgett, A., "Feminism in First Corinthians: A Dialogue with Elisabeth Schüssler Fiorenza", The Evangelical Quarterly, Buxton, 58, 2, 121-132, 1986.
- Padgett, A., "Paul on Women in the Church : The Contradiction of Coiffure in 1 Corinthians 11:2-16", Journal for the Study of the New Testament, 20, 69-86, 1984.
- Padgett, A., "Wealthy Women at Ephesus; 1 Timothy 2.8-15 in Social Context", Interpretation, 41, 19-31, 1987.
- Pagels, E.H., "Paul and Women: A Response to Recent Discussion", American Academy of Religion Journal, Missoula, 42, 3, 538-549, 1974.
- Pape, D.R., In Search of God's Ideal Woman, Downers Grove, Ill., 1979.
- Paquier, R., "L'autorité dans l'église", La Femme dans l'église, Sainte-Croix, Imprimerie Jacques, 1958.
- Parvey, C.F., ed., Ordination of Women in Ecumenical Perspective, Workbook for the Church's Future Faith and Order Paper 105, Genève, 1980.
- Paulsen, D.A., Geschlecht und Person, Das biblische Wort über die Frau, Hamburg, Furche Verlag, 1960.
- Payne, P.B., "Libertarian Women in Ephesus : A Response to Douglas J. Moo's Article, 1 Timothy 2 : 11-15 : Meaning and Significance", Trinity Journal, Deerfiel, Ill., 2, 2, 169-197, 1981.
- Payne, P.B., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 118-132, 1986.
- Pella, G., "Voile et soumission ? Essai d'interprétation de deux textes pauliniens concernant le statut de l'homme et de la femme", Hokhma, Lausanne, 30, 3-20, 1985.
- Peppermüller, R., "é", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer, vol 2, 275-277, 1981.

- Pfammatter, J., Epheserbrief, Würzburg, Echter, Die neue Echter Bibel, 1987.
- Pinnock, C.H., éd.: Mickelsen, A., "Biblical Authority and the Issues in Question", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 51-58 1986.
- Pomeroy, S.B., Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1985.
- Potvin, T.R., "La femme dans l'église", La Femme et la religion au Canada français, Montréal, 187-210, 1979.
- Price, W.W., The Role of Women in the Ministry of The Christian and Missionary Alliance, thèse non publiée, 1977.
- Pridik, K.-H., "Gar", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer, vol 1, 571-573, 1980.
- Probst, H., "Huparchô", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, W. Kohlhammer, vol 3, 946-948, 1983.
- Procksch O. & Kuhn K.G., "Hagios", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 1, 87-116, 1933.
- Puza, R., Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg, Uni-Taschenbücher, 1986.
- Quéré, F., Les Femmes de l'Evangile, Paris, 1982.
- Rad von, Kittel, Kleinknecht, "Eikôn", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 2, 559-571, 1935.
- Ramsay, W.M., The Cities of St Paul, Their Influence on his Life and Thought, Baker, Grand Rapids, 1979, réédition de 1907, Hodder et Stoughton, Londres.
- Rengstorf, K.H., "Didaskô, didaskalos, didaskalia", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 2, 138-168, 1935.
- Rengstorf, K.H., "Die neutestamentliche Mahnungen an die Frau sich dem Mann unterzuordnen", Verbum Dei manet in aeternum, Festschrift für O. Schmitz, 131ss, 1953.
- Rengstorf, K.H., "Mann und Frau im Urchristentum", Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln, Westdeutscher Verlag, Geisteswissenschaften, N°12, 7-52, 1954.
- Reuss, J., Briefe des Apostels Paulus, Timotheus und Titus, Philemon, Hebräer, Würzburg, Echter Verlag, Echter Bibel, 1959.
- Ridderbos, H., Paul, an Outline of his Theology, Grand Rapids, Eerdmans, 1975.

- Rienecker, F., Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament, 7^e édition, Gießen, Bâle, Brunnen Verlag, 1950.
- Ringgren, H., The Faith of Qumran; Theology of the Dead Sea Scrolls, Philadelphia, Fortress Press, 1963.
- Robertson A., Plummer A., A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians, Edinburgh, 1986.
- Robertson, A.T., A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Nashville, Broadman Press, 1934.
- Robertson, A.T., Grammaire du Grec du Nouveau Testament, trad. de la 2^e édition, Paris, 1911.
- Robertson, F.W., Reden über die Korintherbriefe, [?], 1895.
- Roetzel, C., The Letters of Paul, Atlanta, John Knox Press, vols. 1-2, 1975.
- Rohde J. (éd.: F.L. Cross), "Pastoralbriefe und Acta Pauli", Studia Evangelica, Berlin, Akademie Verlag, Vol. 5, Part. 2, 303-310, 1968.
- Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, Zürich, Einsiedel, Köln, Neunkirchen, Benzinger Verlag, Neunkirchener Verlag, 1988.
- Roux, C., "Prophétie et ministère prophétique selon saint Paul", Hokhma, Lausanne, 30, 33-53, 1985.
- Roux, H., Les Epîtres pastorales, Genève, Labor & Fides, 1959.
- Rückert, L.J., Der erste Brief Pauli an die Korinther, Leipzig, K.F. Köhler, 1836.
- Ruef, J.S., Paul's First Letter to Corinth, Harmondsworth, GB, Penguin Books, 1971.
- Rush, T., "Women and the Pastorate: A Matter of Structure", Gospel Witness, Toronto, 67, 20, 8-16, 1989.
- Russel, L.M., Feminist Interpretation of the Bible, Oxford, 1985.
- Ryrie, C.C., The Place of Women in the Church, New York, 1958.
- Sanday W. & Headlam A.C., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, 5^e édition, Edingburgh, T & T Clark, 1902.
- Santer, H., "Women, Men and Psychology", Theology. A Monthly Review, Londres, 262-269, 1982.
- Sasse, H., "Kosmios", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 3, 867-898, 1939.

- Scanzoni L., et Hardesty N., "Waisting the Church's Gifts", All We're Meant to Be, Waco, USA, 169-181, 1974.
- Schenke, H.-M., "Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes", Zeitschrift für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 61, 4, 391-403, 1964.
- Schlatter, A., Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus, Stuttgart, Calwer, 1964.
- Schlatter, A., Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus, Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung, 1936.
- Schlatter, A., Die Korinthische Theologie, Gütersloh, Bertelsmann, 1914.
- Schlatter, A., Erläuterungen zum Neuen Testament, Stuttgart, Calwer, 1936.
- Schlatter, A., Paulus, der Bote Jesu, Stuttgart, Calwer, 1956.
- Schlier, H., Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen, J.C.B. Mohr, Beiträge zur Historischen Theologie, 1966.
- Schlier, H., "Kephale", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 3, 672-681, 1938.
- Schmiedel, P.W., Hand-Kommentar zum Neuen Testament. Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther, 2^e édition, Freiburg, Leipzig, J.C.B. Mohr, 1893.
- Schmithals, W., Der Römerbrief: ein Kommentar, Gütersloh, Mohn, 1988.
- Schmithals, W., Die Gnosis in Korinth, 3^e édition, Göttingen, 1969.
- Schmitz, O., Urchristliche Gemeindenöte. Eine Einführung in den ersten Korintherbrief, Berlin, 1939.
- Schneider, J., "Parabainō", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 5, 733-741, 1954.
- Schnider, F., "Prophètes", Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, vol 3, 442-448, 1983.
- Schoeni, M., "L'enseignement et l'indépendance des femmes", Exposé donné lors de la conférence pastorale de l'Association d'Eglises Evangéliques Baptistes, multigraphié, 1990.
- Scholer D.M., éd.: Mickelsen, A., "1 Timothy 2:9-15 and the Place of Women in the Church's Ministry", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 193-224, 1986.
- Scholer J.F., éd.: Mickelsen, A., "Turning Reality into Dreams", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 300-304, 1986.

- Scholer, D.M., "Women in the Church's Ministry", Daughters of Sarah, Chicago, Ill, 16, 4, 7-12, 1990.
- Scholz, E., Die Frau im Verkündigungs- und Zeugendienst der Gemeinde, Marburg an der Lahn, 1979.
- Schottroff L., éd.: Schottroff W. & Stegemann W., "Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit", Traditionen der Befreiung, Vol 2 Frauen in der Bibel, München, Christian Kaiser Verlag, 91-133, 1980.
- Schuessler-Fiorenza E., (éd.) L. et A. Swidler, "The Apostleship of Women in Early Christianity", Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, Paulist Press, 135-140, 1977.
- Schuessler-Fiorenza E., éd.: Gardiner A.M., "Women Apostles: the Testament of Scriptures", Women and Catholic Priesthood: An expanded Vision, New York, Paramus, Toronto, Paulist Press, 1976.
- Schuessler-Fiorenza, E., En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe, Paris, Cerf, "Cogitatio fidei", 1986.
- Schuessler-Fiorenza, E., "Feminist Theology and New Testament Interpretation", Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield, 22 32-46, 1982.
- Schuessler-Fiorenza, E., "Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians", New Testament Studies, Londres, 33, 386-403, 1987.
- Schuessler-Fiorenza, E., "Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches", Union Seminary Quarterly Review, 33, 153-166, 1978.
- Schwarz, G., "Exousian echein epi tes kephales ? (1 Korinther 11 10)", Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, Berlin, 70, 3-4, 249, 1979.
- Schweizer, E., Der Brief an die Kolosser, Zürich, Einsiedel, Köln, Neuenkirchen, Benziger et Neunkirchner, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1976.
- Schweizer, E., "Soma", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, Vol 7, 1024-1091, 1964.
- Schweizer, E., "The Service of Worship - An Exposition of 1 Corinthians 14", Interpretations, 13, 400-408, 1959.
- Scott, E.F., The Pastoral Epistles, Londres, Hodder & Stroughton, 1948.
- Scroggs, R., "Paul and the Eschatological Woman", Journal of the American Academy of Religion, Missoula, 40, 3, 283-303, 1972.

- Scroggs, R., "Paul and the Eschatological Woman: Revisited", Journal of the American Academy of Religion, Missoula, 42, 3, 537-538, 1974.
- Segond, L. (trad.), La Sainte Bible, La Maison de la Bible, Paris, 1974.
- Senft, C., La Première épître de Saint-Paul aux Corinthiens, Paris, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1979.
- Shoemaker, T.P., "Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11:2-16", A Journal of Bible and Theology, 17, 2, 60-63, 1987.
- Sickenberger, J., Die Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und Römer, 4^e édition, Bonn, 1932.
- Siddons, P., Speaking Out for Women - A Biblical View, Valley Forge, Judson Press, 1980.
- Siegel, G. éd., Gespräche um die Hirtenbriefe, Metzingen, Brunnenquell-Verlag, 1960.
- Sigountos J.G., Shank M., "Public Roles of Women in the Pauline Church: a Reappraisal of the Evidence", Journal of the Evangelical Theological Society, Wheaton (Ill.), USA, 26, 3, 283-295, 1983.
- Simpson, E.K., The Pastoral Epistles, Londres, Tyndale Press, 1954.
- Smyth, H.W., Greek Grammar, Cambridge, 1963.
- Snodgrass K., éd.: Mickelsen, A., "Galatians 3:28 - Conundrum or Solution ?", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 161-181, 1986.
- Spencer, A.B., Beyond the Curse. Women Called to Ministry, Nashville, Camden, New York, Thomas Nelson, 1985.
- Speyr, A. von, Korinther 1, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1956.
- Spiazzi R., et d'autres, The Order of Priesthood, Huntington, Ind., 1978.
- Spicq, P.C., Saint Paul. Les Epîtres Pastorales, Paris, Gabalda & Cie, 1947.
- Stagg, E. et F., Woman in the World of Jesus, Philadelphia, 1978.
- Stählin, "Chéra", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer, vol 9, 428-454, 1973.
- Stanley S., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 181-188, 1986.

- Steinmetz, F.-J., Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief, Frankfurt, Josef Knecht, Frankfurter Theologische Studien, 1969.
- Stendahl, K., The Bible and the Role of Women, Philadelphia, Fortress Press, 1966.
- Stitzinger, M.F., "Genesis 1-3 and the Male/Female Role Relationship", Grace Theological Journal, Winang Lake, Ind., 2, 1, 23-44, 1981.
- Storkey, E., What's Right With Feminism, Londres, 1985.
- Stouffer, A.S., "The Ordination of Women: Yes", Christianity Today, Carol Stream, 25, 4, 12-15, 1981.
- Strobel, A., Der erste Brief an die Korinther, Zürich, Theologischer Verlag, Zürcher Bibelkommentare 1989.
- Struthers Malbon, E., "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark", Semeia: an Experimental Journal for Biblical Criticism, Missoula, USA, 28, 29-48, 1983.
- Sutter, J., La Vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (1944-1976), Tome 1 & 2, Paris, 1984.
- Swartley, W.M., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 85-91 1986.
- Swidler, L., Biblical Affirmations of Woman, Philadelphia, Westminster Press, 1979.
- Swidler, L., Women in Judaism: The Study of Women in Formative Judaism, Metuchen, NJ, Scarecrow, 1976.
- Terry, M.S., Biblical Hermeneutics. A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments, Grand Rapids, Mi, Zondervan, 1974.
- Tetlow, E.M., Women and Ministry in the New Testament, New York, 1980.
- Thain McNeel, E., "Out of the Male/Female Dilemma in the Churches. The Next Stage", Foundations. A Baptist Journal of History and Theology, Rochester, N.Y., 24, 3, 257-263, 1981.
- Theissen, G., "Die Starke und die Schwachen in Korinth; Soziologische Analyse eines theologischen Streites", Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen, 1979.
- Theodorou, Evangelos, "Das Amt der Diakonissen in der kirchlichen Tradition", Una Sancta, Freising, 33, 2, 162-172, 1978.
- Thériault, J.-Y., "La femme chrétienne dans les textes pauliniens", Science et Esprit, Montréal, 37, 3, 297-317, 1985.

- Thiselton, A.C., "Realized Eschatology at Corinth", New Testament Studies, Londres, 24, 510-526, 1978.
- Thompson, C.L., "Hairstyles, Head-coverings, and St Paul; Portraits from Roman Corinth", Biblical Archeologist, 51, 2, 99-115, 1988.
- Thompson, M.M., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 91-96 1986.
- Thraede K., éd.: G. Scharffenorth, K. Thraede, "Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche", "Freunde in Christus werden ..." die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche, Gelnhausen, Berlin, Burckhardthaus Verlag, 31-182, 1977.
- Thraede, "Frau", Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, Anton Hiersemann, Vol 8, 197ss, 1972.
- Thrall, M., The Ordination of Women to the Priesthood. A Study of Biblical Evidence, Londres, 1958.
- Thrall, M.E., Greek Particles in the New Testament, Grand Rapids, 1962.
- Tincq, H., "Dans une lettre apostolique Jean-Paul II exalte "la parité de l'homme et de la femme"", Le Monde, 1 octobre 1988.
- Tischleder, Wesen und Stellung der Frau, [?], 1923.
- Tolbet, M.A., "Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics", Semeia: an Experimental Journal for Biblical Criticism, Missoula, USA, 28, 113-126, 1983.
- Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, Société Biblique Française & Edition du Cerf, 1977.
- Trible, P., God and Rhetoric of Sexuality, Philadelphia, Fortress Press, 1978.
- Trible, P., "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", Journal of the American Academy of Religion, Missoula, 41, 1, 30-48 1973.
- Trible, P., "Eve and Adam: Genesis 2-3 Reread", Andover Newton Quarterly, Mass., USA, 13 4, 251-258, 1973.
- Trilling, W., "Die Stellung der Frau im Neuen Testament", Theologisches Jahrbuch, Leipzig, St Benno-Verlag GmbH, 76-100, 1986.
- Trompf, G.W., "On Attitudes toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthian 11:3-16 and Its Context", The Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C., 42, 2, 196-215, 1980.
- Trummer, P., Die Paulustradition der Pastoralbriefe, Frankfurt, Peter Lang, 1978.

- Tucker, R.A., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 111-117, 1986.
- Ukachukwu Manus, C., "The Subordination of the Women in the Church. 1 Cor 14:33b-36 Reconsidered", Revue Africaine de Théologie, Kinshasa 8, 16, 183-195, 1984.
- Ulonska, H., Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen, Münster, 1964.
- van der Meer, H., Priestertum der Frau ?, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1969.
- Vandevoorde, J.P., La Place de la femme dans l'église, Bruxelles, dissertation faite à l'institut biblique belge, 1974.
- Vaux, R. de., "Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien", Revue Biblique, Paris, 44, 397-412, 1935.
- Vischer, L., "The Ordination of Women", Concerning the Ordination of Women, Genève, 1-4, 1964.
- Volz, L., Frauen auf der Kanzel ? Eine brennende Frage unserer Kirche, Stuttgart, Quell Verlag, 1967.
- Vos, C.J., Woman in Old Testament Worship, Delft, 1968.
- Wagner G., Wieser I., "Das Bild der Frau in der biblischen Tradition", Una Sancta, Freising, 35, 4, 296-316, 1980.
- Walker, W.O. Jr., "The 'Theology of Woman's Place' and the 'Paulinist' Tradition", Semeia: an Experimental Journal for Biblical Criticism, Missoula, USA, 28, 101-112, 1983.
- Walker, W.O. Jr., "1 Cor 11:2-16 and Paul's View Regarding Women", Journal of Biblical Literature, Philadelphia, 94, 94-110, 1975.
- Walker, W.O. Jr., "The Burden of Proof in Identifying Interpolations in the Pauline Letters", New Testament Studies, Londres, 33, 610-618, 1987.
- Walker, W.O. Jr., "The Vocabulary of 1 Corinthians 11.3-16, Pauline or Non-pauline ?", Journal for the Study of the New Testament, Sheffield, 35, 75-88, 1989.
- Walter, E., Der erste Brief an die Korinther, Düsseldorf, 1969.
- Ward, R.A., Commentary on 1 & 2 Timothy & Titus, Waco, Texas, Word Books, 1974.
- Wayne-House, H., "Should a Woman Prophesy or Preach before Men ?", Bibliotheca Sacra, Dallas, 145, 141-161, 1988.

- Wayne-House, H., "The Ministry of Women in the Apostolic and Postapostolic Periods", Bibliotheca Sacra, Dallas, 145, 387-399, 1988.
- Wayne-House, H., "The Speaking of Women and the Prohibition of the Law", Bibliotheca Sacra, Dallas, 145, 301-318, 1988.
- Weber T.P., éd.: Mickelsen, A., "Response", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 280-284, 1986.
- Weder, H., "Un nouveau commentaire de la première épître aux Corinthiens", Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 113, 2, 167-171, 1981.
- Weeks, N., "On Silence and Head Covering", Westminster Theological Journal, 35, 21-27, 1972/73.
- Weidman, J.L., Women Ministers, San Francisco, 1981.
- Weiss B. & J., Kritisch-exegetischer Kommentar, die Briefe Pauli an Timotheus und Titus, 6^e édition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894.
- Weiss, B., Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung, 2^e édition, Leipzig, Hinrichs, 1902.
- Weiss, B., Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe Pauli an Timotheus und Titus, 5^e édition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1886.
- Weiss, J., Der erste Korintherbrief, 9^e édition, Göttingen, 1977.
- Wendland, H.D., Die Briefe an die Korinther, 12^e édition, Göttingen, 1968.
- Wette, W.M.L. de, Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer, Leipzig, 1847.
- Wette, W.M.L. de, Kurze Erklärung der Briefe an die Korinther, Leipzig, Weidmann, 1847.
- Wilkinson, E., "The Bible and the Liberation of Women", Foundations. A Baptist Journal of History and Theology, Rochester, N.Y., 24, 3, 197-203, 1981.
- Williams, D., The Apostle Paul and Women in the Church, Glendale, Regal Books Division, 1978.
- Wilshire, L.E., "The TLG Computer and further Reference to Authenteô in 1 Timôthy 2.12", New Testament Studies, Londres, 34, 120-134, 1988.
- Wilson, G.B., 1 Corinthians, Londres, Banner of Truth, 1971.
- Wilson, J.M., "Angel", The International Standard Bible Encyclopedia, Grand Rapids, Eerdmans, Vol 1, 124-147, 1979.

- Windisch, H., "Sinn und Geltung des apostolischen Mulier taceat in ecclesia", Christliche Welt (Die), Leipzig, 44, 417, 1930.
- Winter, U., Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und dessen Umwelt, Freiburg (CH), Göttingen, 1983.
- Witherington III, B., Women and the Genesis of Christianity, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1990.
- Witherington, B. III, Women in the Ministry of Jesus, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Witherington, B. III, "Right and Rights for Women - Galatians 3.28", New Testament Studies, London, 27, 5, 593-604, 1981.
- Wohlenberg, G., Die Pastoralbriefe, Leipzig, Deichert, 1906.
- Wolff, C., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Zweiter Teil, 2^e édition, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1982.
- Wolterstorff, N.P., "On Keeping Women out of Office : CRC Committee on Headship", The Reformed Journal, Grand Rapids, USA, 34, 5, 8-14, 1984.
- Wolterstorff N., éd.: Mickelsen, A., "Hearing the Cry", Women, Authority and the Bible, Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 286-294, 1986.
- Women Priests: Obstacle to Unity ?, Documents and Correspondence, Rome and Canterbury, 1975-1986, Londres, Catholic Truth Society, 1988.
- Zeilinger, F., Der Erstgeborene der Schöpfung, Wien, Herder, 1974.
- Zens, J., "1 Corinthians 11 and 14 : Half the Priesthood Silent", Searching Together, St Croix Falls, W.J., 13, 4, 29-30, 1984.
- Zens, J., "Aspect of Female Priesthood : a Focus on 1 Cor 11:2-16 and 1 Cor 14:34-35", Baptist Reformation Review, Nashville, USA, 10, 3, 3-18, 1981.
- Zerbst, F., Das Amt der Frau in der Kirche, Wien, Evangelischer Pressverband, 1950.

Index des auteurs

- Aalen, S., 348, 443.
Ahrens, T. 98, 120, 569, 589.
Aletti, J.-N. 98, 569, 588.
Alexander, J. 365, 569, 588.
Allison, R.W. 191, 296, 325, 349s, 359, 376, 389s, 410, 412, 435, 443, 456, 582, 587.
Allmenn, J.J. von, 585.
Allo, E.B. 51, 53, 60, 106, 116, 138, 141s, 149, 167, 186, 188, 196, 214s, 218, 234s, 239, 243s, 247, 252, 276, 317s, 327, 329, 465, 570, 590.
Almlie, G.L. 335s.
Arnal, A. 312, 358, 377.
Aronson, D. 183.
Aubert, J.-M. 579.
- Badham, L. 197.
Bailey, K.E. 43-45, 288.
Bangerter, O.E. 502, 505, 508s.
Barclay, W. 243, 582, 589.
Barnes, A. 128, 570, 589.
Barnett, P.W. 103, 481, 483, 490, 510, 583, 587.
Barrett, C.K. 50, 53, 57s, 91, 123s, 142, 179, 277, 302, 323, 365, 369, 377, 380s, 399, 405, 576, 585, 589, 591.
Bartchy, S. 130, 200, 352, 434, 485, 515, 529s, 534, 582, 588.
Barth, K. 112s, 122, 168, 180, 182s, 565-567, 570, 588.
Barth, M. 77, 91, 94s, 97, 99, 119, 576, 590.
Bassler, J.M. 154, 158s, 463, 468, 501-503, 505, 507s, 539, 547.
Baudraz, F. 365, 570, 589.
Bauer, W. 50, 54, 60, 66, 74-76, 90, 92, 106, 142, 187-189, 194, 215, 218s, 243, 251s, 255, 265s, 310s, 413, 445, 448, 451s, 454, 485, 570s, 589, 591.
Beck, J.T. 472, 485, 528.
Bedale, S. 70-72, 84, 99, 108, 577, 584s, 590.
Behr-Sigel, E. 31, 111, 180, 186, 198, 376.
Benoît, P. 97-99, 120, 577, 589.
Bilezikian, G. 75s, 80-82, 85, 87-89, 101, 103, 105, 108, 121, 169, 303, 317, 390, 409, 422, 445-450, 452s, 456, 524, 576, 583, 586s.
Billroth, G. 317.
Bisping, A. 58⁷, 67, 317, 591.
Blanke, H. 583, 587.
Blass, Debrunner 50, 252.
Blocher, H. 80, 422, 574, 587s.
Blum, G.G. 24s, 378, 406, 462, 466, 485, 491, 591.
Boldrey, R. et J. 71, 111, 186, 215, 234, 239, 353, 407, 499, 532, 583, 589.
Bonnet, L. 58, 316s, 591.
Booth Demarest, V. 390.
Borresen, K.E. 180, 196.

Boucher, M. 34, 252, 256.
 Bousset, W. 54, 285, 287s.
 Bouwman, G. 57, 152.
 Brooten, B.J. 31, 370s, 492.
 Brox, N. 428, 462s, 470, 499, 518, 535, 540.
 Bruce, F.F. 53, 103, 195, 293, 302, 359s, 365s, 418, 442, 583,
 588, 591.
 Bultmann 278, 482.
 Bürki, H. 475.
 Bushnell, K. 144, 214s, 390s, 424, 433, 443, 447, 471, 545.
 Byrne, B. 147, 150, 277, 575, 587.

Calvin, J. 58, 61, 317, 379s, 442.
 Cameron, A. 159
 Carrez, M. 190, 353.
 Carson, D.A. 302s, 361, 418, 442, 458-460, 499, 575, 587.
 Casalis 380, 421, 428-430.
 Cerfaux, L. 118-120, 436, 577, 589, 592.
 Cervin, W. 79s, 82, 85-89, 91, 128, 130.
 Chevallier, M.-A. 402, 419, 491.
 Cleary, F. 362, 435.
 Collange, J.-F. 190, 201.
 Coninck, de, F. 537.
 Conzelmann, H. 53, 59, 71s, 106, 121, 179, 196, 205, 281, 283-286,
 325, 570, 589.
 Cope, L. 38, 66, 280.
 Cotterell, Turner 71, 76, 80, 84-86, 90, 92, 575, 587.
 Cousin, H. 31.

Dana, Mantey 66, 265, 395, 454.
 Daniélou, J. 129, 328, 472, 505.
 Dautzenberg, G. 28, 138, 151, 170, 241, 258, 287, 289, 291, 293, 304,
 311, 353, 355, 371, 380, 401, 414, 425, 435s, 440,
 462, 473, 554, 570, 587.
 Davies, S.L. 501, 503-505, 515, 542, 547-550, 552.
 Delafosse, H. 37, 45, 54, 293-296, 302, 457s.
 Delling, G. 92, 303-305, 327, 329, 366, 377, 426, 429, 468, 487,
 541s.
 Deluz, G. 101, 376, 380, 428, 554, 570, 589.
 Derrett, J.D.M. 134, 213, 216.
 Dibelius, Greeven 243, 473, 476, 514, 522, 546, 550, 585.
 Doughty, D.J. 38, 463, 468, 472, 483.
 Dumas, A. 109, 112, 114, 340s, 418.
 Dupont, J. 71, 82, 85, 91, 121, 214, 575, 590.

Earle, R. 474, 527, 530, 534.
 Ellis E.E. 276s, 286, 363, 373, 434, 439s, 462.
 Ellul, D. 191, 215, 583, 587.
 Ernst, J. 119, 578, 589.
 Evans, M.J. 49, 69, 114, 122, 326, 337, 350, 353s, 362, 366, 374s,
 378, 390, 424, 432, 565-567.
 Ewald, H. 317, 591.

Fabris, R. 262, 570, 587.
 Fabry, 109s.
 Fee, G.D. 38, 43, 50-53, 58, 61, 66s, 80s, 140, 146, 162, 167s,
 174, 206, 214s, 225, 232, 261s, 265, 583, 587.
 Feuillet, A. 112, 152, 186-191, 194s, 204, 206, 214s, 218, 224,
 228, 237, 240, 247, 259.
 Fitzer, G. 275, 287, 289-293, 295, 323, 363, 366, 380, 404s, 414,
 419, 431, 591.
 Fitzmyer, J.A. 82s, 86-89, 143, 214, 225s, 234s, 241-243, 246-248,
 375, 387.
 Flanagan & Snyder 390s, 414, 442, 447.
 Flatt, J.F. von, 317, 327, 329, 419.
 Foerster, W. 214, 219, 228, 232, 234, 238s, 245, 444, 570, 590.
 Foh, S. 124, 144, 215, 374, 416, 422, 466, 475, 478, 588.
 Foulkes, I.W. 111, 502.
 Freedman, R.D. 111, 236.
 Frohnhofen, H. 549.
 Furnish, V.P. 144, 200, 208, 215, 217, 229, 253, 583, 587.
 Furter, D. 578, 587.

Gabathuler, H.J. 98, 578, 589.
 Gangel, K.O. 374, 377, 430, 575, 588.
 Gnilka, J. 429, 579, 589.
 Godet, F. 237, 306, 311, 318, 327, 330, 332, 368, 374, 591.
 Goosens, W. 119, 571, 590.
 Goudge, H.L. 278, 591.
 Greeven, H. 346, 585.
 Greiner, A. 111s, 300, 571, 590.
 Grosheide, F.W. 174, 301s, 591.
 Grudem, W. 71, 78-81, 85, 87s, 91s, 288, 361, 411, 575s, 580,
 586s.
 Gryson, R. 128, 130, 322, 435, 500, 504s.
 Guiraud, P. 348, 477.
 Gundry, P. 137, 393, 489, 579, 588.
 Guthrie, Motyer,
 Stibbs, Wiseman 472, 495, 527.

Hamar, P.A. 213, 360s, 370, 591.
 Harris, M.J. 257, 265, 485, 535.
 Hasler, V. 472, 516, 528, 530.
 Hauke, M. 571, 588.
 Hayter, M. 110s, 149, 165, 180, 584, 587.
 Heiler, F. 275, 278, 327, 331, 344, 433.
 Heine, S. 128s, 571, 587.
 Heister, M.-S. 522, 571, 588.
 Henkelman, D.B. 561, 584, 588.
 Héring, J. 106, 108, 123s, 140s, 187, 196, 243, 279, 284, 313,
 344-346, 350, 358, 379, 571, 590.
 Hofmann, J.C.K. von 102, 305, 307-309, 323.
 Hoppe, R. 579, 587.
 Horowitz, M.C. 196.
 Howard, J.K. 50, 137, 144, 149, 157, 265, 367, 470, 472, 485, 571,
 588.

Howe, E.M. 218, 549.
 Huby, J. 245s, 315, 317, 327s, 332-334, 573, 579, 590s.
 Hull, G.G. 527, 537.
 Hummel, H. 179s, 183-185.
 Hurd, J.C. 50, 53-57.
 Hurley, J. 52, 62s, 139, 144-148, 282, 355-357, 361s, 370, 396s,
 413, 416-418, 466, 575, 588s.
 Huther, J.E. 471, 514.

Irvin, D. 492.
 Isaksson, A. 128, 143, 146, 163s, 167, 180, 191, 209, 214s, 218,
 240, 247, 252, 259, 344, 392, 440, 571, 589.

Jaubert, A. 31, 146, 165, 184, 187s, 190, 206, 285, 579, 588s.
 Jeremias, J. 107, 518, 523, 539.
 Jewett, P.K. 112, 218, 337, 353, 421s, 571, 589.
 Jewett, R. 161, 171.
 Jirku, E.A. 134.
 Johansson, N. 374, 579, 589.
 Johnson, A.F. 587.
 Johnston, R.K. 27.

Kähler, E. 24s, 69, 86, 103, 105, 108, 114, 126s, 166, 344, 366,
 405, 407, 420, 430, 463, 472, 488, 546, 571, 589, 591.
 Käsemann, E. 119s, 586.
 Kantzer, K.S. 499, 580, 588.
 Kayayan, A.R. 517.
 Kelly, J.N.D. 527, 537.
 Kesich, V. 103, 107, 161, 191, 198, 252, 255, 360, 584, 588.
 Kirschbaum, C. von 113, 299s, 407, 434, 572, 590.
 Kittel 184, 186s, 191, 219, 234s.
 Klassen, W. 158s, 426.
 Klauck, H.-J. 580, 588.
 Knight, G.W. III 34, 78, 80, 111, 115, 357, 361, 466, 511, 513, 572,
 588.
 Knox, W.L. 119, 121, 188.
 Koehler Baumgartner 27.
 Koester, H. 261-263.
 Kraemer, R.S. 31, 154, 159, 352.
 Krimmer, H. 572, 587.
 Kroeger, A.C. 24, 110.
 Kroeger, R. & C.C. 50, 148s, 152s, 155, 160, 162, 169, 377, 379, 399,
 469, 481, 486, 511s, 519, 552, 584, 588.
 Kückler, M. 27-29, 147, 160, 174, 179, 213, 216, 225, 228, 234s,
 238s, 241, 243-245, 248, 422s, 436, 462, 472, 487,
 519, 521-523, 526, 528, 531.
 Kümmel, W.G. 334, 344, 436, 472, 72, 589.
 Kuen, A. 225, 235, 358, 489, 572, 589.
 Kürzinger, J. 58, 156, 218, 243, 255-257, 259, 350.
 Kuhns, D.R. 117, 334, 423.
 Kuss, O. 392.

Labriolle, P. de 295, 328s, 332, 423, 457.
 Lattke, M. 580, 588.
 Leenhardt, F.J. 169, 181s, 195, 197s, 312, 322, 462, 572, 590.
 Leipoldt, J. 31, 155s, 158, 479, 541.
 Lemonon, J.-P. 491
 Lenski, R.C.H. 406, 416, 572, 589.
 Léon-Dufour, X. 246, 436, 580, 589.
 Lerle, E. 134, 138, 223s, 235.
 Liddell & Scott 72s, 78, 255, 445.
 Liefeld, W.L. 80, 106, 198s, 214, 220, 222, 252, 314s, 323, 377,
 380, 412, 417, 424, 439s, 347, 497s, 512, 519, 580,
 587.
 Lietzmann, H. 54, 113, 136, 243, 276, 281, 302, 334, 344, 353s, 368,
 472, 572.
 Lindemann, A. 580, 588.
 Lisowsky, G. 109s.
 Lohmeyer, E. 82, 572, 590.
 Lohse, E. 572, 589.
 Longenecker, R.N. 222, 257, 573, 587.
 Louw, Nida 513.
 Love, S.L. 31s, 540, 542.
 Lowery, D.K. 53, 233, 261, 580.
 Luck, U. 482, 538, 551.

 Mack, W. 306, 337s, 351.
 Maertens, T. 497.
 Mahan, H. 421, 591.
 Maillot, A. 399, 402, 591.
 Malevez, P.L. 92, 97, 118s, 121, 573.
 Malingrey, A.-M. 530.
 Mare, W.H. 573, 589.
 Marquet, C. 110.
 Martin, W.J. 143, 177s.
 Massey, L.F. 142, 144, 490, 492s, 521, 533, 580, 587.
 Matura, T. 538, 542.
 Mayer, G. 375, 383s, 392, 591.
 McLaughlin, D. 23.
 McNamara, J.A. 295, 500, 504, 540s, 552.
 Meeks, W. 61, 148, 154s, 161, 164, 540s, 549s.
 Meier, J.P. 38, 53, 58, 592.
 Meuzelaar, J.J. 119, 121, 436, 444, 584, 589, 592.
 Meyer, H.A.W. 313, 323, 591
 Meyer, W. 327, 331s, 591.
 Michaelis, W. 518.
 Mickelsen, B. & A. 72-79, 96, 102, 585, 587s.
 Moffatt, J. 189, 327s, 359, 591.
 Mollenkott, V.R. 416, 423, 585, 588.
 Moltmann 521, 566.
 Moo, D.J. 78, 80, 111, 146, 338, 354s, 357, 360, 381, 463, 485,
 489-491, 497, 499, 510, 534s.

 Morley, J. 180s.
 Morris, L. 327, 591.
 Müller, K. 425-428.

- Murphy-O'Connor, J. 38-40, 50, 53, 78, 102, 104, 114-117, 122, 124, 133s, 136, 140-142, 147, 150, 153, 157, 162, 165s, 168, 174, 176, 184s, 199, 201, 208, 223, 239, 247, 252, 255, 262, 266, 283s, 349, 370, 392, 544, 565, 568, 583, 585, 587s.
- Mussner, F. 580, 590.
- Neander, A. 317, 331, 353, 392, 591.
- Nestle Aland 276, 287, 363, 451.
- Neuer, W. 300, 375, 412, 573, 588, 591.
- Nicole, R. 471, 528, 533.
- Odell-Scott, D.W. 283s, 390, 414, 432s, 441s, 445-447, 456.
- Oepke, A. 134s, 155, 278, 368, 371.
- Olshausen, H. 317, 410.
- Orr et Walther 362, 442, 591.
- Osburn, C.L. 463, 468s, 511, 544.
- Osiander, J.E. 317, 353, 395-397, 410.
- Oster, R. 135s, 140s, 144.
- Otto, E. 111s, 415.
- Packer, J.I. 111.
- Padgett, A. 38, 42s, 80, 89, 138, 141, 146s, 162, 200, 204, 206, 210, 220, 223, 247, 260, 470s, 483, 488, 520, 530, 545, 580, 588.
- Pagels, E.H. 248.
- Paulsen, D.A. 300, 327, 573, 589.
- Payne, P.B. 72-75, 77, 79, 84, 86, 89, 90-93, 96, 110, 464, 481, 485, 489, 490, 533, 585, 587s.
- Pella, G. 205, 581, 587.
- Peppermüller, R. 448, 451.
- Pomeroy, S.B. 158s, 349, 393, 425, 477, 480, 502, 509, 541s.
- Procksch, O. 437.
- Quéré, F. 31.
- von Rad 179, 182, 187.
- Ramsay, W.M. 214, 218, 224s, 391.
- Rengstorf, K.H. 419, 425, 490s.
- Reuss, J. 527.
- Ridderbos, H. 118, 120, 184, 206, 436, 581, 589.
- Rienecker, F. 436, 454, 456.
- Ringgren, H. 214.
- Robertson et Plummer 190, 214, 220, 224, 242, 245s, 325, 573, 590s.
- Robertson, A.T. 252, 265, 445.
- Robertson, F.W. 380.
- Roetzel, C. 198.
- Rohde, J. 548s.
- Roux, C. 353, 361, 400s, 403s, 472.
- Rückert, L.J. 317, 393, 591.

Ruef, J.S.	278s, 414.
Rush, T.	363s.
Ryrie, C.C.	24, 317, 321s, 340s, 474, 562, 573, 589.
Sanday & Headlam	437.
Sasse, H.	481.
Schenke, H.-M.	120.
Schlatter, A.	188, 222, 239, 316, 400, 417, 489, 495, 573, 590.
Schlier, H.	71-74, 76, 81, 95, 97, 103, 108, 119s, 166, 237, 344, 581, 586, 590.
Schmiedel, P.W.	278, 308, 313, 368, 591.
Schmithals, W.	324s.
Schmitz, O.	306, 394, 397, 591.
Schneider, J.	524.
Scholer, D.M.	24, 27, 381s, 465, 468, 472, 478, 481, 484, 496, 530, 535, 547.
Scholz, E.	347, 489.
Schottroff, L.	137-139, 155, 225, 304, 468, 470, 473, 478, 483, 509, 533, 541, 543s, 546s.
Schuessler-Fiorenza	62, 153, 158-160, 176, 208, 215, 517, 226, 247, 255, 347-349, 434, 581, 587.
Schweizer, E.	92, 96-98, 106, 278, 406, 463, 467, 580, 582, 589.
Scott, E.F.	562.
Scroggs, R.	50, 78, 82, 102, 106, 123, 130, 150, 156s, 165, 167, 180, 228, 239, 252, 279, 585, 589.
Senft, C.	279s, 398, 435, 573, 588.
Shoemaker, T.P.	229, 253, 265.
Sickenberger, J.	318-321, 421, 439, 573, 590s.
Siddons, P.	215, 370.
Sigountos et Shank	160, 328, 334, 351s, 357, 362, 381-383, 385, 393, 496.
Simpson, E.K.	492, 526.
Spencer, A.B.	486, 493, 522, 533.
Speyr, A. von,	300.
Spicq, P.C.	517, 526-529, 533.
Stählin	501, 503-505, 507-509.
Stagg, E. et F.	573, 588.
Steinmetz, F.-J.	573, 589.
Stendahl, K.	366, 375, 378, 419, 562s.
Stitzinger, M.F.	110, 112, 575, 588.
Storkey, E.	585, 587.
Strobel, A.	59, 137, 191, 204, 213, 286, 424, 574, 587.
Swidler, L.	137, 247, 371, 440s, 585, 588.
Terry, M.S.	339, 377.
Theissen, G.	319-321, 444.
Thiselton, A.C.	38, 40s, 44, 384s.
Thompson, C.L.	135, 153, 261, 263, 266.
Thompson, M.M.	582.
Thraede, K.	34, 155, 293, 295, 349, 425-427, 441, 457, 477-480, 482s.
Thrall, M.E.	181, 184s, 360.
Tischleder	51, 123s, 138, 167, 186, 195, 213, 239, 244, 257, 327, 576, 590.

Trible, P.	110, 195, 210, 422.
Trilling, W.	574, 587.
Trompf, G.W.	38-41, 43, 45s, 149, 276, 280, 293, 295, 303s, 310, 351, 462, 574, 588.
Tucker, R.A.	128s, 576, 587.
Ukachukwu Manus	390, 435, 445s.
Ulonska, H.	419.
van der Meer, H.	34, 306, 312, 405.
de Vaux, R.	134.
Wagner et Wieser	499.
Walker, W.O. Jr,	37-42, 44, 104, 280, 291, 352, 574, 588.
Wayne-House, H.	71, 78, 84, 86, 115, 124, 128, 222, 229, 255, 296, 327, 398, 416, 576, 587.
Weeks, N.	339, 418.
Weiss, B. & J.	485, 538.
Weiss, B.	336, 472, 574, 590s.
Weiss, J.	53, 60, 102, 106s, 281, 287, 574, 588.
Wendland, H.D.	61, 303s, 367, 383, 405, 591.
de Wette, W.M.L.	301, 485, 534, 591.
Williams, D.	304, 371, 489, 496, 585, 591.
Wilshire, L.E.	470, 513.
Wilson, G.B.	222, 242.
Windisch, H.	278, 372s, 376, 528.
Witherington, B.	239, 363, 377, 399, 405, 582, 587.
Wohlenberg, G.	533.
Wolff, C.	302, 316, 325, 346, 367, 377, 405, 420, 574, 588.
Zeilinger, F.	582, 589.
Zens, J.	306, 322, 337-339, 351, 411.
Zerbst, F.	139, 235, 417, 489, 574, 590.