NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 Nº 9 1973

Le signe de puissance sur la tête de la femme (1 Corinthien 11,10)

André FEUILLET

p. 945 - 954

https://www.nrt.be/en/articles/le-signe-de-puissance-sur-la-tete-de-la-femme-1-corinthien-11-10-1246

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le signe de puissance sur la tête de la femme

1 Co 11, 10

Contrairement à ce que pourraient laisser croire presque toutes les versions françaises actuelles, la traduction et l'interprétation les plus courantes de *1 Co 11,* 10, qui voient dans « la puissance (*exousia*) sur la tête de la femme » un signe de son assujettissement à l'homme, sont loin d'aller de soi. Le but de la présente étude, volontairement très brève, est de montrer qu'elles ne sont pas acceptables et que le langage de Paul oriente dans une direction non seulement différente, mais opposée.

Le problème que nous soulevons ici offre un intérêt certain d'actualité en une époque où l'on est préoccupé, à juste titre, de revaloriser le rôle de la femme non seulement dans la société, mais encore dans l'Eglise [1]. Il ne s'agit pas pour les femmes de copier dans l'Eglise le rôle des hommes. Mais leur fonction spécifique doit être plus clairement reconnue et une certaine proclamation sans nuances de la subordination de la femme à l'homme est inacceptable : c'est à tort, pensons-nous, qu'elle croit pouvoir se réclamer de saint Paul, et notamment de *1 Co 11,* 10. Nous dirons en premier lieu pour quels motifs l'interprétation de *1 Co 11,* 10, devenue de beaucoup la plus courante ne nous paraît pas exacte. Après quoi nous exposerons ce qui nous semble être le vrai sens du passage.

---

1. Nous n'avons pas l'intention d'établir ici une bibliographie complète du sujet. Citons seulement quelques études qui nous ont été particulièrement utiles (d'autres seront encore citées en cours de route) : C. SPICQ, *Encore la puissance sur la tête (1 Co 11, 10)*, dans *RB* 48 (1939) 557-562 ; J. A. FITZMYER, *A Feature of Christian Angelology and the Angels of 1 Co 11, 10,* dans *NTS* 4 (1957-1958) 48-58 ; E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible,* p. 248-271 ; M. D. HOOKER, *Authority on Her Head. An Examination of 1 Co 11, 10,* dans *NTS* 10 (1964) 410-416.

Rappelons d'abord en quelques mots l'état de la question. Le texte grec est assuré. Il faut voir, non pas une leçon concurrente, mais une simple interprétation dans *kalumma* ou *velamen* substitués de temps en temps à *exousia : codex harleianus* de la Vulgate, *codex c* de la *Vetus Latina,* Irénée, Jérôme, Augustin, quelques manuscrits de la version bohaïrique. D'autre part les mots « à cause des anges » (*dia tous aggelous*) sont certains ; fantaisistes sont les diverses corrections que l'on a proposées : à cause de l'évangile (*dia to euaggelion*), à cause des foules (*dia tous agelaious*), à cause des hommes (*dia tous andras*), à cause des moqueurs (*dia tous aggelastas*), à cause des multitudes (*dia tous okhlous*), pendant toute la durée de leur message (*dia tès aggelias*) [2].

Rares sont les exégètes modernes qui ont repris l'interprétation de quelques auteurs anciens selon laquelle les anges pourraient être les évêques, les prêtres ou le clergé en général [3]. En outre la plupart des commentateurs actuels se refusent à voir dans ces anges de mauvais anges ainsi qu'une allusion au récit de *Gn 6,* 1-3, amplifié par des écrits juifs tardifs : cette réminiscence est totalement invraisemblable ; sans compter qu'elle suppose une conception de la nature des mauvais esprits et de leur rôle qui n'est pas celle de saint Paul : jamais chez lui la formule déterminée « les anges » (avec l'article) ne désigne les mauvais anges. Par voie de conséquence, la puissance placée sur la tête de la femme ne saurait être entendue, comme on l'a fait maintes fois, au sens apotropaïque [4] : il s'agirait d'un talisman destiné à éloigner les mauvais esprits !

Très peu nombreux sont les exégètes qui ont accordé leur assentiment à l'hypothèse de G. Kittel [5], qui fait du mot *exousia* une traduction amphibologique d'un terme araméen (*shaltonaya*) pouvant vouloir dire à la fois puissance et voile. Cette conjecture brillante a laissé sceptiques presque tous les exégètes : comme l'observe E. B. Allo, les lecteurs grecs de Paul auraient-ils pu comprendre un sémitisme pareil [6] ?

---

2. Cf. R. PERDELWITZ, *Die exousia auf dem Haupt der Frau,* dans *Theologische Studien und Kritiken* 86 (1913) 611, 613 ; J. A. FITZMYER, *art. laud.,* 50.

3. Parmi les auteurs anciens, citons l'AMBROSIASTER : *angelos episcopos dicit, sicut in Apocalypsi Joannis* (*PL* 17, 253) ; EPHRÈM, *Commentarii in Epistulas D. Pauli, nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem translati,* Venetiis, 1893 ; on peut ajouter encore PÉLAGE (*PL* 30, 981 B) et PRIMASIUS D'HADRUMÈTE (*PL* 118, 532 D). Quelques exégètes modernes ont défendu une interprétation du même genre : D. BORNHÄUSER, *« Um der Engel willen », 1 Kor 11, 10,* dans *Neue kirchliche Zeitschrift* 41 (1930) 475-480 ; P. ROSE, *Power on the Head,* dans *Expository Times* 23 (1911-1912) 183-184.

4. Cette exégèse a rencontré de nombreux défenseurs. Citons : O. EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie,* Göttingen, 1888, p. 37 ; M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* Göttingen, 1909, p. 13-23 ; H. LIETZMANN, *An die Korinther 1-2,* Tübingen[4], 1949, p. 55 ; R. REITZENSTEIN, *Poimandres,* Leipzig, 1904, p. 230, n. 1 ; J. HÉRING, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel-Paris, 1949, p. 94-95.

5. *Rabbinica, Paulus in Talmud,* Leipzig, 1920, p. 17-31. G. Kittel avait eu un précurseur en la personne de J. HERKLOTZ, *Zu 1 Kor 11, 10,* dans *Biblische Zeitschrift* 10 (1912) 154.

6. *Première Epître aux Corinthiens,* Paris, 1934, p. 264.

Nous devons parler maintenant de l'interprétation de beaucoup la plus courante de *1 Co 11,* 10, celle qui attribue à *exousia* le sens de signe de sujétion de la femme à l'homme ; il s'agirait de la puissance maritale subie constamment par la femme. On a commenté ainsi le passage : « La femme doit avoir sur la tête un signe public de son infériorité. Et l'on peut comprendre que le voile est à la fois le symbole de la puissance de l'homme sur la femme, et de l'honneur qui revient à celle-ci, dès lors qu'elle se conforme aux exigences et aux règles de sa condition. Ce point de vue nuancé n'est-il pas exprimé par cette phrase de Josèphe ? 'La femme, dit la Loi, est inférieure à l'homme en toutes choses. Aussi doit-elle obéir, non pour s'humilier, mais pour être dirigée, car c'est à l'homme que Dieu a donné la puissance' (*Contre Appion,* II, 24)» [7].

Cette exégèse est celle de presque toutes les traductions françaises actuelles. Nommons un peu au hasard : la Sainte Bible de Crampon (soit l'édition de 1939, soit la nouvelle édition de 1960), la Bible de Maredsous, la Bible dite du cardinal Liénart, la Traduction du Nouveau Testament de E. Osty (Editions de Siloé, 1939), la Bible de Jérusalem, la Bible dite de la Pléiade, la Traduction Oecuménique du Nouveau Testament. Ce qui est assez curieux, c'est que la plupart du temps on ne prend même pas soin d'indiquer en note que cette interprétation soulève des difficultés. Celles-ci sont pourtant considérables.

Première difficulté : c'est la principale ; elle est d'ordre *philologique* ; tout bien considéré, elle est presque insurmontable. Le mot *exousia* signifie fondamentalement le pouvoir de choisir ou la liberté d'agir [8]. Il est utilisé couramment pour traduire l'idée de puissance avec la nuance précise d'absence d'obstacles (cf. avec *dunamis* qui exprime la puissance intrinsèque), ou encore pour traduire les idées de capacité juridique, de maîtrise, d'influence. Il est particulièrement fréquent dans le Nouveau Testament (plus de cent emplois). Le Nouveau Testament souligne fortement que c'est Dieu seul qui est la source suprême de l'*exousia* : même quand celle-ci est exercée par des forces sataniques, elle n'est pas soustraite au contrôle de Dieu ; c'est ce qui ressort notamment de maints passages de l'Apocalypse.

Le Nouveau Testament souligne encore que dans la communauté chrétienne c'est le Christ seul qui possède l'*exousia* suprême. Parce qu'il est le Fils de l'homme transcendant de Daniel, n'a-t-il pas fait descendre *sur la terre* l'*exousia* de remettre les péchés, qui jusque-là n'était présente qu'au ciel (Dieu

---

7. *La Sainte Bible de Pirot,* tome XI, 2e Partie, Paris, 1948, p. 247.
8. Cf. *TWNT,* II, art. *exousia* (W. Foerster), p. 559-571.

seul peut remettre les péchés)? « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a *sur la terre* l'*exousia* de remettre les péchés » (*Mc 2,* 20). Le Christ ressuscité ne déclare-t-il pas que toute *exousia* lui a été donnée dans le ciel et sur la terre (*Mt 28,* 18)? Dès lors toute *exousia* exercée par des hommes dans la communauté ne pourra être qu'une *exousia* reçue du Christ. Les textes qui attestent ces données fondamentales sont très nombreux ; citons : *Mc 1,* 22. 27 ; *Mt 9,* 8 ; *11,* 27 ; *28,* 18 ; *Lc 4,* 36 ; *Jn 1,* 12 ; *2 Co 10,* 8 ; *13,* 10 ; *He 13,* 10 ; *Ap 22,* 14 ....

Ailleurs qu'en *1 Co 11,* 10, *presque toujours* le mot *exousia* exprime la puissance exercée par quelqu'un, et jamais en tout cas la puissance subie par lui. Nous avons dit *presque toujours,* parce que nous voulons tenir compte des quelques rares passages où *exousia* exprime ce sur quoi s'exerce l'autorité, c'est-à-dire l'empire, le royaume : *Ps 114,* 2 ; peut-être aussi *Si 24,* 11 et *1 M 6,* 11. Mais le domaine où s'exerce la puissance n'est pas synonyme de l'état de sujétion ou d'assujettissement ... Très étrange est donc de toute façon l'emploi qui est fait de *exousia* en *1 Co 11,* 10, à supposer qu'en ce passage Paul ait voulu parler de la sujétion de la femme à son mari ; pourquoi aurait-il eu recours à un terme qui en soi signifie le contraire de ce qu'il voulait dire ? N'avait-il pas à sa disposition d'autres mots qui traduisaient très exactement son idée : par exemple *hupotagè* appliqué en *1 Tm 2,* 11 à la soumission des femmes, ou encore *hupakoè* : *Rm 5,* 19 ; *6,* 16 ; *16,* 19 ?

A cette grave objection il a été répondu que le Siracide attribue à *exousia* le sens précis de pouvoir du père de famille sur sa femme et sur ses enfants, et cela dans un contexte où l'Ecclésiastique, comme le fera à son tour l'Apôtre des Gentils, lutte contre les revendications exagérées du monde féminin : « A ton fils, à ta femme, à ton frère, à ton ami, ne donne point pouvoir sur toi pendant ta vie » (*Si 33,* 20 : *didonai exousian*). « Ne donne point à l'eau un passage ni à une femme méchante l'autorité » (*25,* 25 : *exousian* est une variante pour *parrhèsian* ; elle est retenue par Box et Oesterley). « Ne donne pas à ton fils de liberté (*exousian*) dans sa jeunesse » (*30,* 11). Cette signification est conforme à l'usage des papyri : *P. Oxy.* III, 237, 6-7 : droit du père sur sa fille ; *P. Oxy.* VIII, 1120, 18 : droit du maître sur son esclave, etc. [9].

Les textes que nous venons de citer ne suppriment aucunement la difficulté que l'on rencontre en *1 Co 11,* 10, puisque partout ailleurs c'est par celui qui l'exerce que l'*exousia* est possédée, tandis que, selon l'interprétation courante de *1 Co 11,* 10, l'*exousia* y serait possédée par la femme qui la subit. Eloquente est la comparaison entre *1 Co 11,* 10 et quatre passages de l'Apocalypse qui utilisent la même formule grecque (*exousian echein epi*) : *11,* 6 : « ils ont pouvoir sur les eaux pour les changer en sang » ; *14,* 18 : « un autre ange, celui qui a pouvoir sur le feu » ; *16,* 19 : « Dieu qui a le pouvoir sur les plaies » ; *20,* 6 : « la seconde mort n'a point de pouvoir sur eux ».

Deuxième difficulté : elle est d'ordre *doctrinal.* En elle-même elle ne serait sans doute pas une objection décisive, car même s'il nous

---

9. Ces données sont empruntées à l'article de C. Spicq mentionné à la note 1.

heurte, nous n'avons pas à adapter l'enseignement de saint Paul à la mentalité moderne ; cependant, jointe à la difficulté philologique très grave que nous venons de signaler, cette objection en renforce encore la portée.

Il faut reconnaître qu'en *1 Co 11,* 10, l'idée que l'interprétation habituelle attribue à saint Paul a quelque chose de gênant et apparaît même contraire à une autre donnée capitale de sa doctrine. Est-il croyable que l'Apôtre des Gentils ait exigé des femmes qu'elles portent sur la tête un signe de leur subordination à l'homme quand dans le culte elles se trouvent en présence de Dieu ? Sans compter que dans ce cas l'exigence de Paul ne devrait logiquement s'adresser qu'aux femmes mariées, et non pas à toutes les femmes indistinctement. En tout cas, les membres d'une assemblée liturgique, que ce soient des hommes ou des femmes, ne sont tous à ce moment-là que de simples créatures soumises à Dieu. Comment ce qui est humain ne deviendrait-il pas alors secondaire ? Paul lui-même n'a-t-il pas écrit : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre ; *il n'y a ni homme ni femme,* car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Ga 3, 27*) ?

Une fois rejetée ou du moins sérieusement mise en doute l'exégèse la plus habituelle de *1 Co 11,* 10, le commentateur se trouve dans l'obligation de chercher autre chose. Qu'a voulu dire l'Apôtre ? Il est généralement admis que le mot *exousia* est ici une métonymie qui se rapporte au voile ; celui-ci est donc pour la femme qui le porte un *signe* de puissance, selon le sens normal du terme *exousia.* Peu vraisemblable est l'explication de Robertson et de Plummer qui ne supposent aucune métonymie et comprennent que la femme, quand elle prie ou prophétise, a le contrôle de sa propre tête [10] : dans le texte grec le mot « tête » n'est pas accompagné d'une détermination possessive. Mais la traduction « signe de puissance » ou « d'autorité » n'est-elle pas elle-même formellement exclue par le lien du verset 10 avec le verset précédent ? Parce que la femme a été faite pour l'homme (v. 9), *pour cette raison* (début du v. 10 : *dia touto*) elle doit avoir sur la tête un signe de puissance. On voit tout de suite comment le contexte antécédent a poussé à faire du signe de puissance un signe de sujétion, cela sans tenir compte du seul sens normal de *exousia.*

Comment sortir de cette impasse ? A notre avis on n'a pas assez remarqué que Paul donne deux raisons, en apparence contradictoires, pour lesquelles la femme, lorsqu'elle prie, doit avoir sur la tête un signe de puissance : en premier lieu à cause de l'homme pour lequel elle a été créée, en second lieu à cause des anges. Il faut

10 *The Epistle of St Paul to the Corinthians,* Edinburgh, 1929, p. 213.

essayer de voir comment ces deux raisons peuvent s'harmoniser entre elles.

Il convient, à notre avis, de commencer par l'examen de la dernière raison « à cause des anges ». La plupart des exégètes affaiblissent considérablement la portée du second motif (« à cause des anges ») au profit du premier (« à cause de l'homme »). Nous pensons que c'est le contraire qu'il faut faire : partir du second motif, qui est le principal dans la pensée de Paul, ainsi que Robertson et Plummer l'ont justement observé [11], et passer de là au premier motif, qui lui est entièrement subordonné.

Les défenseurs de l'interprétation courante disent souvent que les anges sont mentionnés en *1 Co 11,* 10 uniquement en tant que « gardiens du bon ordre dans les assemblées » liturgiques [12]. Mais il est peu probable que ce soit pour un motif aussi superficiel que l'Apôtre des Gentils les fait intervenir en *1 Co 11,* 10. Le contexte est cultuel. Or c'est une donnée exprimée fréquemment dans la Bible que les anges contemplent Dieu, chantent ses louanges et sont présents au culte liturgique. Citons seulement *Is 6,* 3 ; *Ps 103,* 20 ; *138,* 1 (dans la Septante et la Vulgate) ; *148, 2* ; *Dn 3,* 58 ; *Mt 18,* 10 ; *He 1,* 6 ; *1 P 1,* 12 ; *Ap 7,* 11 ; *8,* 3-4. Aujourd'hui encore, dans sa liturgie, l'Eglise n'unit-elle pas ses hommages à ceux des anges ?

Remarquable est le texte de *He 12, 22-23,* où l'économie nouvelle, opposée à l'ancienne économie, est présentée sous ses deux aspects, terrestre et céleste, car l'Eglise par sa liturgie communique avec le sanctuaire céleste et est comme le vestibule du ciel : en tant que réalité terrestre, l'économie nouvelle est l'assemblée des premiers-nés dont les noms sont inscrits dans les cieux (ce qui implique que ceux qui portent ces noms se trouvent encore sur la terre : cf. *Lc 10,* 20 ; *Ph 4,* 3 ; *Ap 13,* 8) ; en tant que réalité céleste, l'économie nouvelle fait entrer en contact avec « des myriades d'anges » [13]. On peut comparer à ce texte ceux de Qumrân qui nous montrent la communauté essénienne soucieuse, dans ses réunions solennelles, de tenir le plus grand compte de la présence des anges. J. A. Fitzmyer a eu raison de souligner la lumière que les documents de Qumrân projettent sur *1 Co 11,* 10 [14].

S'il en est ainsi, on est porté à croire que, dans la pensée de saint Paul, quand la femme prie et prophétise, elle se trouve associée aux anges et n'est plus alors que relation à Dieu. Elle se trouve ainsi placée dans une situation privilégiée, ce qui fait qu'*elle est obligée moralement* (tel est le sens habituel de *opheilein* chez saint Paul) d'avoir sur la tête un signe de la puissance qu'elle a reçue du Christ et de la dignité à laquelle elle est ainsi élevée. Rappelons que dans le Nouveau Testament toute *exousia* s'exerçant à l'intérieur de la communauté chrétienne est une *exousia* reçue du Christ.

---

11. *The Epistle... to the Corinthians,* p. 232, en note.
12. E. Osty, *Les Epîtres aux Corinthiens* (Bible de Jérusalem), Paris, 1959, p. 52, note c.
13. Nous nous inspirons ici du commentaire de Teodorico da Castel S. Pietro, *L'Epistola agli Ebrei,* dans *La Sacra Bibbia,* Turin-Rome, 1952, p. 219-220.
14. Article cité à la note 1, dans *NTS* 4 (1957-1958) 55-56.

C'est à partir de là qu'il convient d'interpréter l'autre assertion, de sens apparemment opposé, mise en avant par Paul pour réclamer que la femme, quand elle prie, ait sur la tête un signe d'autorité : c'est, dit-il, parce qu'elle a été créée pour l'homme et qu'elle en dépend (v. 9). Cet « à cause de l'homme », il faut l'harmoniser avec la formule « à cause des anges » de la fin du verset 10, qui, au premier abord, lui paraît opposée. Voici comment on peut faire cette harmonisation : 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 par rapport à l'homme. Elle est entièrement libre.

Ce n'est d'ailleurs qu'un des aspects de la liberté chrétienne. On ne saurait perdre de vue en effet que, comme le note W. Foerster[15], dans la première épître aux Corinthiens, et donc également en *1 Co 11,* 10, l'*exousia* est liée au grand problème de la liberté chrétienne, que l'Apôtre des Gentils a été amené à développer par suite de ses contacts avec le monde grec. Rappelons seulement les textes suivants où le langage stoïcien est christianisé : « Tout m'est permis (*exestin*), mais tout n'est pas profitable. Tout m'est permis, mais moi je ne veux pas tomber sous la puissance de personne » (*6,* 12) ; « Prenez garde que cette liberté (*exousia*) dont vous usez ne devienne pour les faibles occasion de chute » ; cf. encore *10, 23.* En *1 Co 11,* 10, le signe de puissance et de liberté porté par la femme est une demande implicite de respect adressée aux hommes qui l'entourent : quand elle est en prière, qu'ils la laissent donc libre, seule avec Dieu.

En conséquence, si l'Apôtre déclare au verset 5 que « toute femme qui prie ou prophétise la tête non voilée déshonore son chef », c'est-à-dire l'homme, ce ne doit pas être, comme le répètent constamment les commentateurs, parce qu'en agissant de la sorte la femme se donnerait comme l'égale de l'homme ; ce doit être bien plutôt parce que le manque de modestie, que traduit ici l'absence de voile (*en raison des coutumes de l'époque*), expose la femme à des fautes dont le déshonneur rejaillirait sur le partenaire masculin. *1 Tm 2,* 9-19 recommande à la femme une tenue correcte et un vêtement sobre et décent en lui rappelant que c'est Eve, et non le premier homme, qui s'est laissé séduire au paradis terrestre.

Bien que le voile des femmes ne soit pas un usage hébraïque, puisque dans l'Ancien Testament les femmes paraissent d'ordinaire en public à visage découvert (cf. *Gn 12,* 14-16 ; *24,* 15-16 ; *26,* 7) et bien que le Talmud de son côté n'ait aucun mot spécifique pour désigner le voile[16], il est permis de faire intervenir ici les réflexions de W. M. Ramsay sur la signification du voile des

15. Cf. *TWNT,* art. *exousia,* p. 567.

16. Cf. R. DE VAUX, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien,* dans RB 44 (1935) 397-412.

femmes dans le monde oriental. Ramsay se moque de l'explication courante de *1 Co 11,* 10, qui voudrait voir dans l'autorité, dont la femme porte le signe sur la tête, l'autorité à laquelle elle est soumise. C'est là, observe-t-il, une conception absurde dont on se gausserait partout ailleurs que dans l'exégèse du Nouveau Testament. Dans les pays orientaux, le voile est au contraire l'affirmation du pouvoir, de l'honneur et de la dignité de la femme. Avec un voile sur la tête elle peut aller partout et partout se faire respecter ; on ne la voit pas, et il est d'une inconvenance suprême de vouloir la regarder tandis qu'elle passe dans la rue. Elle est seule : les gens qui évoluent autour d'elle n'existent pas pour elle, et elle n'existe pas pour eux. Par contre la femme privée de son voile est une chose de rien que n'importe qui peut insulter [17]. En *Gn 24,* 55, Rebecca qui a déjà été promise à Isaac se couvre d'un voile aussitôt qu'elle se trouve en présence de son futur mari. Il semble qu'il faille expliquer ainsi ce geste : ce n'est qu'après le mariage que l'homme pouvait voir le visage de son épouse ; ce n'est qu'alors qu'elle lui appartenait [18].

Paul étant né à Tarse, il n'est pas sans intérêt de rappeler ici ce que Dion Chrysostome nous raconte des femmes de Tarse [19] : conservant le souvenir de l'austérité d'autrefois, elles circulaient si bien drapées qu'on ne voyait rien de leur figure et qu'elles-mêmes ne distinguaient pas autre chose que leur route. Mais ce n'était pas là, ajoute malicieusement Dion Chrysostome, une garantie d'honnêteté, car si leur visage était à couvert, leur âme ne l'était pas, et elles n'en observaient qu'avec plus d'acuité derrière leur voile, d'un seul œil, comme les arpenteurs !

L'interprétation de *1 Co 11,* 10 que nous venons de proposer, nous la donnons comme une simple hypothèse de travail, et non comme une certitude. Il est à noter qu'elle n'est que partiellement nouvelle, car elle rejoint les conclusions de deux autres recherches consacrées à *1 Co 11,* 10. Il nous semble qu'il y a dans cette rencontre un *confirmatur* précieux de l'exégèse que nous soutenons. Les trois études, la nôtre et les deux autres que nous allons citer, aboutissent sensiblement à la même conclusion, mais par des voies différentes. Au lecteur de décider laquelle de ces voies lui semble la meilleure. Il nous semble que les trois perspectives sont dans l'ensemble complémentaires.

E. Haulotte insiste sur le fait que si, aux yeux de saint Paul (*1 Co 11,* 12), l'homme a priorité sur la femme à un certain point de vue, parce qu'il a été créé par Dieu avant la femme, la femme a priorité sur l'homme à un autre point de vue, en tant que source de la vie. Il est normal dès lors que le signe de la dignité de la femme diffère de celui de la dignité de l'homme. Le voile est pour la femme un signe de la maîtrise d'elle-même ; par lui elle affirme être autre chose qu'un objet de la nature indistinct, livré à la concupiscence des regards... L'obligation d'avoir la tête couverte a pour elle la même signification spirituelle que celle qu'a pour l'homme la tête découverte [20].

---

17. W. M. RAMSAY, *The Cities of St Paul. Their Influence on his Life and Thought,* London, 1907, p. 202-203.
18. Cf. R. DE VAUX, *art. laud.,* 408.
19. DION CHRYSOSTOME, *Or.* XXXIII ; cité par R. DE VAUX, *art. laud.,* 399.
20. *Symbolisme du vêtement selon la Bible,* p. 256.

M. D. Hooker pose la question suivante[21] : étant donné que l'homme est, lui aussi, un être subordonné et qu'il a un chef tout comme la femme (*1 Co 11,* 3), pourquoi donc la tête découverte de l'homme honore-t-elle son chef et pourquoi au contraire la tête découverte de la femme déshonore-t-elle le sien ? Pourquoi le même acte a-t-il des effets exactement opposés pour l'homme et pour la femme ? La réponse est à chercher au verset 7 où l'homme et la femme n'ont pas le même rapport avec la *doxa* (la gloire). Parce que l'homme est « la gloire de Dieu », il doit, quand il prie, avoir la tête découverte afin de ne pas dissimuler la gloire de Dieu ; parce que la femme est « la gloire de l'homme », elle doit, quand elle prie, se couvrir la tête, afin de faire oublier, à ce moment-là, à son entourage qu'elle est la gloire de l'homme et détourner d'elle les regards indiscrets de l'homme. Le voile mis alors sur la tête de la femme exprime le pouvoir qui lui est conféré dans le culte de refléter directement, elle aussi, la gloire de Dieu.

Nous voudrions clore cette brève recherche par une observation. Si, comme nous le pensons, c'est uniquement pour des raisons de modestie, et nullement comme signe de sa dépendance à l'endroit de l'homme, que Paul impose un voile à la femme qui prie, il est clair que le port du voile devient alors une obligation liturgique beaucoup plus contingente, liée qu'elle est aux coutumes d'une époque. L'Apôtre des Gentils en a conscience, puisque à la fin de son argumentation en faveur du port du voile, il conclut : « Si quelqu'un a la prétention d'ergoter... nous n'avons pas cette coutume, non plus que les Eglises de Dieu ». Cette obligation est donc liée à ses yeux à une coutume ; elle pourra cesser dans un autre milieu culturel où les coutumes sont différentes. Par contre, ce qui est toujours imposé à la femme, ce sont la modestie et la décence dans le vêtement, surtout lors des assemblées liturgiques.

Ce travail se rattache à une recherche où, après avoir essayé de mieux définir le rôle extraordinaire joué par la Vierge Marie dans l'histoire du salut, je tente également de *revaloriser,* en partant de la Mère du Sauveur, la place de la femme dans l'économie chrétienne[22]. Dès les origines, à l'homme tiré de la glaise du sol, qui définit, organise et s'approprie l'univers, le Créateur a adjoint une aide indispensable, la femme, née au cœur de l'humain (tirée d'une des côtes de l'homme), qui ramène son partenaire masculin aux réalités de la vie humaine, car l'intelligence, sans le cœur, dessèche. Un des grands défauts de notre civilisation n'est-il pas qu'elle est avant tout entre les mains de technocrates ? Tout y est très bien réglé, mais peu adapté aux réalités de la vie humaine.

---

21. Dans l'article cité à la note 1, dans *NTS* 10 (1964) 414-416.
22. Ce travail doit paraître chez J. Gabalda : *Jésus et sa Mère d'après les récits de l'enfance de Lc 1-2 et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise.*

En un tel contexte, la femme, même dans l'Eglise, est appelée à jouer un *rôle privilégié,* qui sera tout autre chose qu'une copie servile du rôle de l'homme. Il faut définir ce rôle. Mais auparavant il convient de déblayer le terrain des obstacles qui l'encombrent. Or il m'a semblé que l'exégèse courante de *1 Co 11,* 10 est un de ces obstacles.

F 75018 Paris A. FEUILLET
11, rue Georgette Agutte

NOTE COMPLÉMENTAIRE. — *1 Co 11,* 8-9 s'appuie sur le récit yahviste de la création (*Gn 2,* 21-23) pour affirmer que, tirée de l'homme, la femme est pour l'homme. A ce passage se rattache l'affirmation concernant l'*exousia* sur la tête de la femme, passage qui, croyons-nous, est d'ordinaire compris de travers. Mais, de manière plus générale, il importe de ne pas tirer des assertions pauliniennes et des données de la Genèse plus qu'elles ne suggèrent. Elles suggèrent seulement une dépendance de la femme par rapport à l'homme, mais *nullement une infériorité de nature.* Le récit yahviste de la création fait suite au récit sacerdotal, où l'homme et la femme sont créés ensemble, par une action divine unique, comme deux aspects inséparables et complémentaires de la même image divine (*Gn 1, 27*). Les deux récits n'ont pas été joints sans raison : ils sont à interpréter l'un par l'autre, ce qui détourne de prendre à la lettre plusieurs images, comme celle de la femme tirée d'une côte de l'homme, alors que *Gn 1* ne dit absolument rien de tel. Les deux récits enseignent les mêmes vérités fondamentales sous une forme différente mais équivalente ou complémentaire, le premier insistant sur l'unité de nature, l'autre suggérant un rapport fonctionnel de la femme à l'homme malgré l'unité de la nature humaine. Certains auteurs opposent indûment les deux récits comme présentant deux conceptions divergentes. P.ex. P. GALLAY, *Des femmes prêtres ?,* Paris-Bruxelles-Montréal, 1973, p. 51 s. : « Le texte des chapitres 2 et 3 ... reste imprégné de religion naturiste, en ce sens que la femme apparaît encore le jouet... des forces de la nature... et qui doit être soumis à l'homme... Mais il est un deuxième courant dans l'Ancien Testament... la femme n'apparaît plus comme tirée de l'homme, comme inférieure... mais comme sa partenaire à part entière ». Si ce que nous venons de dire est juste, l'interprétation donnée ici de *Gn 1* est exacte, mais on ne peut soutenir une semblable opposition entre *Gn 1* et *Gn 2* : à sa façon le yahviste souligne l'identité foncière de nature : « os de mes os et chair de ma chair », expression biblique de la plus étroite parenté. — Dans l'étude annoncée note 22, nous rejoignons, sans l'avoir cherché, certaines vues du théologien orthodoxe P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde,* Tournai-Paris, 1958 (cf. *NRT,* 1964, 877) : l'homme, « porteur du logos », qui nomme les êtres de la création (*Gn 2*), ressemble davantage au Verbe ; la femme, source de vie, évoque plutôt l'Esprit. Et l'Esprit est inséparable du Verbe et égal au Verbe, bien qu'il « dépende » de lui — procédant du Père par le Fils —, ce qui n'empêche qu'éternellement c'est dans l'Esprit que le Fils naît du Père ; de même la femme est inséparable de l'homme et son égale, bien que dépendante en quelque façon de lui, sans compter que d'autre part l'homme à son tour naît de la femme, et cela de façon permanente. — Sur les deux récits de la création, J. MARITAIN, dans *Nova et Vetera,* 1967, 241-254, formule des observations dans le sens de ce qui a été dit plus haut. Il note qu'une certaine idolâtrie de la sexualité fait injure à la femme et aussi à l'homme et que le point de vue sexuel est loin d'expliquer la richesse des caractères respectifs de l'homme et de la femme. Ainsi qu'en témoigne dès à présent la Vierge Marie, ces caractères demeureront dans le monde des ressuscités, alors que mariage et génération auront bel et bien disparu (*Mc 12,* 25 ; *Mt 22,* 30 ; *Lc 20,* 35). — A.F.