

# VOILE ET SOUMISSION ?

Essai d'interprétation de deux textes pauliniens  
concernant le statut de l'homme et de la femme

par Gérard Pella  
pasteur à La Sarraz (Suisse)

## Introduction

Nul besoin d'une longue introduction pour situer la question ! Nous rencontrons dans les écrits de Paul quelques textes qui posent problème à la majorité des chrétiens et chrétiennes de ma génération (la trentaine). Comment faut-il comprendre cette présentation de l'homme comme chef de la femme et cet appel à la soumission de celle-ci ? Ces textes ont-ils encore quelque chose à nous dire ? Et si nous les prenons au sérieux, comment allons-nous les incarner ? Tel est l'objectif principal de cet article : chercher à répondre à ces questions.

L'objectif second est d'y répondre dans une perspective théologique précise et de tester par là la méthode – pour ne pas dire l'herméneutique – que nous avons proposée dans *Hokhma*\*. Pour situer à la fois la liberté et les limites qui sont les miennes, voyons très schématiquement les trois principales écoles d'interprétation.

## *L'école critique*

Pour les théologiens de cette école, la Bible est un ensemble de paroles humaines par lesquelles nous parvient la Parole de Dieu. Ce qui caractérise cette approche, malgré de notables différences théologiques parmi ses praticiens, c'est le refus d'identifier la Bible et la Parole de Dieu. Dans notre question, cette école privilégiera certains textes qui représentent authentiquement l'Évangile (Ga 3,28 en particulier) et estimera que Paul s'est trompé, victime de son temps ou de ses origines juives, dans d'autres passages (1 Co 11 par exemple).

---

\* Cf. Gérard Pella et Louis Schweitzer, « En guise de conclusion », *HOKHMA* n° 25/1984.

Cette approche pose un grave problème *théologique* en instituant l'homme juge de l'Écriture, susceptible de se prononcer sur la valeur des textes bibliques et sur les erreurs éventuelles qu'il contient. Les compétences et l'autorité du théologien risquent ainsi de se substituer à l'autorité de la Bible.

## *L'école fondamentaliste*

Pour les théologiens de cette école, la Bible est la Parole de Dieu, infail-  
libile et normative pour toutes les époques. «La Bible dit... il ne reste plus  
qu'à obéir.» Dans notre question, cette école ne verra pas d'objection à  
reproduire les appels pauliniens à la soumission, au silence et au port du  
voile (souvent ramené à la taille d'un foulard posé sur la tête au moment  
de prier).

Cette approche pose, elle aussi, un grave problème *théologique*: «elle  
étudie un texte biblique sans se préoccuper de savoir si le contexte culturel  
dans lequel il a été rédigé peut avoir une quelconque incidence sur la manière  
de l'interpréter (...). Pour sincère qu'elle soit, cette approche pêche par  
omission. En effet, en ne se souciant pas de replacer les textes dans leurs  
contextes respectifs, l'interprète prend le risque de ne pas saisir l'inten-  
tion originelle de Dieu et de lui en substituer une autre»(1).

Elle pose, en outre, un grave problème *pastoral*: elle appelle nos con-  
temporains non seulement à une conversion mais à une transculturation  
lorsqu'elle impose aux relations hommes – femmes des modèles hiérar-  
chiques qui n'ont plus cours dans notre société. Toute proportion gardée,  
il s'agit du même phénomène que la marche arrière imposée aux Iranien-  
nes par les Ayatollahs fidèles au Coran!

## *L'école évangélique (2)*

Pour les théologiens de cette école, la Bible est la Parole de Dieu dans  
des paroles humaines, situées dans un contexte historique précis. Cette école  
partage la conviction des «fondamentalistes» concernant l'*autorité* de

---

(1) Le rapport de Willowbank, *La Culture au risque de l'Évangile*, Lausanne, Presses Bibli-  
ques Universitaires, 1979, p. 21-2.

(2) Certains protesteront contre cette confiscation du terme «évangélique», qui appartient  
historiquement à tous les héritiers de la Réforme, pour désigner *une* famille du protestantisme.  
Je les comprends. Peut-être faudrait-il inventer une nouvelle appellation?! On notera cepen-  
dant que le terme *evangelical* en anglais, *evangelikal* en allemand (à la différence d'*evange-  
lisch*) est devenu peu à peu un terme technique sur la scène mondiale pour désigner le courant  
dont nous parlons.

l'Écriture mais s'en distance au sujet de son *interprétation* parce qu'elle perçoit mieux le caractère historique de la révélation (et de notre interprétation!). Elle s'interdit de *juger* l'Écriture mais elle ne se borne pas pour autant à la *répéter*: elle cherche à l'*interpréter* dans son contexte et à la traduire dans notre contexte. Telle est la perspective qui sous-tend notre recherche, avec le risque de déplaire aux deux autres écoles!

## 1 Corinthiens 11,2-16: le «noyau képhalique» (3)

Nous entrons dans le vif du sujet par cette déclaration de Paul: «Je veux pourtant que vous sachiez ceci: la tête de tout homme, c'est le Christ; la tête de la femme, c'est l'homme; la tête du Christ, c'est Dieu» (v. 3).

Dans ce contexte, le mot «tête» (*kephalè*) a une connotation d'autorité, de sorte que la plupart des traducteurs rendent ici *kephalè* par «chef»: «l'homme est le chef de la femme» (Segond, Synodale, Jérusalem, TOB, Français courant) (4). Comme l'indique la TOB, «dans tout ce passage (vv. 1-16), Paul joue sur le double sens du mot grec *kephalè*, tête et chef» (p. 510).

Ce terme figuré renferme deux idées: celle d'une communauté de vie (unité vitale) et celle d'une inégalité (d'un ordre) au sein de cette communauté. Paul montre que les trois relations les plus fondamentales sont structurées de façon képhalique:

- la relation entre le Christ et l'homme (3a)
- la relation entre l'homme et la femme (3b)
- la relation entre Dieu et le Christ (3c).

Le parallélisme entre ces trois relations nous permet de poser d'emblée quelques garde-fous:

a) 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 (Paul développera ce thème dans Ep 5).

---

(3) «Képhalique» est un dérivé du grec *kephalè* (tête). En parlant de «noyau», je suggère qu'il s'agit d'une notion à la fois centrale pour Paul... et difficile à avaler pour le lecteur moderne!

(4) La traduction de *kephalè* par «source», proposée par C.K. Barrett ou F.F. Bruce (entre autres), souligne la connotation d'*origine* plutôt que celle d'autorité mais elle ne résiste pas à l'examen des divers emplois bibliques, que ce soit *rôsh* (tête) dans l'AT ou *kephalè* dans le NT. H. Blocher conclut: «pas une seule fois, *rôsh* ne sert pour la source ou l'origine, dans tous les emplois personnels! Par contre, l'écrasante majorité des exemples associe l'image à l'autorité (voir Es 9,14 s. par exemple). (...) Dans les exemples du NT, le sens d'origine pour *kephalè* ne se recommande nulle part; celui de chef est possible partout, probable souvent, certain plusieurs fois (Ep 1,22 par exemple).» «L'homme "chef" ou "source" de la femme?», *Ichthus* n° 85 (1979), p. 32 et 33. Cf. la remarque de Botte: «Quand un Grec ou un Romain veut parler d'un chef, il le désigne comme celui qui marche en avant: *archôn*, *dux*. Le Sémite le désigne comme la tête» (cité par N. Hugedé, *L'épître aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 64).

b) La femme n'est pas inférieure à l'homme, pas plus que le Christ n'est inférieur à son Père.

c) L'analogie que Paul établit entre ces 3 types de relations montre qu'il n'a pas repris à la légère des idées courantes de son époque (5). Il s'agit chez Paul d'une conviction (« je veux que vous sachiez... ») articulée à l'ensemble de sa théologie et de sa christologie. Nous reviendrons à la fin de notre travail sur l'interprétation de ce concept de « tête/chef ». Voyons-en pour l'instant les tenants et les aboutissants dans 1 Co 11.

Paul justifie cette képhalisation par un rappel de la création : « ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme » (vv. 8-9). L'exégète moderne ne verrait probablement pas là la pointe de Genèse 2 ; il n'en tirerait probablement pas la même conclusion (6) mais il ne peut nier que cet élément soit présent dans le second récit de création : Eve est créée pour être le vis-à-vis de l'homme, une « aide qui lui soit assortie » (Gn 2,18).

Paul en déduit que l'homme est « l'image et la gloire de Dieu » et que la femme est « la gloire de l'homme » (v. 7). Comment faut-il comprendre ces expressions surprenantes ?

L'interprétation d'André Feuillet me paraît la plus probable (7) :

– l'homme est « l'image et la gloire de Dieu » parce qu'il est le chef-d'œuvre de l'univers créé. Par ce fait même, l'homme glorifie Dieu et il

---

(5) Je suis surpris par l'interprétation de Ch. Senft : « Sous l'influence, entre autre, de la pensée platonicienne, le judaïsme hellénistique avait développé, notamment à Alexandrie (Sagesse, Philon), l'idée d'une hiérarchie ontologique des êtres, dont Dieu occupe le sommet. Paul la prend à son compte, en substituant le Christ au Logos ou à la Sagesse, qui occupent dans ces spéculations le second rang. Mais ce n'est pas de christologie qu'il s'agit ici, et le Christ ne joue en fait aucun rôle déterminant dans l'argumentation. Ce qui intéresse l'apôtre, c'est qu'au moyen de ce schéma hiérarchique il peut faire valoir l'idée, fondamentale pour son argumentation, de la différence essentielle entre l'homme et la femme et de la subordination de la femme à l'homme » (1 Corinthiens, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 141).

Ch. Senft a peut-être raison de voir une conception hellénistique derrière ce verset ; il a certainement raison de voir que c'est une idée fondamentale pour Paul ; mais il a probablement tort de le suspecter de faire feu de tout bois, sans rapport avec la christologie.

(6) Le seul élément de Gn 2 qui laisse clairement entendre que l'homme est le « chef » de la femme, c'est qu'Adam *nomme* Eve. Cf. p. ex. D. Moo : « Dans la culture hébraïque, nommer quelque chose, c'est exprimer sa caractéristique fondamentale mais cela implique aussi en général l'autorité de celui qui donne le nom » (« I Timothy 2,11-15: Meaning and Significance », *Trinity Journal* 1/1980, p. 79).

(7) A. Feuillet récuse la traduction de « gloire » (*doxa*) par « reflet » : la femme n'est pas le reflet de l'homme ; nulle part ailleurs *doxa* n'a ce sens-là.

Il montre que *doxa* a deux sens : pour Dieu comme pour l'homme (« tu l'as couronné de gloire et de splendeur » Ps 8,6), « gloire » peut être pris dans un sens *objectif* : la gloire qu'il possède (c'est-à-dire ses attributs « pesants ») ou dans un sens *subjectif* : la gloire qu'on lui rend (c'est-à-dire l'honneur) ou ce qui lui fait honneur et le glorifie. Il propose de comprendre ici *doxa* dans ce second sens.

Cf. A. Feuillet, « L'homme "gloire de Dieu" et la femme "gloire de l'homme" (1 Co 11,7b) », *Revue Biblique*, 1974, pp. 161-182.

est pour lui un sujet spécial de joie et de fierté. Paul se réfère ici principalement au premier récit de création (où l'homme et la femme sont créés *ensemble* pour être *ensemble* l'image de Dieu, ne l'oublions pas!)

— la femme est «la gloire de l'homme» en ce sens qu'elle est sa joie et sa fierté. Paul se réfère ici au second récit de la création : ce partenaire égal et semblable à lui, l'homme le cherche en vain parmi les autres êtres de la création jusqu'au moment où Yahvé intervient lui-même pour le lui donner. C'est alors chez l'homme comme un cri de joie et de ravissement. On y remarque un jeu de mots qui n'a rien à voir avec l'étymologie véritable (*ish* = homme; *ishah* = femme), mais qui 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: elle sera la gloire de Dieu en s'efforçant d'être le plus parfaitement possible la gloire de l'homme. Ainsi donc la meilleure illustration biblique de l'assertion de 1 Co 11,7 sur la femme, c'est Gn 2,23, le premier chant d'amour issu d'un cœur humain: «celle-ci cette fois est l'os de mes os et la chair de ma chair; celle-ci sera appelée femme (*ishah*), car c'est d'un homme (*ish*) qu'elle a été prise, celle-ci!» (8).

Attention au malentendu! Paul n'affirme pas que la femme n'est *que* la gloire de l'homme, qu'elle n'est pas un sujet de fierté pour Dieu et qu'elle n'est pas l'image de Dieu... Si Paul évite précisément (v. 7b) d'affirmer que la femme est *l'image* de l'homme, c'est qu'à ses yeux elle est, tout comme l'homme, une image *directe* de Dieu (9).

Paul déclare ceci dans le contexte d'une vive polémique au sujet du port du voile. Dire ici que «la femme est la gloire de l'homme», c'est dire que *son comportement rejailit sur son mari*; en refusant le voile traditionnel, la femme déshonore son mari (sa «tête», v. 5). Ce lien entre le comportement de la femme et la «gloire» (honneur, fierté, réputation) du mari n'est pas une invention de Paul. On le retrouve très clairement dans Pr 12,4 par exemple: «une femme de caractère est une couronne pour son mari, mais une femme éhontée est une carie dans ses os» (10). Il nous reste à voir en quoi le refus du voile est une conduite éhontée!

## La question du voile

Dans ce passage, Paul se réfère à des traditions et à des coutumes judéo-chrétiennes (vv. 2 et 16). C'est donc la pratique juive plutôt que la pratique hellénistique du voile qui nous permettra d'en saisir le sens.

---

(8) A. Feuillet, *art. cit.*, p. 178.

(9) F.J. Leenhardt, *Die Stellung der Frau in der urchristlichen Gemeinde*, Zurich, 1949, pp. 19-20, cité par Feuillet, *RB* 1974, p. 165.

(10) Cf. aussi la version LXX de Pr 11,16 citée par Jaubert (p. 423) comme par Feuillet, *art. cit.*, p. 180: «une femme gracieuse procure de la gloire à son mari, tandis que la femme qui hait la justice est un trône de déshonneur» (les mots *doxa* et *atimia* se retrouvent dans notre texte).

Le port du voile correspond à deux impératifs : pudeur et respect du mari. Deux impératifs qui sont liés l'un à l'autre : s'il est impudique de paraître en public sans un voile, l'épouse qui prend cette liberté bafoue son mari ; elle «deshonore sa tête» (v. 5) ; c'est un signe d'infamie aussi grave que d'avoir la tête rasée (vv. 5-6) ; à comprendre probablement sur l'arrière-plan d'Es 3,16-24 (11).

Réciproquement, une femme voilée manifeste son autorité (*exousia*, v. 10). Loin d'être « une marque de l'autorité dont elle dépend » (Segond) ou « la marque de sa dépendance » (TOB) (12), le voile est signe de son autorité, de sa dignité (13).

A partir de ces mises au point, l'argumentation de Paul me paraît claire : par illuminisme (14), par défi... ou par une interprétation littérale du « il n'y a plus ni homme ni femme » paulinien (il est difficile de trancher !), certaines Corinthiennes sont tentées d'enlever leur voile lorsqu'elles se

---

(11) « Chez les juifs... la règle était très stricte pour les femmes mariées puisque sortir dans la rue la tête découverte était un motif de divorce (...). Dans le talmud de Babylone (Gittin 90 a), sortir avec les cheveux défaits, pour une femme, est mis sur le même plan que sortir avec les épaules découvertes ou aller au bain au même endroit que les hommes. Les parallèles montrent bien qu'il s'agit là d'une indécence ; il n'est parlé nulle part d'un signe de subordination.

(...) 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 (Es 3,20 LXX). C'est bien ce que montre le commentaire de Nb 5,18 sur le traitement infligé à la femme soupçonnée d'adultère. On lui dénoue les cheveux et on lui dénude la poitrine. C'est nettement un outrage. Mais d'après la Michna, Sota 1.5, R. Juda demandait que si la poitrine était belle on ne la découvre pas, et si les cheveux étaient beaux on ne les dénoue pas. Dénouer les cheveux, c'était donc une indécence et un danger aussi grands que de découvrir la poitrine.

Ces remarques nous orientent vers le véritable sens. Les cheveux sont un ornement pour la femme mais un danger pour l'homme, parce qu'ils sont pour lui un attrait. Le Cantique des Cantiques en témoigne (« un roi est enchaîné par tes tresses », Cant 7,6 ; cf. 4,1). Le traité Berakhot l'affirme en toutes lettres : « R. Sheshet (vers 260) disait : "les cheveux d'une femme sont un excitant sexuel". » Annie Jaubert, « Le voile des femmes », *New Testament Studies* 18, 1972, pp. 424-426.

(12) Le v. 10 dit littéralement : « à cause de cela, la femme doit avoir sur la tête une autorité à cause des anges ».

« Nulle part ailleurs dans le NT, *exousia* n'a le sens de puissance subie par quelqu'un ou de suprématie exercée sur lui. Il veut dire toujours au contraire la puissance exercée par quelqu'un, son autorité, sa capacité, sa liberté d'agir. » A. Feuillet, *RB* 1974, pp. 171-2.

(13) « Avec un voile sur sa tête, la femme peut aller partout et partout se faire respecter (...) tandis que la femme privée de son voile est une chose de rien que n'importe qui peut insulter ». W. Ramsay, *The Cities of St. Paul. Their Influence on his Life and Thought*, Londres, 1907, pp. 202-203 ; cité par A. Feuillet, *RB*, pp. 173-174.

A Feuillet propose de rendre ici *exousia* par « liberté », traduction qui conviendrait à d'autres emplois de ce terme dans le même épître (7.37 ; 8.9 ; 9.4,5,6,12,18). Il explique ainsi la double raison de porter le voile « à cause de ce qui précède (femme gloire de l'homme) et à cause des anges » v. 10 : « Parce que d'une part la femme a été créée pour l'homme et qu'en conséquence elle est orientée vers l'homme et que par ailleurs dans le culte elle se trouve unie aux anges dans l'hommage qu'ils ne cessent de rendre à Dieu, pour ce motif, la femme qui prie doit avoir sur la tête un signe de sa puissance et de son autonomie (*exousia*) par rapport à l'homme » (p. 173). Cela me paraît plausible mais je proposerais une interprétation plus résolument centrée sur la fonction « pudique » du voile (cf. ci-dessous).

(14) Voir l'hypothèse de Ch. Senft, *1 Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 141.

retrouvent dans l'assemblée chrétienne pour y prier ou y prophétiser. Paul réagit très vigoureusement pour plusieurs raisons :

1. Le voile a une grande importance pour la pudeur juive. Enlever son voile est une véritable provocation pour un Juif (pas forcément pour un Grec) (15). Or, Paul vient précisément de dire : « ne soyez pour personne une occasion de chute ni pour les Juifs, ni pour les Grecs, ni pour l'Eglise de Dieu » (10,32). Ce qui est vrai sur le plan de la nourriture (où Paul semble avoir été très libre) est vrai sur le plan du vêtement (où Paul semble avoir été beaucoup plus strict) : « tout est permis, mais tout n'édifie pas ! Que nul ne cherche son propre intérêt mais celui d'autrui » (10,23-24). Pour ne pas être en scandale aux Juifs, il semble que Paul ait imposé la coutume juive aux chrétiennes d'origine hellénistique.

2. Le comportement de la femme rejaillit sur son mari (thèse biblique reprise par Paul). En se « dévoilant » en public, non seulement la femme se déshonore (impudique) mais elle déshonore son mari par sa « conduite éhontée » (Pr 12,4).

3. Les anges, spectateurs du monde créé (4,8-9), participants invisibles au culte de la communauté (Ps 138,1 dans la traduction des LXX), seraient choqués en voyant pareil désordre dans la communauté corinthienne (16).

---

(15) La sensibilité grecque semble différente sur ce point : « Bien entendu, le voile n'était pas inconnu en Grèce (...). Mais il est tout faux de penser que les femmes grecques étaient dans l'obligation de porter un voile en public (...). En général, on peut dire que l'étiquette concernant le voile devient de plus en plus stricte à mesure qu'on va vers l'est. » A. Oepke, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, vol. 3, art. *katakaluptō*, p. 562 de la trad. angl.

(16) « Le Père J.A. Fitzmeyer a bien vu que les textes de Qumrân jetaient une lumière sur ce passage (NTS IV (1958), pp. 48-58). Les anges sont en effet présents dans la congrégation et l'assemblée entre en communion avec eux. Il en résulte que l'on ne pouvait offenser une présence si sainte et qu'il fallait éviter à cause d'eux toute souillure rituelle dans l'assemblée ». A. Jaubert, *NTS* 18, p. 427.

Il ne s'agit vraisemblablement pas d'anges « menaçants » ou susceptibles d'être « tentés » sexuellement par la chevelure de ces femmes (contrairement à Maillot ou Senft ; en accord avec Barrett, Feuillet, Jaubert, Jewett, etc.).

L'argumentation de Hurley me paraît digne d'attention : « Satan et ses troupes ont été défaits par la victoire du Christ. Les femmes chrétiennes n'ont pas à vivre dans la crainte d'être attaquées sexuellement par eux. De plus, les anges présents auprès du peuple de Dieu sont obéissants à Dieu (cf. Hb 12,22 ; Ap 5,11).

La chevelure de la femme manifeste qu'elle est une femme. La façon dont elle la porte manifeste qu'elle assure son rôle dans la création de Dieu en ce moment précis de l'histoire du salut... ou qu'elle le rejette. La place d'une femme dans le christianisme n'est pas la place insignifiante de la plupart des orientales. Elle est au-dessus de toute la création (anges y compris), à l'exception de son père ou de son mari (et ceci aussi changera au retour du Christ). Sa chevelure est donc le signe d'une immense autorité en même temps que le signe d'une relation particulière à son conjoint. Les Corinthiennes voyaient probablement la mise en liberté de leurs cheveux comme un signe qu'elles possédaient une autorité égale à celle des hommes. Paul leur montre que leur acte est en fait un rejet de l'ordre de Dieu et du rôle de la femme ; des cheveux au vent étaient un signe de rébellion et d'infamie. Par contre, lorsque les cheveux étaient arrangés de façon féminine, ils la désignaient comme une personne ayant autorité, comme la vice-régente de la création, qui allait participer au jugement des anges rebelles plutôt qu'être jugée avec eux (1 Co 6,1-3.) » J.B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, Inter-Varsity Press, 1971, pp. 176s.

4. Paul réagit avec vigueur parce qu'il perçoit que l'enjeu de cette question de coiffure est non seulement la pudeur ou le rejet de la tradition mais, plus confusément, la différenciation sexuelle. Il semble qu'il y ait, chez bon nombre de Corinthien(ne)s une tendance à minimiser la sexualité, soit en banalisant l'inceste (5,1-5) ou la prostitution (6,12-20), soit en renonçant aux relations sexuelles dans le couple (7,5). Il semble également que certains aient tendance à minimiser la différence entre les sexes, voire à les confondre ou à retourner à l'homosexualité : « Ne vous y trompez pas ! ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les pédérastes de tout genre (...) n'hériteront du Royaume de Dieu. Voilà ce que vous étiez, du moins quelques-uns. Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (6,9-11).

C'est donc pour éviter que les chrétiens de Corinthe ne retombent dans leurs anciennes ornières que Paul insiste sur cette question de voile (pudeur) et de longueur de cheveux (différenciation entre les sexes) :

– il ne faut pas qu'un homme se voile (vv. 4 et 7) à la manière d'une femme... ou à la manière d'un Juif (17).

– il ne faut pas qu'un homme porte les cheveux longs à la manière d'une femme (v. 14). Manifestement, la longueur des cheveux est une appréciation relative, variable d'une culture à l'autre. Mais chaque culture définit ce qui est signe de féminité et de virilité et il importe que l'homme et la femme en Christ respectent cette différenciation (qui est *fondamentale*) quand bien même son expression est *relative* à la culture ambiante (18).

---

(17) Les deux interprétations sont ici possibles, « En 2 Co 3, Paul oppose deux régimes : la loi et la foi. Le régime de la loi est symbolisé par le voile de Moïse qui encore aujourd'hui est étendu sur les Israélites lorsqu'ils lisent l'Écriture. Ce voile est aboli par le Christ : « Lorsqu'on se convertit au Seigneur, le voile est enlevé... » (3,15-18). Annie Jaubert, *NTS* 18, p. 421.

(18) « A l'époque de Paul, les cheveux longs paraissent réservés aux efféminés, contrairement d'ailleurs aux usages plus anciens » (*Ibid.*, p. 420).

Paul fait appel ici à la « nature » (*physis*) pour trancher cette question. Que faut-il entendre par là ?

« *Physis* désigne également l'ordre réglé de la nature, qui détermine la distinction entre les sexes. Dieu a « livré » les idolâtres, de sorte qu'ils ont échangé la relation sexuelle naturelle (*physis-kén*) entre l'homme et la femme contre une relation contre nature (*para physin*, Rm 1,26). Mais il existe des païens qui n'ont pas la Torah et qui font pourtant ce que la loi demande *physei*, par nature, dans la mesure où ils vivent en accord avec leur propre nature. (...) Nous avons affaire ici à la pensée, typiquement stoïcienne, d'une loi morale fondée dans la nature ; pensée reprise par le judaïsme et appliquée à la Torah. La loi de Moïse devient par là l'expression universelle et parfaite de la morale fondée dans la nature. (...) Les instructions de Paul concernant la coiffure ne sont donc pas basées seulement sur l'Écriture ou sur la Haggadah, mais sur la pensée stoïcienne : la nature enseigne que c'est un déshonneur pour un homme mais une source de fierté pour une femme d'avoir de longs cheveux ». Colin Brown, *The New International Dictionary of NT Theology*, Exeter, The Paternoster Press, 1976 (vol. 2, art. « Nature » de G. Harder, pp. 660 s.).

Ses autres références, plus spécifiquement théologiques, lorsqu'il s'agit de trancher une question, sont : 1) ce que le Seigneur a dit (1 Co 7,12); or le Seigneur n'a rien dit concernant le voile ou la chevelure; 2) ce que la Loi dit (1 Co 9,8 s.); or la Loi ne dit rien non plus à ce

Voilà qui nous permet de nouer la gerbe de cette étude de 1 Co 11 et de déboucher sur la traduction contemporaine de ce texte. En effet, les grands axes éthiques de ce texte me semblent être :

a) La solidarité : le comportement de la femme n'est pas à considérer isolément, mais en tenant compte des conséquences qu'il aura sur le mari : par son attitude, elle l'honore ou le bafoue (*doxa* ou *atimia*).

Notez bien que Paul nous laisse entrevoir qu'il vise la réciprocité : « en tout cas (19), la femme n'est pas sans l'homme (c'est sur cet aspect qu'a porté toute l'attention de Paul dans les versets précédents) et *l'homme n'est pas sans la femme, dans le Seigneur*. Car de même que la femme vient de (*ek*) l'homme, de même l'homme vient par (*dia*) la femme et tout vient de (*ek*) Dieu » (vv. 11-12).

b) La différenciation des sexes : l'homme et la femme doivent manifester par leur façon de se vêtir ou de se coiffer qu'ils sont homme *ou* femme, qu'ils ne confondent pas les sexes.

« Les explications et les applications de ce principe peuvent changer, aussi vrai que le Seigneur est un Seigneur vivant et que son commandement se renouvelle sans cesse. Il serait absurde d'ériger en absolu les explications et applications que Paul a estimées valables à son époque. La femme peut sans doute ne pas porter de voile ; et elle peut certainement parler dans les assemblées. Mais l'important n'est pas là. Ce qui est capital et ce que nous devons apprendre de 1 Co 11 et 14, c'est ceci : la femme doit à tout prix être et rester elle-même ; elle n'a pas à se regarder et à se comporter comme un homme » (20).

c) le respect de la pudeur : certaines attitudes ou certaines façons de se vêtir sont provocantes ou « honteuses » (*aischron*, v. 6 ; cf. *atimia*, v. 14). Le chrétien à qui « tout est permis » veillera à respecter la pudeur de l'autre et s'abstiendra de ce qui risque d'être une occasion de chute (cf. 10,23-33).

Dans notre culture occidentale, la chevelure de la femme a certes conservé une certaine dimension érotique, mais le voile n'a pas plus du tout la même signification que dans le contexte juif du temps de Paul. Dès que le voile n'est plus compris en termes de pudeur (catégorie éthique), il tend à être compris dans des catégories légalistes (il faut le mettre parce que la Parole de Dieu le dit, même si on ne comprend pas pourquoi...), voire même dans des catégories magiques (le voile protège la femme de l'influence des puissances spirituelles mauvaises...). A la limite, c'est le port du voile qui risque aujourd'hui d'être « occasion de chute » car il est perçu comme

---

sujet ; 3) les traditions des églises (1 Co 11,16), qui sont, elles, unanimes concernant le port du voile.

(19) D'après Blass-Debrunner, *plên* (utilisé ici) a le sens de "seulement", "en tout cas", "qui conclut une discussion et met en relief l'essentiel" (*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1954, p. 282). Cité par A. Jaubert, *NTS* 18, p. 429. Nous soulignons.

(20) Karl Barth, *Dogmatique* III, 4\*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 161.

un signe totalement anachronique (ou magique!) par nos contemporains.

Notez bien qu'il s'agit là d'un « essai d'interprétation », tant les données concernant le port du voile dans le monde ancien sont fragmentaires. Il se pourrait que J. Hurley (21) ait raison lorsqu'il croit pouvoir démontrer que Paul préconise ici une *coiffure* féminine mais s'oppose au port du *voile* (sic!). Voici ses principaux arguments :

– le terme précis de « voile » (*peribolaion*, sorte de long châle rectangulaire) n'apparaît qu'au verset 15 pour dire justement que « les cheveux longs lui sont donnés à la place (*anti*) d'un voile »!;

– le voile n'était pas requis dans l'AT et il est douteux qu'il ait été requis des Juifs à l'époque du Christ, à part chez les Juifs des grandes villes;

– par contre, tant dans les cultures grecque, romaine que juive, la longueur des cheveux et la façon de les coiffer avaient leur importance. Les cheveux au vent, ébouriffés ou coupés étaient le signe que celle qui les portait était retranchée de la communauté;

– *akatakaluptos* signifierait donc « avec les cheveux défaits ». La LXX utilise ce terme dans Nb 5,18: être « dé-coiffée » ou « dé-voilée » (les deux traductions sont possibles) est ici le signe imposé à une femme soupçonnée d'adultère. Ce texte est un arrière-plan précieux pour comprendre la fonction du voile ou de la chevelure: signe de dignité ou d'infamie.

La démonstration de Hurley ne me convainc pas totalement. Lorsque Paul, en parlant de l'homme, estime qu'il ne doit pas se couvrir la tête (*katakalupthestai tèn kephalèn*, même verbe que pour la femme), il a vraisemblablement en vue un couvre-chef et pas seulement une façon de se coiffer.

Il faudrait peut-être affiner l'hypothèse de Hurley – au risque de la rendre plus complexe – de manière à intégrer son observation sur la chevelure donnée « à la place » du voile en même temps que l'exigence paulinienne d'une « tête couverte ». Se pourrait-il que Paul demande le port d'un petit voile (*kalumma*?) comme partie intégrante d'une coiffure féminine (vv. 1-10) pour s'opposer ensuite au port d'un grand voile (*peribolaion*) au v. 15? Il rejeterait le *peribolaion* avec deux arguments: 1) les cheveux longs suffisent (v. 15); 2) les églises de Dieu (s.e. judéo-chrétiennes) n'ont pas « pareille coutume » (v. 16).

L'avenir de la recherche nous permettra peut-être d'y voir plus clair sans avoir à couper les cheveux en quatre! Quoi qu'il en soit, l'hypothèse de Hurley laisse intacts les grands axes éthiques que nous venons de dégager. Que se soit par un voile ou par la façon de se coiffer, l'homme et la femme

---

(21) James Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, Inter-Varsity Press, 1981, pp. 168 ss.

ont à concrétiser à la fois leur solidarité, leur différence et leur volonté d'éviter d'être une occasion de chute.

### Ephésiens 5,18-33

Sans entrer dans la visite détaillée de cette cathédrale (22), nous nous bornerons à quelques observations concernant l'architecture de ce texte, telle qu'elle apparaîtrait dans une traduction littérale:

18. Et ne vous enivrez pas de vin, dans lequel est la débauche, mais **soyez remplis de l'Esprit**,

19. vous *adressant* les uns aux autres par des psaumes, des hymnes et des chants spirituels, *chantant* et *célébrant* de votre cœur le Seigneur,

20. *rendant grâces* en tout temps, à tout sujet, à Dieu le Père au nom de notre Seigneur Jésus-Christ,

21. *vous soumettant* les uns aux autres dans la crainte du Christ,

22. les femmes à leurs maris (litt. : leurs propres hommes) comme au Seigneur

23. car l'homme est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'Eglise, lui le sauveur du corps.

24. Mais, comme l'Eglise se soumet au Christ, ainsi les femmes aux hommes en tout.

25. Vous les hommes,  **aimez** vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle...

a) On voit clairement que le verbe principal des versets 18 à 24 est «soyez remplis de l'Esprit». La soumission volontaire de la femme est de ce fait située comme une des conséquences de la vie de l'Esprit. Il ne s'agit pas d'une morale naturelle, mais d'une éthique chrétienne: «ce n'est pas une supériorité naturelle ou inventée d'une partie de l'humanité sur l'autre mais l'autorité du Christ qui est le *Leitmotiv* de tout ce que Paul va développer dans cette *Haustafel*» (23).

b) La soumission volontaire de la femme est présentée sans équivoque comme une expression de la soumission mutuelle (v. 21): le verbe *hypotassomai* n'est pas même répété au v. 22! La femme n'a pas à être plus soumise à son mari que Paul à Pierre (Ac 15,4) ou Pierre à Paul (Gal 2), par exemple.

Qu'est-ce que cette soumission?

---

(22) Pour l'exégèse, voir en particulier Markus Barth, *Ephesians*, New York, Doubleday, 1974, 2<sup>e</sup> vol.

(23) M. Barth, p. 668. Cf. p. 712: «Par conséquent, c'est exclusivement à l'ordre du Royaume de Dieu que la femme se subordonne dans sa subordination à son mari».

Le verbe *hupotassô* n'est guère utilisé par l'éthique juive ou grecque dans le contexte du mariage (24). Avec Rengstorf, nous voyons là l'indice que cette exhortation de Paul n'est pas qu'une édition « christianisée » des prescriptions païennes mais un produit authentiquement chrétien (25). Lorsque Paul utilise le verbe *hupotassô* au moyen ou au passif (comme ici vv. 21 et 24), « il décrit l'attitude volontaire de celui qui cède, coopère, assume une responsabilité ou porte un fardeau. Il n'attend ce genre de subordination que du Christ (1 Co 15,28) et de ceux qui sont "en Christ" (...). C'est une manifestation de "pleine humilité, douceur, support mutuel, amour, unité, paix", attitudes qui sont décrites dans 4,1-3 comme les œuvres fondamentales non pas d'esclaves ou de lèche-bottes misérables mais d'enfants de Dieu libres, de personnes de haut-rang, voire de princes » (26). **La soumission est donc une attitude librement choisie, une expression de la vie de l'Esprit et non une obéissance imposée. Elle est aux antipodes d'un esprit de rivalité et de domination, mais elle cohabite parfaitement avec la liberté et l'égalité, comme le manifeste la soumission du Fils au Père.**

Rappelons-le : Paul appelle les chrétiens à la soumission *mutuelle* (v. 21). Pourquoi donc, dans les versets qui suivent, souligne-t-il exclusivement la soumission de la femme à son mari (27)? Parce que Paul s'adresse à des chrétiens et chrétiennes qui vivent dans un système patriarcal. Son but n'est pas de changer ce système (pas plus qu'il ne vise à changer l'esclavage ou les autorités romaines (28) qui sont des institutions de son temps). Il vise plutôt à aider les chrétiens à vivre l'Évangile au sein des institutions sociales de leur temps.

Dans ce contexte, une chrétienne qui refuserait de se soumettre à son mari non seulement s'attirerait des ennuis mais compromettrait l'Évangile. En écrivant à Tite, Paul demande explicitement que les femmes soient soumises à leur mari « pour que la parole de Dieu ne soit pas blasphémée » (Tt 2,5).

Cette raison pourrait à elle seule expliquer l'insistance de Paul sur la soumission de la femme... Force nous est de constater que Paul en donne ici une autre, plus difficile à admettre à la fin du XX<sup>e</sup> siècle : « parce que l'homme est la tête de la femme comme le Christ est la tête de l'Église » (v. 23).

---

(24) M. Barth : « il n'y a pas d'équivalent juif (araméen) pour le "soumettez-vous" paulinien » (p. 660). Pour les rares emplois de ce terme dans la littérature *grecque*, voir Rengstorf cité par Barth, p. 709.

(25) Cité par M. Barth, p. 709.

(26) M. Barth, p. 710.

(27) A moins de comprendre, comme W. Gasque, que l'amour – don de soi du mari est une façon de se soumettre à sa femme (« The Role of Woman in the Church, in Society and in the Home », *Crux* 3/1983, p. 7).

(28) Notez le même appel à « se soumettre » aux autorités (Rm 13,1; Tt 3,1). Là encore, il ne s'agit pas d'obéissance servile et aveugle mais d'une attitude de respect librement consentie (« par motif de conscience »). La soumission se démarque autant de la servilité que de la rébellion.

Nous butons donc à nouveau sur le «noyau képhalique» rencontré dans 1 Co 11,3. Pour l'interprétation de ce motif théologique, trois options se présentent à nous (29) :

1. *L'option critique* consisterait ici à constater cet ordre qui régit la relation homme-femme, parfois même à la durcir (Paul le misogynne ou le phalocrate!), pour le laisser de côté avec des justifications diverses :

- Paul est encore tributaire d'une conception rabbinique
- il n'est pas allé jusqu'au bout de la libération inaugurée par Jésus
- il se contredit (entre 1 Co 11 et Ga 3 par exemple).

2. *L'option fondamentaliste* consisterait ici à recevoir l'enseignement paulinien et à l'appliquer tel quel à notre contexte, de façon bien souvent patriarcale (façon de voir qui est somme toute si naturelle au cœur masculin!). Les femmes doivent être soumises, donc obéir et céder aux désirs du mari; elles doivent garder une place subalterne dans l'Eglise; de son côté, l'homme doit être conscient de son rôle de chef et prendre courageusement les responsabilités et les initiatives, dans son foyer comme dans l'Eglise.

3. *L'option évangélique* consisterait ici à recevoir ce «noyau képhalique» et à l'interpréter en deux temps :

a) en voyant d'abord soigneusement les implications que Paul en tire dans son propre contexte;

b) en cherchant ensuite à le traduire dans notre contexte avec le souci d'une «équivalence dynamique» plutôt que d'une «traduction littérale» (30).

C'est la démarche que nous suivrons dans la dernière partie de cet article.

## Les implications du «noyau képhalique»

### Soumission – crainte – amour

Nous avons vu le sens de cette soumission volontaire, à mille lieues de la servilité comme de la volonté de puissance. Manifestement, Paul attend cette attitude des femmes à l'égard de leurs maris, comme il l'attend de tous les chrétiens dans leurs relations mutuelles. Un élément nouveau apparaît lorsque Paul conclut son exhortation aux couples par ces mots : «en tout cas, chacun de vous, pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme *craindre* son mari» (v. 33). Comment comprendre ce verbe surprenant? En suggérant d'abord qu'il ne s'agit pas d'une crainte *psychologique* : Paul ne souhaite pas qu'une épouse ait *peur* de son mari. C'est bien plutôt d'une attitude *éthique* (craindre au sens de «respecter»,

---

(29) C'est ici l'articulation de l'exégèse et de l'herméneutique.

(30) C'est ici l'articulation de l'exégèse, de l'herméneutique et de l'éthique.

TOB) fondée sur l'analogie de relation entre Christ – Eglise et la relation conjugale: la « crainte » du Christ attendue de tous les croyants (v. 21).

Markus Barth nous donne ici de précieux éléments pour comprendre le sens de cette « crainte »: « Dans le Deutéronome, craindre le Seigneur, garder ses commandements et l'aimer sont synonymes. Il est ici impossible d'opposer l'amour de Yahvé à la crainte car ni l'une ni l'autre ne sont des attitudes émotionnelles. Toutes deux signifient *adhérer fidèlement à Yahvé...*

La crainte sans amour serait horrible. De même que l'amour de Dieu pour l'homme et la réponse d'amour de l'homme pour Dieu sont la base de la crainte de Dieu, seule la femme qui est unie à son mari par l'amour peut « craindre » son mari. Paul présuppose au v. 33 que la femme aime son mari autant qu'il présuppose au v. 21 que les saints aiment le Christ. Dans les deux cas cependant, il ne mentionne que la « crainte ». Son intention est de s'assurer que celui qui aime (et sa façon d'aimer) ne néglige ni ne foule aux pieds la personne et la dignité de celui ou celle qui est aimé(e) (31).

Quelles sont pour le mari les implications du « noyau képhalique » ? Il n'est appelé ni à conduire, ni à gouverner, 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 (v. 25), à l'entourer d'attention comme si elle était son propre corps (28-30). Ce n'est pas à la manière patriarcale que l'homme est appelé à être « chef » de sa femme; la référence au Christ donne une toute autre connotation à ce terme. Non seulement son exemple mais son enseignement révolutionnent la façon d'exercer l'autorité: « si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur (*diakonos*) de tous » (Mc 9,35; Lc 22,26).

Résumons ainsi la perspective d'Ephésiens 5: à la dynamique du péché, qui pousse à s'imposer, Paul oppose la dynamique de la grâce, qui appelle à se donner. Et cela vaut pour l'homme comme pour la femme! Remplie de l'Esprit du Christ (5,18), l'épouse ne considère pas comme une proie à arracher de prendre la place de l'homme mais choisit librement de se soumettre. Rempli du même esprit de soumission mutuelle, le mari renonce à être « chef » à la manière des païens (Mt 20,25). Il utilise son statut de « tête » pour servir sa femme par amour, comme Christ a aimé l'Eglise.

**C'est ainsi que Paul injecte l'Evangile dans la structure patriarcale. Il ne prêche pas la libération de la femme, ce qui heurterait de front le patriar-**

---

(31) M. Barth, *Ephesians*, pp. 664 et 667. (Nous soulignons.) Barth se réfère en particulier à une étude de Balz sur la crainte de Dieu, qui articule de la même manière la crainte et la foi: « Celui qui renonce à toute mention de la crainte aboutit à vider le concept de la foi; la foi sans crainte perdrait quelque chose d'essentiel... La foi sans la crainte deviendrait une célébration enthousiaste de la "compréhension de soi" humaine, et comme telle se muerait en incrédule... Toujours la foi est totalement exposée à la colère et à l'amour de Dieu » (H.R. Balz, « Furcht vor Gott? », *Ev. Th.* 29, 1969, pp. 626-644).

cat. Mais il le sape de l'intérieur en appelant les maris à aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Église. C'est la fin de la domination... et il faudra des siècles pour que le levain fasse lever toute la pâte et mettre un terme au patriarcat (32).

Qu'advient-il alors du «noyau képhalique»? Est-il possible de trouver une traduction non patriarcale de cet ordre (33)?

## Pour un homme responsable!

«L'homme est la tête de la femme...» On glisse si naturellement dans une compréhension patriarcale de cette phrase qu'on va jusqu'à importer dans la pensée de Paul des éléments patriarcaux dont elle est précisément épurée (34).

---

(32) «C'est sans doute que les principes éthiques mettent du temps à trouver une inscription sociale satisfaisante: ainsi a-t-on pu dire (en suivant Ga 3,28) que Paul lui-même avait aboli la distinction entre Juifs et Grecs; que, dix-huit siècles plus tard, était tombée la ségrégation de l'esclavage et qu'il fallait maintenant s'attacher à la réhabilitation de la femme». J.F. Colange, *De Jésus à Paul*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 275.

(33) Voici comment Karl Barth exprime cet ordre pour l'homme et la femme du xx<sup>e</sup> siècle: «L'homme et la femme sont respectivement un A et un B, c'est-à-dire qu'on ne saurait simplement les identifier. Leur dignité et leurs droits internes, comme aussi leur dignité et leurs droits humains, sont exactement les mêmes: A n'est pas le moins du monde supérieur à B, et B n'est pas le moins du monde inférieur à A.

(...) Ils sont égaux, oui, mais de telle sorte qu'A n'est pas un autre B, mais A, et que B n'est pas un autre A, mais reste B. C'est ici qu'intervient l'ordre en dehors duquel l'homme ne saurait être l'homme, ni la femme être la femme, que ce soit chacun pour sa part ou dans leur dépendance et leur relation mutuelles.

Chaque mot prête à malentendu et devient dangereux lorsqu'il s'agit de décrire cet ordre. Mais cet ordre existe! (...) A précède B, B succède à A. Ordre veut dire succession. Ordre veut dire ordonnance dans le temps et l'espace, hiérarchie, "surordination" et subordination». Karl Barth, *Dogmatique*, III/4\*, pp. 174-175.

Barth utilise effectivement des mots dangereux! Parler de «hiérarchie» entraîne immédiatement dans son sillage l'idée d'obéissance d'un inférieur à un supérieur et Barth a toutes les peines du monde à montrer ensuite qu'il n'en est rien. Certaines expressions («hiérarchie», «surordination» et «subordination», «homme fort») passaient probablement plus facilement la rampe il y a une trentaine d'années, quand Barth a écrit ces pages. On touche ici du doigt le fait que non seulement le texte biblique mais son interprète s'inscrivent dans un contexte historique!

(34) Cf. les remarques pertinentes de Ward Gasque: «On suggère fréquemment de nos jours (dans certains milieux évangéliques) que le mari porte la responsabilité spirituelle de sa femme. Je ne parviens pas à trouver un seul endroit du NT qui le suggère. En tant que prêtre devant Dieu, la femme a plein accès à la présence de Dieu (le NT n'enseigne pas le sacerdoce universel de tous les mâles seulement!) En sa qualité de disciple de Jésus-Christ, elle a la responsabilité de sa propre croissance» (p. 6).

«L'idée qui voudrait que le mari, en tant que "tête", soit la personne qui prenne les décisions dans le couple est tout à fait anachronique. Les anciens ne concevaient pas que les décisions se prenaient dans la "tête"; les décisions se prennent "dans le cœur", tant dans l'AT que dans le NT ou le grec profane», (p. 8 de «The Role of Women in the Church, in Society and in the Home», *Cruix*, sept. 1983).

Je suggère de comprendre ce statut de l'homme-tête par analogie au statut d'un animateur de groupe. Son rôle n'est pas de donner des ordres, de prendre toutes les initiatives, d'imposer son point de vue mais de veiller à ce que l'objectif commun soit atteint. Il peut bien entendu profiter de son statut pour se comporter en despote. C'est alors le retour au patriarcat dans ce qu'il a de plus écrasant. La désobéissance de l'homme prend ici le visage de l'homme tyrannique.

Mais sa désobéissance peut prendre également le visage de l'homme faible ou passif, qui se laisse porter par les circonstances, engloutir dans ses responsabilités professionnelles, manipuler par son désir ou écraser par la personnalité de sa femme. L'homme abdique alors sa responsabilité d'animateur (35).

Comme animateur du couple l'homme a pour mission de veiller à l'épanouissement de sa femme (Ep 5,25-33). Paul ne lui demande rien d'autre que d'aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Eglise.

S'il est juste de parler de l'autorité de l'homme, il convient donc immédiatement de préciser qu'il s'agit d'une autorité au service de l'autre et du projet commun.

## Pour une femme majeure !

Est-il possible de trouver également une traduction non patriarcale de l'appel à la soumission ?

Je suggère de comprendre la soumission par analogie à un groupe de « supervision ». Dans un tel groupe, chacun choisit de soumettre telle ou telle situation ou décision de sa vie au regard des autres, d'entendre leur écho, de recevoir leur avis. C'est une démarche librement consentie, où la personne garde la liberté d'examiner ce qui lui est dit et de ne retenir que ce qui lui paraît juste. C'est sur ce modèle qu'il me paraît possible de vivre aujourd'hui la soumission sans retomber dans le patriarcat.

Quand Paul appelle les femmes d'Ephèse à se soumettre à leur mari « en tout » (5,24), il ne préconise pas une « soumission totale » ! Il demande à la femme de placer la totalité de son existence *sous* le regard de son mari (*hupotassō* = littéralement « placer sous »). Le contexte est clair : elle n'a pas à se placer sous les ordres de son mari mais sous son *amour*.

---

(35) Je reprends de Karl Barth les deux expressions : l'homme « tyrannique » et l'homme « faible ».

Barth montre avec finesse qu'à l'homme tyrannique correspond souvent la femme servile, trop contente de rester purement passive et d'abdiquer ainsi sa propre responsabilité.

Par ailleurs, « l'homme faible devient toujours plus faible sous l'influence de la femme rebelle, et la femme rebelle devient toujours plus rebelle sous l'influence de l'homme faible ». *Dogmatique III*, 4\*, pp. 184-186.

En sa qualité de soumission *volontaire*, elle est aux antipodes de la volonté de dominer tout comme de la servilité. On peut reprendre ici la typologie proposée par Karl Barth qui voit deux façons de désobéir au commandement de Dieu : la femme servile et la femme rebelle (36). Il plaide quant à lui – et je le suivrais volontiers – pour la femme majeure, qu’il dépeint ainsi : « la femme majeure est celle qui se contente de prendre et de revendiquer sa place, en tenant compte, non pas de l’homme avant tout, mais de cet ordre précisément. Elle sait qu’il ne peut être question de revendications et de conflits de pouvoir entre l’homme et la femme, mais seulement d’une saine émulation dans la recherche de la juste voie qui leur est commune, mais qu’ils doivent suivre chacun à sa manière. Elle se mesure donc à l’homme, mais elle ne mesure pas sa place et son droit à ceux de l’homme. Elle se laisse interroger par lui à condition qu’il lui demande, non pas si sa position et sa fonction à lui pourraient tout aussi bien être les siennes, mais si elle occupe bien sa position et remplit bien sa fonction à elle. Elle est axée sur lui, mais c’est pour faire avec lui ce qu’elle seule peut faire, et non pas pour lui ressembler. Cette attitude modeste n’est justement pas du renoncement. C’est par elle, au contraire, que la femme affirme son indépendance, démontre son autorité et prouve qu’elle est l’égale de l’homme » (p. 187).

### Pour la réciprocité!

Nous l’avons vu, la théologie paulinienne tend vers la réciprocité (37). Elle montre la voie, inédite pour le premier siècle, d’une soumission/supervision mutuelle. Il nous faut aller résolument dans cette direction. Toute interprétation qui aboutirait à restaurer les conceptions patriarcales irait à contre-sens du message libérateur de l’Evangile.

En restant dans l’analogie d’un groupe, nous pouvons formuler ainsi la soumission mutuelle. L’homme, sans cesser d’être l’animateur, soumet ses initiatives, idées, projets, désirs, activités au regard de sa femme. Il ne les lui impose pas mais recherche avec elle une décision « symphonique » (38).

Réciproquement, la femme peut soumettre au regard de son mari ses initiatives, projets, désirs, activités sans avoir à les imposer.

---

(36) *Dogmatique* III, 4\*, pp. 184 s.

(37) En plus d’Ep 5,21 et 1 Co 11,11 s déjà soulignés au passage, il faut mentionner 1 Co 7,4-5 qui milite très clairement en faveur de la soumission mutuelle : « Ce n’est pas la femme qui a autorité (*exousiazei*) sur son corps, c’est son mari. De même, ce n’est pas le mari qui a autorité sur son corps, c’est la femme ».

(38) Paul nous donne un exemple d’une décision symphonique (*ek symphônou*) dans le domaine sexuel (1 Co 7,5).

Cette vision de la soumission/supervision mutuelle me paraît cruciale aujourd'hui...

... pour lutter contre une conception patriarcale des relations

... pour permettre une saine façon de prendre des décisions

... pour contrecarrer l'individualisme contemporain qui amène le couple à n'être plus qu'une association de deux individus autonomes. Se soumettre l'un à l'autre dans la crainte du Christ, c'est donner à l'autre un droit de regard sur tout mon vécu.

«Faites-vous par amour les serviteurs les uns des autres!» (Ga 5,13).