

L'exousia sur la tête en 1 Corinthiens 11.10

La péricope dans laquelle s'insère notre texte parle de la manière dont l'homme et la femme doivent se présenter dans l'assemblée chrétienne. Paul s'y oppose au port d'un couvre-chef ainsi qu'aux cheveux longs pour les hommes ; il demande par contre aux femmes d'avoir les cheveux longs et la tête couverte.

1. La question de la tenue féminine

Divers éléments du texte concernant la recommandation faite aux femmes de se présenter la tête couverte ont par le passé fait l'objet de débats. Au XX^e siècle, certains ont défendu la thèse selon laquelle il ne s'agissait pas pour les dames de se couvrir la tête mais simplement de s'abstenir de porter les cheveux dénoués ou lâchés. Le terme *akatakalyptos* (11.5,6) peut en effet servir à parler de cheveux dénoués, lâchés (ainsi dans la LXX de Lv 13.45). Le sens habituel du terme est cependant celui de « découvert ». Lorsque, dans une phrase donnée, un terme a deux sens possibles qui conviennent, il faut en règle générale préférer le sens le plus habituel, car c'est celui auquel l'auditeur qui connaît bien la langue va penser automatiquement. Une autre considération pèse très lourd : l'opposition entre l'homme qui ne doit pas se couvrir (*katakalyptô*) la tête (11.7) et la femme qui doit se couvrir la tête. Le terme *péribolaïon* (11.15) suggère une pièce de vêtement dont on se couvre ou s'entoure la tête. Que Paul demande aux femmes d'avoir la tête couverte est demeuré l'opinion la plus largement admise par les spécialistes. On va le voir, on sait aujourd'hui qu'il s'agit bien de cela.

De quel vêtement la femme doit elle se couvrir la tête ? Le vêtement désigné par le mot *péribolaïon* a traditionnellement été identifié à un voile. D'autres

parlent d'un châle¹ ou d'une capuche². Witherington considère quant à lui qu'il s'agissait, au moment où la femme prenait la parole dans l'assemblée pour prier ou prophétiser, de soulever et de mettre sur sa tête le manteau qu'elle portait sur les épaules³. On verra pourquoi.

Quelle raison motive cette recommandation de l'apôtre ? Annie Jaubert⁴ avait conclu de son analyse qu'une question de décence est d'abord en cause ici : Paul affirme que la femme qui ne se couvre pas la tête fait honte à son mari et à elle-même (1 Co 11.5-6) et qu'il est indécent qu'une femme prie Dieu la tête découverte (11.13). Parce que la femme est la gloire de l'homme, ayant été tirée de l'homme et créée à cause de lui (11.7-9), elle doit se présenter dans l'assemblée chrétienne d'une manière qui honore son mari, c'est-à-dire d'une manière décente. Se pose alors la question de l'origine de cette règle de décence. Robert Somerville fait référence à la culture gréco-romaine⁵. Beaucoup avaient objecté à cela qu'il n'y avait pas d'obligation à se couvrir la tête pour la femme gréco-romaine⁶. A. Jaubert pensait que Paul recommandait de suivre les règles de décence en vigueur dans les Églises de Judée et de Syrie : pour une femme juive, sortir de chez elle sans voile ou les cheveux dénoués était indécent⁷. Mais est-il concevable que Paul ait demandé à des communautés pagano-chrétiennes de se plier aux coutumes vestimentaires juives ? G. Pella le pensait, en faisant référence à 10.32⁸. Mais il n'en restait pas là et ajoutait que l'enjeu était aussi celui de la différenciation sexuelle⁹. De même, Ben Witherington suggère que, pour que Paul consacre toute cette section et déploie autant d'arguments à l'appui des recommandations portant sur la coiffure et le vêtement, des questions importantes devaient être en jeu, bien plus que de simples questions de coutumes. Il rappelle que certains à Corinthe n'accordaient pas de place au corps dans le salut

¹ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 529 ; P. COTTERELL et M. TURNER, *Linguistics and Biblical Interpretation*, London, SPCK, 1989, p. 322, parlent d'un voile ou d'un châle.

² A. C. THISSELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, p. 800.

³ Ben WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1995, p. 237.

⁴ Annie JAUBERT, « Le Voile des femmes (I Cor. XI. 2-16) », *New Testament Studies* 18, 1971-1972, p. 419-430.

⁵ R. SOMERVILLE, *La Première épître de Paul aux Corinthiens*, Commentaire Évangélique de la Bible, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2005, tome 2, p. 87.

⁶ S. B. CLARK, *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, Servant Publications, 1980, p. 169.

⁷ De même G. PELLA, « Voile et soumission. Essai d'interprétation de deux textes pauliniens concernant le statut de l'homme et de la femme », *Hokhma* 30, 1985, p. 7.

⁸ G. PELLA, *op. cit.*, p. 9.

⁹ G. PELLA, *op. cit.*, p. 10.

(cf. 1 Co 15) et en déduit que ceux-ci devaient aussi mettre de côté les différences entre les sexes. C'est pourquoi Paul aurait réagi contre ce travers en allant jusqu'à demander que, lors du culte, on marque la différence entre les sexes de manière bien visible¹⁰.

Des études récentes permettent de répondre aujourd'hui à ces diverses questions. Elles ont montré que, selon les normes sociales romaines (et non grecques), une femme mariée respectable ou « honorable » avait la tête couverte et cela lui servait de protection contre les avances masculines. Or, à l'époque de la rédaction de l'épître, ce sont les normes sociales romaines, renforcées par les lois impériales, plutôt que les normes grecques, que l'on devait suivre dans la colonie romaine de Corinthe¹¹. Aline Rousselle écrit :

Les femmes honorables se gardaient d'attirer les yeux. Elles sortaient la tête couverte d'un voile ou d'un pan de manteau, à Rome et en Orient grec. D'ailleurs, elles ne sortaient que très peu. On envoyait des servantes ou des petites filles acheter des vêtements, par exemple. Sous la République, les hommes pouvaient divorcer si leur épouse sortait tête nue^[12]. Pline se réjouissait que [*sic* !] sa femme vînt l'écouter donner lecture de ses œuvres « tendant une oreille avide, derrière un rideau ». Les statues de culte de la déesse Pudicitia étaient voilées à Rome.

Le voile ou le pan de manteau passé sur la tête constituait un avertissement : voici une femme honorable, qu'il ne faut pas approcher sous peine de graves sanctions. La femme qui sortait sans son voile, en tenue de servante, n'était plus protégée par la loi romaine contre les agresseurs : ceux-ci bénéficiaient de circonstances atténuantes [*Digeste* 47.40.15.15]. Quand les chrétiens demandèrent à toutes les leurs de se voiler la tête (Paul, 1 Co 11.10), ils leur firent toutes prendre l'aspect de femmes intouchables, de femmes honorables, ce qu'elles n'étaient pas toutes au regard de leurs droits respectifs¹³.

Le texte de loi auquel A. Rousselle fait allusion ci-dessus peut se traduire comme suit :

Si quelqu'un aborde des vierges et si celles-ci portent des vêtements de servantes, son

¹⁰. WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 237. Voir encore FEE, *op. cit.*, p. 498.

¹¹. Voir Bruce WINTER, *Roman Wives, Roman Widows : The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 77-85 ; et THISELTON, *op. cit.*, p. 801,828-829, qui s'appuie sur les travaux d'A. Rousselle cités ci-après et sur ceux de D. B. MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 229-249.

¹². B. Winter donne l'exemple de Sulpicius Gallus, consul en 166 av. J.-C., qui a divorcé au motif que son épouse était apparue tête nue en public, p. 81s.

¹³. A. ROUSSELLE, « La Politique des corps. Entre procréation et continence à Rome », dans *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, sous dir. Pauline SCHMITT PANTEL et Georges DUBY, Michelle PERROT, [Paris], Perrin, 2002, p. 410-411.

tort est moindre ; il est encore moins en tort s'il aborde des femmes vêtues comme des prostituées, et non pas comme des mères de familles. Si donc une femme n'est pas vêtue comme une « matrone » et que quelqu'un l'appelle ou écarte d'elle sa compagne, il ne sera pas convaincu de tort¹⁴.

En outre, B. Winter indique que, sous le règne de l'empereur Auguste (27-14 av. J.-C.), une législation réglementait la tenue vestimentaire des femmes en fonction de leur statut pour distinguer la femme respectable, l'adultère et la prostituée. Une femme reconnue coupable d'adultère devait porter la toge, comme la prostituée, et certains articles vestimentaires étaient réservés aux *matronae* (ou aux femmes honorables, c'est-à-dire épouses fidèles d'un citoyen romain)¹⁵. Il ajoute qu'en divers endroits, notamment en Grèce, existait un office de surveillant des femmes (*gunaïkonomos*) assumé par des magistrats chargés de contrôler la tenue vestimentaire et le comportement des femmes en public, et notamment lors des manifestations religieuses¹⁶. L'office est attesté à Sparte, en Achaïe – donc près de Corinthe –, depuis le temps d'Auguste jusqu'à l'époque des Sévère (III^e siècle ap. J.-C.)¹⁷.

Ce contexte culturel éclaire les recommandations de Paul dans notre texte : l'apôtre appelle les chrétiennes, mariées pour la plupart d'entre elles, à respecter les règles de la société dans laquelle elles vivent et donc à se présenter dans les réunions de la communauté chrétienne avec la tenue vestimentaire « convenable » (1 Co 10.13) selon les normes romaines, c'est-à-dire en portant un voile ou en relevant un pan de leur manteau sur leur tête.

Ceux qui, au siècle dernier, pensaient que Paul ne demandait pas aux femmes de porter un voile, mais simplement de s'abstenir de se présenter les cheveux flottants, tiraient argument du verset 11.15 en disant que si les cheveux leur sont donnés « en guise de voile » (*Bible à la Colombe*), les femmes n'ont pas besoin de voile. Sur le plan purement exégétique, G. Fee avait déjà bien réfuté cet argument en indiquant que la préposition *anti* devant le mot *péribolaïon* ne veut pas dire ici « à la place de », mais qu'elle marque plutôt l'équivalence : la chevelure lui a été donnée, non pas à la place du voile, ce qui voudrait dire qu'elle n'a pas besoin de voile, mais « comme un équivalent » du voile, ce qui implique qu'elle va porter à la fois les cheveux longs et le voile¹⁸. À la lumière des recherches récentes, on comprend mieux aujourd'hui ce qui est en cause ici. Non seulement la femme

¹⁴. *Digeste* 47.10.15.15 ; B. Winter cite ce même texte de loi, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵. WINTER, *op. cit.*, p. 84,93.

¹⁶. WINTER, *op. cit.*, p. 85-91.

¹⁷. WINTER, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸. G. FEE, *op. cit.*, p. 528-529 ; de même P. COTTERELL et M. TURNER, *op. cit.*, p. 326.

reconnue coupable d'adultère devait porter une toge à la place du manteau dont les épouses fidèles pouvaient se couvrir la tête, mais Dio Chrysostome pouvait écrire : « conformément à la loi, une femme coupable d'adultère aura les cheveux coupés¹⁹. » Le voile et les cheveux longs allaient de pair.

Dans notre texte, Paul commence donc par affirmer que l'homme qui prie ou prophétise la tête couverte déshonore son chef, Christ, et que la femme qui prie ou prophétise la tête découverte fait honte à son chef, l'homme (11.3-5).

2. Le mot *képhalè*

Le mot que nous rendons par « chef » est *képhalè* qui a le sens lexical habituel de tête. On n'a pas ici de comparaison qui indiquerait en quoi Christ est la tête de l'homme et l'homme la tête de la femme. Ceci implique que le mot *képhalè* prend un sens métaphorique. Certains veulent donner à ce terme le sens de source, d'origine, ou encore celui de source de vie, et arguent que cela rejoindrait le verset 8 qui déclare que la femme a été tirée de l'homme. Dans un précédent article, nous avons montré que les arguments en faveur de cette thèse (récente) sont sans validité²⁰. Pour mémoire, rappelons que le sens de source/origine n'est nullement attesté pour le mot, ni comme sens lexical, ni comme sens métaphorique. Il arrive que la tête soit présentée comme une source de vie pour le corps, mais, d'une part, le mot *képhalè* n'acquiert jamais le sens métaphorique de source de vie et, d'autre part, ce n'est pas l'homme qui est la source de la vie de la femme, mais Dieu. Enfin, le rôle de l'homme dans la création de la femme (v. 8) n'est pas comparable à celui de la tête pour le corps : le corps n'a pas été tiré de la tête comme la femme de l'homme. Le verset 8 n'indique donc pas en quoi l'homme est la *képhalè* de la femme, mais pourquoi il l'est.

Par contre, un faisceau de preuves cumulatives montre que le mot *képhalè* était parfois utilisé avec le sens métaphorique de chef.

1) Dans la littérature grecque, toutes les personnes qui sont désignées métaphoriquement par le mot *képhalè* sont des personnes qui exercent une autorité, des chefs.

2) Galba est comparé à la tête dans le corps dans une demande qui lui est faite d'accepter de devenir empereur²¹.

¹⁹ D'après B. WINTER, *op. cit.*, p. 82, qui cite *Or.* 64.3.

²⁰ S. ROMEROWSKI, « Le mot grec *képhalè* a-t-il le sens de source ou d'origine ? » *Théologie évangélique* 3, 2004/2, p. 135-154 & « Compléments sur le mot grec *képhalè* », *Théologie évangélique* 3, 2004/3, p. 195-204.

²¹ *Galba* 4.5, cité dans *Théologie évangélique* 3, 2004/2, p. 142.

3) Aristote emploie le mot *képhalè* pour expliquer comment la *domus* se gouverne et pour souligner qu'elle se gouverne comme une monarchie : « La maisonnée se gouverne comme une monarchie, elle est placée sous une tête²². » *Képhalè* a clairement ici le sens métaphorique de chef, de dirigeant.

4) On peut ajouter à notre précédent article un autre texte, tiré du *Testament de Zabulon*, où l'on parle de la tête comme de la personne à laquelle on obéit : « Ne soit pas divisé en deux têtes (*képhalè*), car le Seigneur n'a donné qu'une tête (*képhalè*) à tout ce qu'il a fait. Il a fourni deux épaules, deux mains, deux pieds, mais tous les membres obéissent (*hupakouô*) à une tête (*képhalè*) » (*Testament de Zabulon*, 9.4 qui, dans sa traduction grecque, date au plus tard du I^{er} siècle ap. J.-C. ; la mention des deux têtes fait référence à la division d'Israël en deux royaumes, avec deux rois)²³. Dans ce texte où l'on voit les membres du corps obéir à la tête, le mot *képhalè* a bien dans ses deux premières occurrences le sens métaphorique de chef, de dirigeant.

5) Dans l'épître aux Éphésiens, Paul parle de la tête comme de la personne à laquelle l'épouse doit se soumettre (Ép 5.22)²⁴.

6) Dans les textes du Nouveau Testament qui utilisent métaphoriquement le mot *képhalè*, les pères de l'Église l'ont compris comme se référant à l'autorité, à un rang supérieur ou à la prééminence²⁵.

On peut donc considérer comme acquis que *képhalè* avait le sens métaphorique de chef, de dirigeant, et tout porte à croire qu'il faut le retenir ici (notamment le parallèle avec Ép 5.22)²⁶.

²² Polybe I.1255b, voir *Théologie évangélique* 3, 2004/2, p. 145,146.

²³ Cité d'après C. E. ARNOLD, « Jesus Christ : 'Head' of the Church (Colossians and Ephesians) » dans *Jesus of Nazareth Lord and Christ*, sous dir. J. B. GREEN, M. TURNER, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1994, p. 357-358.

²⁴ Sur ce texte, voir notre « La soumission de la femme au mari en Éphésiens 5 : un cas particulier de soumission mutuelle ? », *La Revue réformée*, n° 240, novembre 2006/5, p. 31-77.

²⁵ D'après R. A. TUCKER, « Response », dans *Women, Authority and the Bible*, sous dir. A. MICKELSEN, Downers Grove, IVP, 1986, p. 111-117.

²⁶ A. C. Thiselton rejette pourtant ce sens au profit de sens comme « prééminent », « proéminent », « ce qui est placé en avant », « ce qui est mis en évidence » (*op. cit.*, p. 812,817,821). Au v. 3, il retient la prééminence pour Dieu et Christ et choisit le mot anglais *foremost* pour l'homme, c'est-à-dire « ce qui est mis en avant », ou « qui vient en premier » (p. 812). Il est vrai que « prééminent » est sémantiquement différent de « chef ». Mais, lorsqu'on applique ces termes à une personne, quelle différence cela fait-il en pratique ? Dire que A a la prééminence sur B, c'est dire que A possède un rang supérieur à B. Cela va impliquer que, dans leurs relations mutuelles, B devra se soumettre à A, et que A peut exercer une certaine autorité sur B. Ensuite, traduire par *foremost* pour l'homme paraît être une tentative pour atténuer encore un peu plus la chose. Pourquoi adopter cette traduction différente pour l'homme, alors que le mot *képhalè* est utilisé pareillement, et dans le même verset, pour Dieu et pour Christ ? De plus, bien souvent, celui qui est mis en avant est celui qui a un rôle de chef. La métaphore de la tête peut certainement évoquer la prééminence, la proéminence, ce qui est mis en avant. Mais il n'est pas légitime d'en déduire que l'idée d'autorité n'est pas en cause. Une métaphore n'est pas toujours très précise et peut renvoyer à un ensemble de choses qui sont liées entre elles (.../...)

Certains prennent la « tête » que l'homme ou la femme sont susceptibles de déshonorer (11.4-5) dans un sens différent du verset 3 où Christ est la tête, le chef, de l'homme, et l'homme la tête, le chef, de la femme. Ils comprennent « déshonorer sa 'tête' » comme signifiant « se déshonorer soi-même ». Mais dans la foulée du verset 3, il vaut mieux comprendre que l'homme est susceptible de déshonorer son chef qu'est Christ, et que la femme est susceptible de déshonorer son chef qu'est l'homme. Surtout, le verset 3 ne joue plus aucun rôle dans l'argumentation de Paul si les versets 4-5 ne font pas référence à Christ comme chef de l'homme et à l'homme comme chef de la femme²⁷.

3. Qui est le chef de la femme ?

Une autre question se pose quant aux versets 3-5 : Paul parle-t-il de l'homme en général, ou bien seulement du mari, comme étant le chef de la femme ? Beaucoup de commentateurs pensent aujourd'hui qu'il s'agit de l'homme en général, mais cela est en partie dû au fait qu'ils donnent à *képhalè* le sens d'origine. Si ce mot sert à désigner le chef de la femme, il est plus vraisemblable qu'il s'agisse du mari, car on a du mal à envisager que tout homme soit le chef de toute femme. Plusieurs autres considérations militent dans ce sens. Dans l'épître aux Éphésiens, c'est clairement le mari qui est présenté comme la tête, le chef, de la femme (Ép 5.22, où le mot « homme » est comme ici *anèr*). Ici, la précision « son chef » (1 Co 11.5) suggère qu'il est plutôt question du mari que de l'homme en général. On notera en outre la différence à cet endroit : « toute femme », mais « son chef ». Pour appuyer l'idée que l'homme est le chef de la femme, et que la femme est la gloire de l'homme, Paul renvoie au récit de la création selon lequel la première femme a été tirée de son époux et créée après lui (11.8-9). Enfin, il est peu probable que Paul considère que le fait qu'une femme ne porte pas de voile ou autre couvre-chef déshonore tous les hommes (11.5) : c'est plutôt le mari qui est déshonoré. C'est bien ce qui ressort de ce que nous savons désormais des coutumes romaines : c'est d'abord le statut de femme mariée honorable, fidèle à son mari, qui était signifié par le port d'un voile ou d'un pan de manteau sur la tête. Puisque se présenter la tête découverte en public exposait une femme aux avances masculines, l'honneur de

^{26.} (suite note p. 152) La métaphore de la tête renvoie donc ici en même temps à la prééminence, au rôle de chef, à ce qui est mis en avant ou ce qui vient en premier. Il est erroné de vouloir dissocier ces trois aspects qui sont en fait liés dans la réalité humaine, et d'évacuer le sens métaphorique de chef qui est bien attesté pour *képhalè*.

^{27.} Ce point a été bien vu par G. FEE, *op. cit.*, p. 506 et par M. L. SOARDS, *1 Corinthians*, coll. New International Bible Commentary, Peabody (Ma), Hendrickson, 1999, p. 223.

son époux était en cause. On peut peut-être ajouter que, d'après S. Pomeroy, dans la haute société romaine, la tenue vestimentaire d'une femme reflétait le statut de son mari (ou celui que son mari cherchait à obtenir)²⁸. Dans un tel contexte culturel, il paraît indubitable que c'est le rapport au mari, plutôt qu'à tout homme, qui est en cause dans ces questions de tenue vestimentaire des femmes (11.5,7).

On a objecté à cette compréhension que Paul ne semble pas limiter aux seules femmes mariées l'obligation de porter le voile. Plusieurs considérations doivent être prises en compte ici. Les statues de jeunes filles romaines montrent qu'elles portaient le manteau sur les épaules et restaient tête nue, contrairement aux femmes mariées²⁹. Il faut cependant savoir qu'on ne demeurait généralement pas jeune fille très longtemps : les filles étaient mariées dans l'adolescence, à l'âge de douze-quinze ans chez les Romains, de seize à dix-huit ans en zone grecque³⁰. Il était en outre largement considéré comme anormal qu'une jeune fille demeure célibataire (d'où la remarque de Paul en 1 Co 7.36). Autrement dit, il ne devait pas y avoir beaucoup de jeunes filles parvenues à un âge que nous considérerions comme adulte et demeurées célibataires, dans une communauté chrétienne comme celle de Corinthe. Quant aux veuves, on peut penser qu'elles pouvaient continuer de se couvrir la tête en public en signe du statut acquis par leur mariage et pour se protéger d'avances masculines indésirables ; *a fortiori*, c'est ce qu'on attendait de leur part au sein des communautés chrétiennes. L'obligation de se couvrir la tête en public valait pour les femmes libres, mais aussi, chez les Romains, pour les esclaves et les affranchies prises comme concubines par leur maître, ici encore couramment dès l'adolescence, et qui étaient alors vêtues comme des épouses légitimes, manifestant « en couvrant leurs [*sic* !] corps et leur tête, leur appartenance à un citoyen³¹ ». Les servantes qui n'étaient pas concubines d'un citoyen romain (elles étaient souvent données en mariage à un esclave de leur maître) ne sortaient normalement pas la tête couverte. Mais Aline Rousselle, on l'a vu plus haut, s'appuie sur notre texte pour avancer que les chrétiens ont demandé à toutes les leurs de se voiler la tête pour leur faire prendre l'aspect de femmes intouchables, de femmes honorables, sans qu'elles le soient toutes au regard de leurs droits respectifs. Il faut donc considérer que

²⁸. Sarah POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, London, Hale, 1976, p. 182-183 ; Thiselton reprend lui aussi cette information, *op. cit.*, p. 802.

²⁹. Voir B. WINTER, *op. cit.*, p. 79.

³⁰. Voir Annie ROUSSELLE, *op. cit.*, p. 392-396.

³¹. *Ibid.*, p. 417-418.

Paul, lorsqu'il s'adresse aux chrétiennes de Corinthe, prend le cas de loin le plus général, celui de la femme mariée, comme étant paradigmatique pour tous les autres³². C'est pourquoi il présente la question de la tenue vestimentaire de la femme comme une affaire touchant à l'honneur du mari. Peut-être même sous-entend-il que l'autorité paternelle, ou l'autorité d'un frère, remplace celle du mari pour les rares jeunes filles demeurées célibataires, de même que l'autorité des anciens de l'Église pour la veuve sans soutien familial prise en charge par l'Église (selon 1 Tm 5.3-16).

4. Que signifie la formule « avoir *exousia* sur la tête » au verset 10 ?

Le verset 6 souligne ensuite que se couvrir la tête est une question de décence pour une femme. Puis, les versets 7-9 développent le sujet de la position de la femme par rapport à l'homme dans le but d'en tirer une conséquence quant à la tenue vestimentaire des femmes au verset 10. Au verset 7, Paul affirme que l'homme est la gloire de Dieu et que la femme est la gloire de l'homme³³, puis il appuie cette affirmation par une allusion au récit de la création de l'homme et de la femme en Genèse 2 où il lit que la femme a été tirée de l'homme et qu'elle a été créée à cause de l'homme (1 Co 11.8-9). C'est de cette affirmation qu'il déduit ce qu'il exprime dans le verset qui nous intéresse (11.10).

Louis Segond avait traduit ce verset : *C'est pourquoi la femme, à cause des anges, doit avoir sur la tête une marque de l'autorité dont elle dépend*. Il a été dit et redit dans les commentaires et exposés sur ce texte que le mot « marque » ne correspond à rien dans le texte grec, de même que les mots « dont elle dépend », que tout cela a été ajouté pour la compréhension, qu'il s'agit d'une interprétation, et l'on conteste aujourd'hui la traduction « autorité dont elle dépend ».

Littéralement, le texte grec se traduit : *C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête une autorité/un droit (exousia) à cause des anges*. La formule « la femme doit avoir sur la tête une *exousia* » présente trois problèmes : le sens du mot *exousia*, la portée du mot « tête », le sens de l'expression « avoir *exousia* sur ». Cela va sans dire, au-delà de ces trois problèmes qu'il faut résoudre, c'est le sens que Paul donnait à la phrase dans son ensemble que nous recherchons.

³² Dans le même sens, voir S. B. CLARK, *op. cit.*, p. 181-182.

³³ On se reportera aux commentaires pour une discussion de la portée du mot « gloire » ici. Nous nous contenterons de rappeler un fait signalé par S. Pomeroy qui peut-être apporter un éclairage partiel sur ce point : le vêtement d'une femme, au moins dans la haute société romaine, reflétait le statut social de son mari.

Le mot *exousia* a plusieurs sens. Il désigne le pouvoir (Ap 9.19), ou la liberté, ou le droit, de faire quelque chose, ou l'autorité pour faire quelque chose, ou le droit à quelque chose. Ce dernier sens apparaît certainement en Jean 1.12 : l'apôtre affirme ici que ceux qui ont accueilli le Fils-Parole de Dieu ont acquis grâce à lui le droit de devenir enfant de Dieu, la notion de droit renvoyant sans doute au fait que l'adoption était, dans le monde gréco-romain, un acte légal. Notre terme désigne encore l'autorité qui s'exerce sur quelqu'un ou quelque chose. Lorsqu'il prend ce sens et concerne des personnes, c'est-à-dire lorsqu'il fait référence à une autorité exercée par une personne sur une autre, il implique des rapports hiérarchisés entre ces personnes, sans réciprocité possible (par ex. Mt 8.9). Si A a autorité sur B, B doit soumission et éventuellement obéissance à A, et la réciproque n'est pas vraie. Un autre sens est celui de personne exerçant une autorité. Le mot *exousia* peut aussi prendre le sens d'un droit sur quelque chose ou quelqu'un. Il faut alors bien distinguer ce sens du sens « autorité ». En effet, alors que le sens « autorité » exclut toute réciprocité, avec le sens « droit », par contre, la réciprocité est possible : deux personnes peuvent avoir des droits mutuels l'une sur l'autre. Ainsi par exemple, l'épouse a un droit sur le corps de son mari, et le mari a un droit sur celui de son épouse (1 Co 7.4).

Commentaire après commentaire, on lit cette affirmation : le mot *exousia* désigne toujours l'autorité exercée, jamais l'autorité subie. Et l'on en déduit que l'on n'est pas autorisé, dans notre texte, à comprendre « l'autorité dont elle dépend ». À la réflexion cependant, la vue ne semble pas très bien prise. En effet, une autorité est toujours exercée par quelqu'un, mais elle est aussi souvent exercée sur quelqu'un d'autre, ou sur quelque chose (font exception les cas où il est simplement question de l'autorité pour faire quelque chose, par exemple Mt 9.6 ; 21.23). Autrement dit, l'autorité est exercée par quelqu'un et en même temps souvent aussi subie par quelqu'un d'autre ou par quelque chose. Par exemple, lorsqu'il est dit que Jésus donna autorité aux douze sur les démons (Mt 10.1), l'autorité en cause était exercée par les apôtres et subie par les démons. Ce qui importe n'est donc pas de savoir si *exousia* désigne l'autorité exercée ou subie, mais de savoir par qui cette autorité est exercée et par qui elle est subie. Il peut même arriver que, dans une phrase, l'accent porte sur l'autorité subie, comme dans l'expression *egô eîmi hupo exousian* « je suis soumis à autorité » (Mt 8.9). Bien sûr, il y a dans ce cas quelqu'un qui exerce l'autorité, les supérieurs de l'officier romain, mais ce qui est mis en avant ici, c'est bien l'autorité subie par l'officier. Tout ceci montre qu'affirmer que le mot *exousia* désigne toujours l'autorité exercée n'est pas une bonne manière d'analyser son fonctionnement.

En réalité, il faut considérer ce que les linguistes appellent la distribution du mot : examiner avec quels mots il entre en combinaison dans les phrases et quels sont les éléments (mots, cas) qui, dans une phrase donnée, indiquent par qui l'autorité est exercée et par qui elle est subie.

Prenons le cas de l'expression *exousia echeïn* « avoir autorité ». Une analyse rigoureuse, effectuée selon les règles de la linguistique générale, devra faire ressortir ceci : l'expression *exousia echeïn* prend pour sujet grammatical un terme qui désigne une personne qui exerce l'autorité ou qui est habilitée à le faire, et elle prend éventuellement pour complément introduit par la préposition *épi* « sur » un terme au génitif ou à l'accusatif désignant la personne ou l'objet sur lequel l'autorité est exercée (accusatif en Lc 9.1 ; Ap 13.7 et génitif en Ap 11.6 ; 14.18). Puis il faudra observer qu'il y a d'autres manières d'indiquer sur qui ou sur quoi l'autorité s'exerce, par exemple un complément au génitif introduit par la préposition *kata* (Jn 19.11). Ou encore par un simple complément du nom *exousia* au génitif, comme dans la phrase suivante : *édôken autoïs exousian pneumatôn akathartôn* « il leur donna l'autorité sur les esprits impurs » (Mt 10.1). Ici, le complément du nom indique qu'il est question d'une autorité à exercer sur les démons et que c'est ce type d'autorité qui est accordée aux disciples. Dans d'autres cas, le complément au génitif peut indiquer qui exerce l'*exousia* (« l'autorité du gouverneur », Lc 20.20). C'est évidemment le contexte qui permet de déterminer si le complément du nom indique qui exerce ou qui subit l'autorité. Ainsi, dans le texte de Mt 10.1, l'expression « leur donner autorité » indique que l'autorité est confiée aux disciples. Par contre, dans celui de Luc 20.20, il est question de livrer Jésus à l'autorité du gouverneur et l'on comprend qu'il s'agit de l'autorité exercée par le gouverneur. Lorsque le mot *exousia* est complété par un pronom au génitif, ou bien accompagné d'un adjectif possessif, alors ce pronom ou cet adjectif peuvent indiquer qui exerce l'autorité (p. ex., respectivement, 1 Co 8.9 ; Ac 5.4). Dans l'exemple déjà cité (Mt 8.9), l'expression *einai hupo exousian* « être sous autorité » prend pour sujet grammatical une personne sur laquelle l'autorité s'exerce. L'analyse à laquelle nous venons de nous livrer n'est de loin pas exhaustive. Mais elle suffit à montrer qu'on ne peut pas se contenter de remarquer qu'*exousia* indique l'autorité exercée, et que cela est même peu pertinent. Car ce n'est pas le mot *exousia* à lui tout seul qu'il faut considérer pour savoir qui exerce l'autorité et par qui elle est éventuellement subie, mais les mots avec lesquels il entre en combinaison dans une phrase donnée et la fonction de ces mots. Le point est

important : nous verrons par la suite que, dans notre texte, prendre cela en compte peut faire une différence déterminante.

En 1 Corinthiens 11.10, on a une formule qui est formellement identique à l'expression *exousia echein épi* « avoir autorité sur ». Dans cette expression, nous l'avons dit, le sujet grammatical indique la personne qui exerce l'autorité, et le complément introduit par la préposition *épi* indique la personne ou l'objet sur laquelle cette autorité s'exerce. Ou bien, si l'on donne au mot *exousia* le sens de droit, le sujet grammatical indique la personne qui détient le droit en cause, et le complément introduit par *épi* la personne ou l'objet par rapport à qui ou à quoi le droit s'exerce. Le complément est ici le mot *képhalè*. Il désigne habituellement l'organe du corps qu'on nomme la tête. Mais on rencontre alors un problème : on ne voit pas quel droit ou quelle autorité la femme pourrait exercer sur sa tête dans le présent contexte. Paul est plutôt en train d'énoncer un devoir des femmes par rapport à leur tête : celui de se présenter la tête couverte.

Thiselton contourne la difficulté en donnant à *exousia* le sens de contrôle : la femme doit garder le contrôle de sa tête, le contrôle de la manière dont les gens perçoivent sa tête, en se conformant aux normes de respectabilité de la société romaine, de façon à pouvoir se présenter en public en toute sécurité et en étant respectée³⁴. Cette solution nous paraît comporter une double faiblesse. Le sens « exercer un contrôle » tel qu'il est préconisé par Thiselton s'écarte du sens habituel du mot *exousia* : ce n'est pas la même chose qu'avoir un droit, une liberté, un pouvoir, une autorité ; Thiselton n'offre aucune attestation pour ce sens qu'il propose et nous ne l'avons trouvé dans aucun des dictionnaires que nous avons consultés. En réalité, si l'on suit la ligne interprétative ci-dessus, le texte signifie plutôt que la femme a le droit ou la liberté de faire ce qu'elle veut de sa tête, ce qui est exactement le contraire de ce que Paul voulait dire. Même à supposer que l'expression ait pu avoir le sens que lui donne Thiselton, ce qui n'est à notre connaissance pas établi, le fait qu'elle signifie couramment « avoir le droit » ou « avoir la liberté » la rendait trop ambiguë pour être utilisée comme cela. Pour obtenir le sens proposé par Thiselton, l'apôtre aurait certainement choisi un mot plus limpide.

On peut envisager de donner à *képhalè* le même sens métaphorique qu'aux versets 3-5, celui de chef, en considérant qu'il est question là de l'homme comme chef de la femme, et plus précisément du mari. Dans ce cas, le sens d'autorité pour *exousia* se trouve exclu : une personne n'a pas autorité sur son

³⁴. *Op. cit.*, p. 839.

chef, c'est le chef qui a autorité sur elle. Il faut alors envisager de donner à *exousia* le sens de droit. Paul affirmerait que la femme a un droit sur l'homme, ou, plus vraisemblablement, sur son mari. On peut penser au droit de prier et de prophétiser en présence des hommes de la communauté, ou du mari. Mais cette interprétation se heurte à deux objections. D'une part, lorsque *képhalè* est utilisé ainsi métaphoriquement, on précise de qui la personne est la *képhalè*, le chef : on dira que le mari est la *képhalè*/le chef de l'épouse, ou l'homme la *képhalè* de la femme ; on précise au moins la chose par un pronom possessif, comme aux versets 4 et 5. On attendrait donc ici « un droit sur sa *képhalè*/son chef ». En outre, le verset 10 tire une implication de ce qui a été affirmé aux versets 7-9. Or on ne voit absolument pas en quoi le fait que la femme est la gloire de l'homme, ou le fait qu'elle a été tirée de l'homme et créée à cause de l'homme, impliqueraient qu'elle a le droit de prier et de prophétiser en présence de l'homme. On ne peut donc pas donner ici à *képhalè* le sens métaphorique de chef qu'il a aux versets 3-5.

Une autre solution consisterait à donner à *képhalè* le sens d'individu ou de personne, un sens attesté par ailleurs. L'expression « sur la tête » serait une manière de dire « sur sa personne », « sur elle-même ». En considérant toujours qu'on a affaire à l'expression « avoir autorité/un droit sur quelqu'un ou sur quelque chose », on comprendrait alors : « la femme a autorité sur elle-même » ou plutôt « la femme a un droit sur elle-même ». Il s'agirait alors du droit de se présenter dans l'assemblée et de participer activement à la réunion par la prière ou la prophétie. Plusieurs objections empêchent de retenir cette lecture. Paul n'emploie jamais le mot *képhalè* pour dire « lui-même », ni d'ailleurs aucun autre auteur du Nouveau Testament. On emploie d'autres termes dans ce sens, comme par exemple le mot *psuchè* « âme » (Lc 12.19 ; 2 Co 1.23), mais jamais le mot *képhalè*. En outre, si c'était le cas, *képhalè* serait complété du pronom au génitif *autès* : « sur sa tête », comme on dit « mon âme » (Lc 12.19 ; 2 Co 1.23). Ainsi le Bailly donne l'exemple suivant tiré de l'Iliade (18.82) : *hison émè képhalè* « comme moi-même » (littéralement « comme ma tête »)³⁵. Ces considérations sont réductrices : « sur la *képhalè* » ne veut pas dire « sur elle-même ».

Il apparaît ainsi que l'on ne peut pas rendre compte du texte en prenant les mots *exousia écheïn épi* comme l'expression qui signifie ailleurs « avoir autorité/un droit sur quelqu'un/quelque chose ».

³⁵ A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 1950.

Peut-on prendre le mot *exousia* au sens de personne exerçant l'autorité et comprendre : « la femme doit avoir une personne exerçant l'autorité au-dessus d'elle-même », la personne exerçant l'autorité étant l'homme en général, ou le mari ? Ceci demanderait de nouveau qu'on donne aux mots « la *képhalè* » le sens de « elle-même », une option que nous avons déjà exclue comme contraire à l'usage.

Il ne reste finalement plus qu'une solution pour les mots *exousia écheïn épi*. Puisqu'ils ne peuvent pas être identifiés ici à l'expression qui signifie ailleurs « avoir autorité sur quelqu'un/quelque chose », il faut donner à la formule *écheïn épi tès képhalès* un sens plus banal, celui d'avoir un objet sur la tête. Dans ce cas, la phrase signifie, tout simplement, que la femme doit porter quelque chose sur la tête. Cet objet se trouve désigné ici par le mot *exousia*.

C. Senft reprend une interprétation ancienne, celle de Tertullien : la femme devrait porter sur la tête une puissance, c'est-à-dire un voile ou une coiffe destinée à la protéger des entreprises des puissances angéliques alors que, dans l'extase prophétique, elle entre en contact avec le monde des esprits³⁶. Une telle conception qui attribue une vertu quasi magique au voile ou à la coiffe paraît aux antipodes de la théologie du Nouveau Testament. De plus, le terme d'ange sans autre précision ne désigne jamais les anges déchus dans le Nouveau Testament. On ne peut donc pas retenir une telle compréhension du texte³⁷.

Par ailleurs, il est évident qu'on ne porte pas un droit, ou une autorité sur la tête. On ne porte pas non plus une personne exerçant l'autorité sur la tête. Par contre, il est possible de prendre le mot *exousia*, qui désigne l'objet porté par la femme sur la tête, comme une métonymie, pour désigner un signe d'*exousia*. On comprend donc : « La femme doit avoir sur la tête un signe d'*exousia* ». Le signe est alors le voile ou pan de manteau relevé sur la tête dont il a été implicitement question aux versets 5-6. C'est la seule solution qui convienne et elle est finalement très simple. Elle est aussi très ancienne : un certain nombre de pères de l'Église (Irénée, Tertullien, Jérôme) et de versions anciennes ont suppléé le mot *kalumma* « voile », « capuche » pour expliciter le sens du mot *exousia*³⁸.

³⁶. C. SENFT, *La Première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, coll. Commentaires du Nouveau Testament, deuxième série, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 143-144.

³⁷. E. B. ALLO mentionne aussi cette interprétation, mais pour la rejeter : *Saint Paul, 1^{ère} épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1956.

³⁸. Voir B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, New York, United Bible Societies, 1975, p. 562 ; THISELTON, *op. cit.*, p. 837.

5. Quelle *exousia* ?

Il subsiste cependant encore une question de taille : qui exerce cette *exousia* dont le voile ou pan de manteau relevé sur la tête est le signe ? C'est ici qu'il faut prendre en compte les remarques que nous avons faites précédemment sur le fonctionnement du mot *exousia* et ses combinaisons avec d'autres mots. Car rien dans la phrase elle-même n'indique qui exerce cette *exousia*, ou par qui elle est détenue. Si l'on avait ici le pronom au génitif *autès*, on traduirait : « un signe de son *exousia* », et il s'agirait alors indubitablement d'une *exousia* que la femme exerce. Mais ce n'est pas le cas. La fameuse remarque lapidaire de W. M. Ramsey est souvent citée dans les commentaires : « L'idée que son 'autorité' soit l'autorité à laquelle elle se soumet est une idée absurde, dont tout bon helléniste se moquerait en dehors du Nouveau Testament où, semble-t-il, les mots grecs peuvent signifier tout ce que décident les commentateurs³⁹. » Mais elle tombe complètement à plat, car il n'est justement pas dit dans notre texte qu'il s'agit de « son 'autorité' » à elle ! C. Senft commet la même erreur lorsqu'il écrit : « Il est en effet difficile d'admettre qu'*avoir une autorité* signifie *être soumis à une autorité*⁴⁰. » Car on n'a pas dans notre texte l'expression « avoir une autorité », mais une expression qui signifie « avoir un signe d'autorité ». Si l'on comprend qu'*exousia* est mis ici par métonymie pour un signe d'*exousia*, ce qui semble bien être la seule manière de donner un sens au texte, la phrase signifie que la femme doit porter le signe, mais la question de savoir qui exerce l'*exousia* en cause demeure ouverte : s'agit-il de l'*exousia* de la femme elle-même ou de celle de son mari ? *A priori* les deux demeurent possible.

Annie Jaubert retient l'option d'une *exousia* exercée par la femme et donne alors au mot le sens de droit. Le texte signifie ainsi que la femme doit porter un voile comme signe du droit qui est le sien de se tenir dans l'assemblée et de participer au culte par la prière et la prophétie. Nous l'avons signalé, c'est à ses yeux une question de décence : parce que la femme est la gloire de l'homme, ayant été tirée de l'homme et créée pour lui (11.7-9), la femme doit se présenter dans l'assemblée chrétienne d'une manière qui honore son mari, c'est-à-dire d'une manière décente. L'interprétation est tout à fait possible.

Mais l'interprétation qui comprend qu'il s'agit de l'*exousia* exercée par le mari l'est aussi, en donnant au mot *exousia* le sens d'autorité. Paul veut alors dire

³⁹. W. M. RAMSAY, *The Cities of Saint Paul*, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 203, cité par FEE, *op. cit.*, p. 519 et R. SOMERVILLE, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁰. C. SENFT, *op. cit.*, p. 143.

que la femme doit avoir sur la tête un signe de l'autorité que l'homme, ou plus vraisemblablement son mari, exerce sur elle. Il est à noter que c'est là l'interprétation retenue dans la plupart des commentaires patristiques⁴¹.

Comment trancher ? Deux raisons avaient conduit A. Jaubert à opter pour le droit de la femme. La première, c'est l'argument selon lequel *exousia* indiquerait toujours l'autorité exercée. Nous l'avons montré, cette manière de présenter les choses est inexacte et rien dans le texte n'indique que c'est la femme qui exerce l'*exousia*. La seconde raison vient du fait qu'elle croyait que Paul, en recommandant le port du voile, demandait à ce qu'on se plie à la coutume juive. Elle notait alors que l'idée du voile comme signe d'autorité du mari n'apparaît nulle part dans la littérature juive : le voile et les cheveux noués y relèvent simplement d'une question de décence. Là encore, elle faisait fausse route puisque ce ne sont pas les coutumes juives mais celles de la société romaine qui sont en cause. En outre, même si l'on se place uniquement du point de vue de la décence, on doit dire qu'en se montrant indécente, une femme fait honte à son mari et cela revient à lui manquer de respect, à le mépriser, et donc à porter atteinte ou à bafouer l'autorité qui est la sienne dans le cadre du couple. C'est d'ailleurs précisément ce que Paul dit au verset 5 : lorsqu'une femme prend la parole dans l'assemblée sans être voilée, elle déshonore *son chef*. Indécence (se présenter sans voile) et honneur dû à son chef, et donc respect de l'autorité du mari, sont bien liés ici. Mais il y a plus qu'une affaire de décence puisque, selon le code vestimentaire romain, le voile ou manteau relevé sur la tête signalait le statut matrimonial de la femme et signifiait sa fidélité à son époux. Se présenter la tête découverte indiquait le rejet de ce statut et exposait aux sollicitations masculines : c'était extrêmement irrespectueux à l'égard de son mari, au point que cela pouvait constituer un motif de divorce. Dans le contexte socio-culturel romain, porter le voile ou le manteau relevé sur la tête n'était pas le signe d'un droit de l'épouse, mais un signe d'appartenance comme épouse à un mari et donc un signe de reconnaissance de l'autorité de son mari sur elle.

Si Paul ne précise pas dans le verset 10 quelle est cette *exousia* dont la femme doit porter le signe, c'est certainement qu'il jugeait que cela était clair, et ce pour deux raisons. D'une part à cause de la signification de la tête couverte dans le code vestimentaire romain. De l'autre, surtout, parce que Paul avait donné suffisamment d'indications dans le contexte pour qu'il soit inutile de préciser quelle était l'*exousia* en cause au verset 10. En effet, en présentant l'homme,

⁴¹. D'après THISELTON, *op. cit.*, p. 838.

c'est-à-dire vraisemblablement le mari, comme le chef de la femme, l'apôtre avait déjà introduit le sujet de l'autorité. De plus, il aborde la question de la tenue de la femme en fonction de la position de celle-ci par rapport à l'homme. Ceci indiquait que l'*exousia* dont la femme doit porter un signe est l'autorité de l'homme, vraisemblablement son mari.

Cette compréhension s'inscrit d'ailleurs tout à fait dans la logique du raisonnement des versets 8-9. Paul y souligne que la femme a été créée pour l'homme : elle a été tirée de lui et à cause de lui. C'est déjà ce que faisait ressortir le texte de la Genèse auquel Paul fait allusion. La femme a été créée parce qu'il n'était pas bon que l'homme soit seul ; elle a été créée en vue de l'homme (Gn 2.18). Ceci implique aux yeux de Paul qu'homme et femme jouent un rôle différent dans leurs relations mutuelles. Parce que la finalité de la création de la femme était l'homme, c'est à l'homme que revient le rôle de chef, notamment dans le couple. C'est à lui qu'il revient d'exercer l'autorité et Paul demande à ce que cette différence de rôles se traduise par le vêtement et la coiffure selon les conventions culturelles de la société romaine.

On sait que lorsque les rabbins citaient quelques mots ou quelques lignes de l'Ancien Testament, ils se référaient à tout le contexte dans lequel le propos cité figurait. En se référant au récit de la création, c'est à l'ensemble de Genèse 2-3 que Paul renvoie. Or, dans ce récit, plusieurs éléments contribuent à enseigner la différence de rôle entre homme et femme et le rôle de chef imparti à l'homme :

– Après sa création, la femme est présentée à l'homme qui l'accueille, la découvre, la nomme. Ceci montre encore que la femme a été créée pour l'homme. De son côté, en l'accueillant et en la nommant, l'homme se montre responsable d'elle. L'acte de nommer n'est pas sans signification. En nommant les animaux, l'homme a commencé à exercer le gouvernement confié à l'humanité (Gn 1.28). Lorsque Dieu change le nom d'Abram, de Sarāi ou de Jacob, il le fait pour définir leur rôle, leur destinée : c'est un acte d'autorité. Certains veulent arguer du fait qu'en Genèse 2.23 Adam nomme sa femme d'un nom commun et non pas d'un nom propre, pour ôter à ce geste le caractère d'un exercice d'autorité. Mais c'est là introduire une subtilité qui aurait échappé aux gens de l'époque. D'ailleurs, le nom attribué aux animaux était sans doute un nom commun.

– L'alliance entre Dieu et l'homme est conclue avec Adam, c'est à lui que Dieu donne ses commandements, avant la création d'Ève (2.15-17). Et pourtant cela vaut pour les deux. Puis, bien que la femme ait péché la première

(3.6), c'est l'homme que Dieu appelle et c'est d'abord à lui que Dieu s'adresse. C'est encore à Adam que Dieu va signifier la sentence de mort qui vaut pour lui et son épouse (3.19 fin). Ève s'est montrée mauvaise aide, mais c'est Adam qui porte la responsabilité première de ce qu'a fait le couple. Adam apparaît donc comme le responsable du couple et le représentant du couple devant Dieu.

– Ces derniers éléments ont été bien repérés par l'apôtre, puisqu'il considère Adam comme le responsable de l'entrée du péché dans le monde (Rm 5.12,18,19 ; 1 Co 15.22), alors que c'est Ève qui a péché en premier lieu (1 Tm 2.14). Pour Paul, c'est Adam qui est le représentant de l'humanité, et non pas les deux.

Cet ensemble de données éclaire les affirmations pauliniennes dans notre texte (1 Co 11.8-10). L'homme est le chef de la femme et Paul recommande aux chrétiennes de Corinthe de porter un signe de l'autorité de leur mari dans le respect des conventions culturelles du milieu dans lequel elles vivent.

En résumé, la valeur de signe du statut matrimonial qu'avait le voile ou pan de manteau relevé sur la tête dans le code vestimentaire romain, le rappel que l'homme est le chef de la femme, l'argument selon lequel la femme qui se présente tête découverte déshonore son chef, et la mention de l'ordre créationnel dans les versets qui précèdent immédiatement notre verset 10 favorisent indubitablement l'interprétation qui voit dans l'*exousia* l'autorité du mari. Cette solution présente aussi l'avantage de la simplicité : Paul parle par métonymie d'un signe d'autorité et l'on comprend d'après le contexte socio-culturel et d'après le reste de la péricope qu'il s'agit de l'autorité du mari.

Ouvrons ici une parenthèse pour rappeler simplement – on ne le fera jamais assez –, que le mari est appelé à exercer son autorité sur son épouse, non pas de manière dominatrice ou tyrannique, mais dans l'amour et avec le souci du bien et du plus grand épanouissement de celle-ci, que la soumission que cela implique de la part de l'épouse à son mari doit être libre et volontaire, et qu'elle le sera d'autant plus que la femme se saura aimée, appréciée et valorisée par son mari...

Nous ne nous étendrons pas sur la signification de la référence aux anges dans notre verset. Le lecteur pourra consulter les commentaires. Parmi les diverses hypothèses, une nous paraît mériter de retenir l'attention : Paul considérait, tout comme le judaïsme de son temps, et l'Apocalypse, que le culte des croyants s'associait à celui des anges qui forment la cour céleste de Dieu⁴². Relever que

⁴². THISELTON, *op. cit.*, p. 840-841.

les chrétiens s'associent aux anges lorsqu'ils célèbrent leur culte aurait pour but de souligner encore davantage la nécessité de se présenter au culte d'une manière digne. Or, en adoptant une tenue qui signifiait le rejet de son statut matrimonial ou de l'ordre créationnel concernant l'homme et la femme, et qui de surcroît l'exposait aux avances masculines, une chrétienne ne se présentait pas d'une manière digne et respectueuse. La mention des anges ne veut pas dire que Paul considérait le code vestimentaire romain comme ayant valeur universelle. Il appelle simplement les chrétiens à tenir compte de la signification et de la portée de leur tenue en fonction des règles de convenances de la culture à laquelle ils appartiennent.

Nous restons par contre dubitatif quant à la proposition de B. Winter d'y voir, non pas des anges, mais des « messagers » envoyés par les surveillants des femmes (*gunaikonomoi*) pour contrôler que les chrétiennes respectaient les règles vestimentaires dans les réunions des Églises⁴³.

6. Retour sur la péricope

Si l'on considère maintenant à nouveau la péricope dans son ensemble, on notera que le verset 10 reprend au fond positivement ce qui avait été dit négativement au verset 5. Paul avait introduit la question de la tenue féminine en la situant dans le cadre du rapport entre la femme et l'homme, plus précisément le mari, qui est le chef de la femme. L'argumentation des versets 7-9 est venue entre temps pour appuyer le dire de l'apôtre en faisant valoir l'ordre créationnel qui définit la position de la femme par rapport à l'homme. Puis Paul tire la conclusion de cette argumentation en réitérant ce qu'il a dit de la tenue de la femme au verset 5. Il est normal qu'en tirant cette conclusion, il fasse référence à l'argument qui l'a motivé. On comprend donc tout naturellement le verset 10 comme enjoignant la femme de porter sur la tête un signe de l'autorité de son mari.

L'apôtre affirme ensuite qu'homme et femme sont en relation de dépendance mutuelle (11.11-12) : si la femme a été tirée de l'homme, l'homme, quant à lui, naît de la femme ; il n'y a donc pas d'homme sans femme (après le premier couple). Cette considération est introduite par l'adverbe *plên* qui a une valeur adversative : « excepté », « néanmoins », « toutefois » et sert souvent à introduire une exception, ou une considération qui va dans un sens opposé à ce qui vient d'être dit, une concession, une nuance ou un correctif. L'usage de cet

⁴³. B. WINTER, *op. cit.*, p. 89-91.

adverbe se comprend fort bien dans la mesure où Paul vient de s'étendre sur le rôle de chef qui revient à l'homme et sur son autorité sur la femme : le mari est le chef de la femme, mais il ne faut pas oublier que l'homme n'existe pas sans la femme et qu'il est donc dépendant d'elle.

Puis l'apôtre ajoutera deux autres arguments pour appuyer ses exhortations quant à la tenue lors du culte : l'un tiré de la « nature » (11.13-15), l'autre faisant appel à la coutume d'autres Églises (11.16)...

Dans cette étude, nous nous sommes efforcés de mettre en œuvre les méthodes d'analyse des linguistes pour déterminer le sens de l'expression « avoir *exousia* sur la tête ». Considérons maintenant les conclusions auxquelles sont parvenus des linguistes spécialisés dans la traduction biblique. Dans leur lexique, J. P. Louw et E. Nida ont pour le mot *exousia* une section consacrée à notre texte. On y lit :

Un moyen ou un instrument par lequel l'autorité est signalée ou symbolisée – 'symbole d'autorité, symbole de soumission à l'autorité.' *Hè gunè exousian échein épi tès képhalès*, 'une femme doit avoir sur sa tête un signe d'autorité (qui s'exerce sur elle)' 1 Co 11.10⁴⁴.

Au bout du compte, Louis Segond n'était pas si loin de la vérité...

Sylvain ROMEROWSKI

⁴⁴. J. P. LOUW, E. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies, 1988, 1989, Vol. 1, section 37.37, p. 476.