

1 Corinthiens 7, 1-16 : Les relations conjugales entre mari et femme; les responsabilités de l'union selon l'apôtre Paul.

-André Gilbert, février 2017

Sommaire

Après avoir pris connaissance des informations rapportées par certains membres de cette nouvelle communauté corinthienne, Paul rédige des réponses aux questions qu'ils lui ont soumises afin d'obtenir son avis. La première série de questions, qui lui a été transmise par courrier, portait sur le mariage, le célibat et les relations entre hommes et femmes. Même si nous ne disposons pas d'une copie de cette lettre, nous pouvons, en nous basant sur le texte de Paul dans 1 Corinthiens 7, 1-16, reconstituer assez fidèlement ces questions :

- Certains d'entre nous, y compris les couples mariés, pensent qu'il serait bon d'éviter totalement les rapports sexuels, avons-nous raison ? Surtout compte tenu de ta situation personnelle, Paul, en tant qu'homme célibataire.
- Pour les célibataires et les veuves, est-il bon qu'ils demeurent comme toi et ne se marient pas ?
- En ce qui concerne une femme mariée dont le conjoint mène une vie ascétique, doit-elle rester mariée ? De même, qu'en est-il s'il s'agit d'un homme marié ?
- Un conjoint chrétien marié à une non-croyante doit-il rester marié ?

La manière dont Paul gère la situation à Corinthe et répond aux questions des Corinthiens démontre ses compétences aigües en tant que pasteur. Il est confronté à des chrétiens trop zélés qui croient que, pour les personnes ressuscitées, la vie nouvelle est déjà commencée et il faudrait maintenant vivre comme des anges, ou encore, des chrétiens qui prennent au pied de la lettre la demande de Paul de ne pas se mêler aux païens. La première tâche de Paul consiste alors à tempérer leur enthousiasme, sans détruire leur engagement. Son approche consiste à dire : « Vous avez raison quand vous dites..., mais... ». En même temps, il est pragmatique : il sait qu'il n'existe pas de solution unique. Chaque situation doit donc être traitée individuellement, et il utilise habilement la conjonction « si » en 1 Co 7, 1-16 (« si vous ne pouvez pas vous maîtriser... »). Paul fait de son mieux pour justifier son point de vue, ne donnant aucune recommandation sans explication appropriée.

Dans l'ensemble, lorsque nous examinons la manière dont il aborde toutes ces questions, nous constatons que Paul promeut l'égalité entre les hommes et les femmes. Tout au long du chapitre 7, les déclarations de Paul établissent un parallèle strict entre les hommes et les femmes. De plus, pour lui, la vie chrétienne en général, et le statut marital en particulier, ne consistent pas à essayer d'atteindre un idéal ou à s'efforcer de suivre un modèle, mais à vivre selon notre charisme, le don spécial du célibat n'étant qu'un charisme parmi tant d'autres.

Tout au long de son travail pastoral, la plus grande préoccupation de Paul est la promiscuité, la *porneia*, ou tout cas d'immoralité sexuelle. Pourquoi en est-il ainsi pour Paul ? Cela découle de sa conception du corps, *soma*, qui représente le cœur de l'être humain, la personne tout entière. La *porneia* est donc un coup porté à Christ lui-même. Et c'est tellement important à éviter que les chrétiens devaient se tenir à l'écart du célibat, ou de l'abstinence s'ils sont mariés, s'ils n'ont pas le charisme, le don particulier. Dans ce contexte, la raison du mariage peut ne pas sembler très noble : se marier pour éviter la *porneia*. Cette vision pourrait être inversée : se marier pour être guéri.

Cela dit, il n'en reste pas moins que Paul est souvent réticent à voir les gens se marier. Pourquoi ? Bien sûr, il croit que la fin des temps est proche et se demande pourquoi se donner la peine de se marier. Mais il y a plus. Dans le monde gréco-romain où les chrétiens sont minoritaires, il y a de fortes chances que le conjoint soit non croyant. Pour Paul, cela conduit le partenaire chrétien à être anxieux et préoccupé par les affaires du monde, à se demander comment satisfaire son conjoint, et à voir ses intérêts divisés.

En ce qui concerne le divorce, les déclarations de Paul peuvent prêter à confusion, car d'un côté, il dit : « La femme ne doit pas se laisser répudier... le mari ne doit pas répudier sa femme », mais d'un autre côté, il dit : « Si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare. Le frère ou la sœur n'est pas lié dans de telles choses ». Mais tout devient plus clair lorsque l'on découvre que la première déclaration est liée à un cas spécifique à Corinthe où il a proposé sa solution. Même s'il fait référence à la parole de Jésus, il savait qu'il s'agissait d'une déclaration prophétique rétablissant la pleine dignité de la femme et le but du mariage dans le plan de Dieu ; ce n'était pas une déclaration d'avocat. C'est pourquoi il se sent libre d'autoriser le divorce dans un cas spécifique où la dignité de la femme n'était pas en jeu, mais où l'objectif du mariage était compromis, dans un mariage mixte où le partenaire non croyant n'acceptait pas de vivre avec le partenaire chrétien ; l'écart entre l'environnement chrétien et l'environnement païen ne pouvait être comblé. Le principe invoqué par Paul était le suivant : Dieu vous a appelés à vivre en paix. Dans ce cas, la justification du divorce est que les couples mariés ont besoin d'un environnement harmonieux, où il y a un soutien mutuel, une collaboration, des efforts pour répondre aux besoins de l'autre et éviter les conflits, et si le non-croyant n'est pas prêt à répondre à ces exigences, alors le divorce est autorisé.

Le texte grec (K. Aland, 28th éd.)	Le texte translittéré	Traduction littérale	Français courant
1 Περί δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπων γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι·	1 Peri de hōn egrapsate, kalon anthrōpō gynaikos mē haptesthai•	1 Puis, au sujet des [choses] que vous avez écrites: [il est] bon pour un homme à une femme de ne pas toucher.	1 Maintenant, à propos de ce que vous m'avez écrit, qu'il serait bon que l'homme s'abstienne de relations avec la femme.
2 διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἕκαστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω.	2 dia de tas porneias hekastos tēn heautou gynaika echetō kai hekastē ton idion andra echetō.	2 Mais, à cause des [possibilités] d'immoralité [sexuelle], que chaque [homme] la femme de lui-même qu'il ait et que chaque [femme] le mari d'elle-même qu'elle ait.	2 Mais pour prévenir l'immoralité sexuelle, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari.
3 τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ.	3 tē gynaiki ho anēr tēn ophelēn apodidotō, homoiōs de kai hē gynē tō andri.	3 À la femme le mari le dû qu'il rende, puis pareillement aussi la femme au mari.	3 Que le mari rende son dû à sa femme, et que la femme fasse de même avec son mari.
4 ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλ' ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλ' ἡ γυνή.	4 hē gynē tou idiou sōmatos ouk exousiazēi all' ho anēr, homoiōs de kai ho anēr tou idiou sōmatos ouk exousiazēi all' hē gynē.	4 La femme de son propre corps elle n'a pas autorité, mais le mari, puis pareillement, aussi le mari de son propre corps il n'a pas autorité, mais la femme.	4 La femme n'exerce pas l'autorité sur son propre corps, mais c'est son mari, tout comme le mari n'exerce pas l'autorité sur son propre corps, mais c'est sa femme.
5 μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μὴτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.	5 mē apostereite allēlous, ei mēti an ek symphōnou pros kairon, hina scholasēte tē proseuchē kai palin epi to auto ēte, hina mē peirazē hymas ho satanas dia tēn akrasian hymōn.	5 Ne vous privez pas l'un de l'autre, sinon le cas échéant, d'une [décision] harmonieuse pour un temps, afin que vous soyez disponible à la prière, et de nouveau, et sur le même [lieu], soyez, afin que ne vous éprouve pas le Satan à travers l'intempérance de vous.	5 Ne vous refusez pas l'un à l'autre, sauf d'un commun accord et temporairement, afin de vous consacrer à la prière ; puis retournez ensemble, de peur que votre incapacité à vous maîtriser ne donne à Satan l'occasion de vous tenter.
6 τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγὴν.	6 touto de legō kata syngnōmēn ou kat' epitagēn.	6 Mais je dis ceci selon une concession, non selon un ordre.	6 En parlant ainsi, je vous fais une concession, je ne vous donne pas d'ordre.
7 θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν· ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.	7 thelō de pantas anthrōpous einai hōs kai emauton• all' hekastos idion echei charisma ek theou, ho men houtōs, ho de houtōs.	7 Mais, je voudrais que tout homme être comme aussi moi-même. Mais chaque [homme] propre il a un don de Dieu, l'un d'une part ainsi, puis l'autre ainsi.	7 Je voudrais bien que tous les hommes soient comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là.
8 λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ·	8 legō de tois agamois kai tais chērais, kalon autois ean meinōsin hōs kagō•	8 Puis, je dis aux non-mariés et aux veuves, bon pour eux, s'ils demeurent ainsi comme moi.	8 Je dis donc aux célibataires et aux veuves qu'il est bon de rester ainsi, comme moi.
9 εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεῦνται, γαμησάτωσαν, κρείττον γάρ ἐστιν γαῆσαι ἢ πυροῦσθαι.	9 ei de ouk enkrateuontai, gamēsātōsan, kreitton gar estin gamēsai ē pyrousthai.	9 Mais s'ils ne sont pas maître d'eux-mêmes, qu'ils se marient, car meilleur il est de s'être marié que de brûler [de passion].	9 Mais s'ils ne peuvent vivre dans la continence, qu'ils se marient ; car il vaut mieux se marier que brûler.
10 τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ	10 tois de gegamēkosin parangellō, ouk egō all' ho	10 Puis, à ceux ayant été mariés, je prescris, non pas	10 A ceux qui sont mariés j'ordonne, non pas moi, mais

κύριος, γυναίκα από άνδρος μή χωρισθῆναι,	kyrios, gynaika apo andros mē chōrithēnai,	moi, mais le Seigneur, une femme du mari de ne pas s'être séparée.	le Seigneur : la femme ne doit pas avoir été séparée de son mari
11 – ἐάν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἀγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω,– καὶ ἄνδρα γυναίκα μὴ ἀφίεναι.	11 – ean de kai chōrithē, menetō agamos ē tō andri katallagētō,– kai andra gynaika mē aphienai.	11 – Mais si même qu'elle est séparée, qu'elle demeure non mariée ou au mari qu'elle se soit réconciliée, - et qu'un mari une femme ne pas laisser.	11 – si elle en est séparée, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se soit réconciliée avec son mari –, et que le mari ne répudie pas sa femme.
12 Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος· εἶ τις ἀδελφός γυναίκα ἔχει ἄπιστον καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφίετω αὐτήν·	12 Tois de loipois legō egō ouch ho kyrios• ei tis adelphos gynaika echei apiston kai hautē syneudokei oikein met' autou, mē aphietō autēn•	12 Puis, aux autres je dis, moi, non le Seigneur, si un certain frère une femme il a non croyante et elle approuve habiter avec lui, qu'il ne laisse pas elle.	12 Aux autres je dis, c'est moi qui parle et non le Seigneur : si un frère a une femme non croyante et qu'elle consente à vivre avec lui, qu'il ne la répudie pas.
13 καὶ γυνὴ εἰ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφίετω τὸν ἄνδρα.	13 kai gynē ei tis echei andra apiston kai houtos syneudokei oikein met' autēs, mē aphietō ton andra.	13 Et une femme si un certain homme elle a non croyant et celui-ci approuve habiter avec elle, qu'elle ne laisse pas le mari.	13 Et si une femme a un mari non croyant et qu'il consente à vivre avec elle, qu'elle ne le répudie pas.
14 ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστίν.	14 hēgiastai gar ho anēr ho apistos en tē gynaiki kai hēgiastai hē gynē hē apistos en tō adelphō• epei ara ta tekna hymōn akatharta estin, nyn de hagia estin.	14 Car a été sanctifié le mari le non croyant dans la femme et a été sanctifiée la femme la non croyante dans le frère. Puisqu'alors les enfants de vous impurs sont, mais maintenant saints ils sont.	14 Car le mari non croyant est sanctifié par sa femme, et la femme non croyante est sanctifiée par son mari. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints.
15 εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφός ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός.	15 ei de ho apistos chōrizetai, chōrizesthō• ou dedoulōtai ho adelphos ē hē adelphē en tois toioutois• en de eirēnē keklēken hymas ho theos.	15 Puis, si le non croyant se sépare, qu'il se sépare. Il n'a pas été asservi le frère ou la sœur dans ces [choses]-ci. Car dans une paix a appelé vous le Dieu.	15 Si le non-croyant veut se séparer, qu'il le fasse ! Le frère ou la sœur ne sont pas liés dans ce cas : c'est pour vivre en paix que Dieu vous a appelés.
16 τί γὰρ οἶδας, γυναίκα, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναίκα σώσεις;	16 ti gar oidas, gynai, ei ton andra sōseis; ē ti oidas, aner, ei tēn gynaika sōseis;	16 Car comment sais-tu femme, si le mari tu sauveras? Ou comment sais-tu, mari, si la femme tu sauveras?	16 En effet, sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ? Sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme ?

Table des matières

- I. [Introduction](#)
 - A. [L'enseignement le plus récent de l'Église sur les relations conjugales](#)
 - B. [Notre but et notre méthode](#)
- II. [Le contexte général de 1 Corinthiens 7](#)
 - A. [Le contexte historique et littéraire](#)
 1. [1 Corinthiens dans la mission de Paul](#)
 - a. [Une chronologie de la vie de Paul](#)
 - b. [Le parcours de Paul](#)
 2. [L'Église de Corinthe : fondation et caractéristiques](#)
 - a. [La ville de Corinthe](#)
 - b. [Les caractéristiques de l'Église de Corinthe](#)
 3. [Le contexte littéraire de 1 Corinthiens 7](#)
 - a. [Le contexte général de 1 Corinthiens](#)
 - b. [Le contexte de 1 Corinthiens 7](#)
 - A. [Établissement du texte à analyser](#)
 1. [Délimitation du texte et sa structure](#)
 2. [Critique textuelle](#)
- III. [Analyse de 1 Co 7, 1-16](#)

- A. [7, 1-9 : Les relations conjugales](#)
 - 1. [v. 1 La question des Corinthiens](#)
 - 2. [v. 2 La réponse de Paul sous la forme d'une exception](#)
 - 3. [v. 3 Réponse complétée par les devoirs du mari](#)
 - 4. [v. 4 Réponse complétée par la raison soutenant les devoirs du mari](#)
 - 5. [v. 5 Une exception possible](#)
 - 6. [v. 6 Conclusion: C'est une concession](#)
 - 7. [v. 7 Conclusion: Restez célibataire comme moi, si vous avez reçu un don de Dieu](#)
 - 8. [v. 8 Les gens non mariés devraient rester célibataires](#)
 - 9. [v. 9 Si vous êtes incapable de vous contrôler, mariez-vous](#)

[Excursus sur Paul et le mariage](#)

- B. [7, 10-16 : L'union conjugale](#)
 - 1. [v. 10 Message pour la femme non mariée](#)
 - 2. [v. 11 Se réconcilier plutôt qu'un nouveau mariage](#)
 - 3. [v. 12 Ne répudiez pas une femme incroyante](#)
 - 4. [v. 13 Ne répudiez pas un mari incroyant](#)
 - 5. [v. 14 Le mariage favorise la sanctification](#)
 - 6. [v. 15 Une exception: quand la partie non croyante prend l'initiative](#)
 - 7. [v. 16 La limite de l'influence chrétienne](#)

- IV. [Conclusion](#)
- V. [Bibliographie](#)

I. Introduction

A. L'enseignement le plus récent de l'Église sur les relations conjugales

Le 19 mars 2016, le pape François a publié son exhortation apostolique [Amoris Laetitia](#) (La joie de l'amour)^[1]. Cette exhortation rassemble les résultats de deux synodes sur la famille convoqués par le pape François en 2014 et 2015. Il est remarquable que non seulement elle reconnaisse la complexité et les difficultés des relations conjugales actuelles^[2], mais qu'elle consacre également une section entière aux « Graines de la Parole et situations imparfaites »^[3]. De plus, elle rompt avec une approche centenaire qui nous rappelle la doctrine de l'Église ; elle recentre également l'attention sur la formation de la conscience et reconnaît que les fidèles sont « capables d'exercer leur propre discernement dans des situations complexes »^[4]. Les pasteurs doivent donc aider les gens non seulement à suivre les règles, mais aussi à pratiquer le « discernement »^[5].

Cette exhortation attendue devait aborder la question des catholiques divorcés et remariés en ce qui concerne la communion. Même si ceux qui s'attendaient à une réponse claire peuvent être déçus par son manque de clarté, elle véhicule néanmoins ce message clair :

il est important que les divorcés qui ont contracté une nouvelle union soient toujours considérés comme des membres de l'Église. « Ils ne sont pas excommuniés » et ne doivent pas être traités comme tels, car ils font toujours partie de la communauté ecclésiale^[6].

Ce message soulève toutefois une question supplémentaire : dans quelle mesure peuvent-ils être intégrés dans la pratique de l'Église ? À cette question, l'Exhortation répond que « ni le Synode ni cette Exhortation ne peuvent fournir un nouvel ensemble de règles générales, de nature canonique et applicables à tous les cas »^[7]. D'une part, il s'agit d'une réponse typique pour les fidèles qui doivent discerner que « le degré de responsabilité n'est pas le même dans tous les cas, et que les conséquences ou les effets d'une règle ne doivent pas nécessairement être toujours les mêmes »^[8]. D'autre part, l'Exhortation ouvre la porte à la réception de la Communion, appelée « pleine participation », pour ceux qui se trouvent dans une situation « irrégulière » : « La conversation avec le prêtre, dans le for interne, contribue à la formation d'un jugement correct sur ce qui empêche la possibilité d'une participation plus pleine à la vie de l'Église et sur les mesures qui peuvent la favoriser et la faire grandir »^[9].

Au-delà d'un pas en avant vers l'intégration des catholiques divorcés et remariés, la contribution majeure de l'Exhortation couvre tout l'espace des relations conjugales et des responsabilités de l'union conjugale. Ce faisant, elle se réfère à plusieurs reprises à l'enseignement de l'apôtre Paul à travers ses lettres, et commente plus spécifiquement l'hymne à l'amour de Paul (1 Corinthiens 13) : l'amour est patient, l'amour est bienveillant, l'amour n'est pas jaloux, il ne se vante pas, il n'est pas arrogant, il n'est pas grossier, etc. (4-7)^[10]. Et cet amour s'engage dans un processus de croissance constante et

participe à cette charité infinie qu'est le Saint-Esprit, permettant à Paul de dire : « Que le Seigneur vous fasse croître et abonder dans l'amour les uns pour les autres » (1 Th 3, 12), et exhortant ses bien-aimés à aimer davantage tous les frères (1 Th 4, 9-10)^[14]. La sexualité doit donc être replacée dans le contexte de l'amour véritable. C'est pourquoi l'Exhortation fait référence à 1 Th 4, 4-6 où Paul exhorte ses bien-aimés : à s'abstenir de la fornication, à contrôler leur propre corps dans la sainteté et l'honneur, ainsi qu'à éviter d'exploiter un frère ou une sœur dans ce domaine^[15] ; et enfin à 1 Co 7, 5 où « Paul enseigne que la sexualité doit impliquer une communication entre les époux : il évoque la possibilité de reporter les relations sexuelles pendant un certain temps, mais d'un commun accord »^[16]. Cela signifie que la soumission sexuelle doit être clairement rejetée, et l'Exhortation doit donc expliquer pourquoi Paul dit aux femmes d'« être soumises à leurs maris » (Ep 5, 22), complété par « Soyez soumis les uns aux autres » (Ep 5, 21) et « les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps » (Ep 5, 28)^[14].

On peut difficilement discuter de la signification du mariage sans inclure la question de la virginité, pour laquelle l'Exhortation s'appuie à nouveau sur Paul. Dans ce contexte, la virginité est une forme d'amour, un signe « de la venue du Royaume et de la nécessité d'un dévouement total à la cause de l'Évangile (cf. 1 Co 7, 32) »^[15]. Cela reflète le choix et la recommandation de Paul lui-même, en raison de sa croyance dans le retour imminent de Jésus et de son désir de se concentrer uniquement sur la diffusion de l'Évangile : « le temps est déjà très court » (1 Co 7, 29)^[16]. Cela dit, il reconnaît n'avoir reçu aucun commandement du Seigneur et que les différentes vocations ont chacune leur valeur : « Chacun a reçu de Dieu un don particulier, l'un d'une sorte, l'autre d'une autre » (1 Co 7, 7)^[17].

Bien qu'il fût célibataire, Paul a écrit un passage théologique profond sur la relation conjugale dans Éphésiens 5, où il relie le couple à ce « mystère » de l'union du Christ et de l'Église (21-33) et auquel l'Exhortation fait référence en termes de dimension trinitaire du mariage^[18].

L'Exhortation conclut que l'enseignement de Jésus et de Paul s'inscrit dans le contexte de la dimension ultime de notre existence humaine, et que : Nous avons un besoin urgent de redécouvrir la richesse de cet enseignement. En y prêtant attention, les couples mariés en viendront à voir le sens plus profond de leur cheminement dans la vie^[19].

L'Exhortation a tenté de répondre aux questions qui découlent de notre monde moderne où les relations conjugales sont confrontées à des turbulences. Pour tenter de résoudre ces questions, elle se réfère aux écrits de Paul pour plus de clarté. Mais ce faisant, elle n'aborde que quelques phrases de l'apôtre, sans approfondir sa pensée. Examinons plus en détail certains de ses écrits afin d'explorer la manière dont il aborde les questions de son époque et de voir si ces observations pourraient nous guider dans nos propres questions modernes.

B. Notre but et notre méthode

Dans la section A de notre introduction, l'Exhortation fait référence à plusieurs lettres de Paul, à savoir : 1 Thessaloniens (3, 12 dans le n° 134 ; 4, 6.9-10 dans les n° 134 et 154), Philippiens (1, 23 dans le n° 256 ; 2, 4 dans le n° 101), 1 Corinthiens (4, 12 dans le n° 24 ; 7, 5.29-32 dans les n° 154, 159 et 325 ; 8, 1 dans le n° 97 ; 9, 12 dans le n° 24 ; 11, 17-34 dans le n° 185 ; 13, 4-7 dans le n° 90-119), 2 Corinthiens (3, 2-3 dans le n° 322), Éphésiens (5, 21-33 dans le n° 11) ; 1 Corinthiens se distingue notamment par son développement sur la relation conjugale. Plus précisément, son chapitre 7 met en avant un ensemble de questions soulevées par la communauté de Corinthe, sur lesquelles notre étude se concentrera.

Notre objectif est de clarifier les responsabilités de l'union conjugale dans le contexte d'une relation conjugale normale et dans le contexte de ce qu'on appelle le « privilège paulinien »^[20] en utilisant le point de vue de Paul, afin de mettre en lumière la véritable signification du lien conjugal. De cette manière, nous espérons concevoir un cadre guidant les couples chrétiens.

Notre analyse commencera par définir le contexte historique et littéraire de 1 Co 7 ; on ne peut saisir le sens véritable d'un texte sans comprendre l'auteur, les destinataires et les circonstances entourant la lettre ; en outre, nous devons comprendre où se situe 1 Co 7 dans l'ensemble de la lettre aux Corinthiens. De plus, nous devons déterminer le noyau de notre analyse, c'est-à-dire délimiter le texte étudié et établir la source grecque au moyen d'une critique textuelle. Enfin, nous aborderons l'exégèse de chaque verset^[21].

II. Le contexte général de 1 Corinthiens 7

A. Le contexte historique et littéraire

1. 1 Corinthiens dans la mission de Paul

Il existe deux sources fiables pour en savoir plus sur cet homme appelé Paul : ses propres lettres et les Actes des Apôtres de Luc. Mais nous devons garder à l'esprit que le portrait que Luc dresse des apôtres de Jésus et de Paul

répond à ses propres intentions, qui trouvent leur origine dans son Évangile, où le ministère public de Jésus commence en Galilée (Lc 4, 14-15) et s'achève à Jérusalem (Lc 24, 33-35), où l'Église a vu le jour (Ac 1, 12-14) et s'est répandue dans le monde entier (Lc 24, 47-49, Ac 1, 8). Tout comme Luc dépeint les douze apôtres dans son Évangile, il fait de même avec Paul dans les Actes ; nous devons donc nous montrer prudents à l'égard de ses descriptions. Il convient alors d'adopter une approche conséquente : s'appuyer d'abord sur les écrits de Paul lui-même, puis « utiliser les Actes seulement pour compléter les données autobiographiques des lettres »^[22].

a. Une chronologie de la vie de Paul

Quel âge avait Paul lorsqu'il a écrit sa première lettre aux Corinthiens ? Nous ne disposons bien sûr pas de son acte de naissance, mais un indice nous est fourni par un mot qu'il a lui-même utilisé dans sa lettre à Philémon, à savoir *πρεσβύτης* (v. 9), qui signifie « âgé ». Selon la tradition grecque (56 ans pour Hippocrate) et la tradition juive (60 ans pour la *Mishna*, traité *Aboth* 5.21), « tout homme âgé de plus de 50 ans ou d'un peu plus de 60 ans était considéré comme « âgé » »^[23]. Ainsi, si la lettre à Philémon a été écrite en 53 et que Paul avait environ 60 ans, cela signifie qu'il est né à la toute fin de l'ère préchrétienne, vers 6 av. JC, presque en même temps que Jésus^[24].

Une autre étape importante est la conversion de Paul. La preuve permettant d'établir une date est fournie en rassemblant 2 Co 11, 32-33, où Paul écrit qu'il a échappé aux mains du roi Arétas de Damas dans un panier, et Ga 1, 17-18, où il informe les lecteurs que, immédiatement après sa conversion, il est parti en Arabie, puis s'est rendu à Damas où il a vécu pendant trois ans avant de se rendre à Jérusalem. Aretas fait référence au roi nabatéen Aretas IV qui a régné de 9 av. JC à 39 apr. J.-C. Il faut savoir que l'Arabie fait référence à la région nabatéenne et que Damas est passée sous le contrôle nabatéen lorsque Gaius (Caligula) a dirigé l'Empire romain et rétabli un certain nombre de rois clients en 37 apr. JC, dont Aretas IV qui soutenait son père Germanicus. En prenant l'année 37 comme point de repère pour la fuite de Paul, nous pouvons remonter dans le temps et établir l'année 34 comme date de son bref séjour en Arabie. Comme la conversion de Paul semble précéder immédiatement son séjour en Arabie, elle devrait être attribuée à l'année 33 apr. JC, alors qu'il était âgé d'une trentaine d'années^[25]. En partant de l'an 33, nous pouvons dater la deuxième visite de Paul à Jérusalem en 51, quatorze ans plus tard (voir Ga 2, 1).

Maintenant, quand Paul est-il venu à Corinthe et a-t-il fondé la communauté chrétienne ? Même si les Actes de Luc ne sont pas toujours exacts et doivent être utilisés comme données supplémentaires, nous devons prêter attention à Ac 18, 12, lorsque Paul, qui vit à Corinthe, est traduit devant le tribunal de Gallion, proconsul d'Achaïe. Au sujet de Gallion, neuf fragments d'une inscription ont été découverts au fil des ans à Delphes et officiellement publiés en 1970. Ces fragments font référence à une lettre de Claude dans laquelle Gallion est mentionné et qui a probablement été écrite en avril ou mai 52 apr. JC. ^[26] Ainsi, le nom du proconsul pouvait être mentionné même après son départ de ses fonctions. En fait, Gallion, le frère de Sénèque, est probablement arrivé en juillet 51 en Achaïe, mais semble n'y être resté que quatre mois, car il a souffert d'une « maladie du lieu » selon Sénèque. La rencontre entre Paul et Gallion aurait donc eu lieu entre juillet et septembre 51, période pendant laquelle Gallion pouvait encore retourner à Rome avant l'hiver. À cette période de l'année, on peut supposer que Paul a également profité des conditions de navigation favorables pour retourner à Jérusalem, comme le suggère Ac 18, 22 (« il monta et salua l'Église »). Cette date de l'automne 51 pour la deuxième visite de Paul à Jérusalem correspond bien à ce que nous venons de dire ci-dessus en commentant Ga 2, 1. Et Luc dit que Paul a vécu 18 mois à Corinthe (Ac 18, 11), ce qui est plausible si l'on tient compte du temps nécessaire à la conversion, ce qui signifie que Paul aurait atteint Corinthe en avril 50^[27].

La prochaine étape importante dans la chronologie de Paul pourrait bien provenir de deux références dans les Actes : Luc nous dit que Paul a été envoyé au gouverneur Antonius Felix à Césarée (Ac 23, 24), et deux ans plus tard, Felix a été remplacé par Porcius Festus (Ac 25, 1). D'après les données de Josèphe (*Antiquités judaïques*, 20, 137-138), nous pouvons affirmer que Félix a pris ses fonctions en 52. Quant au remplacement de Félix par Festus, nous devons tenir compte du fait que Félix a été destitué par Néron, ainsi que d'une référence d'Eusèbe de Césarée, afin de le dater de 59 ou 60^[28].

Jusqu'à présent, nous savons que la conversion de Paul a eu lieu en l'an 33 (trois ans après la mort de Jésus en 30^[29]), qu'il s'est rendu en Arabie en 34, puis qu'il a été retrouvé à Damas où il a vécu pendant trois ans avant de s'enfuir en 37 et de se rendre à Jérusalem. En avril 50, il était à Corinthe où il a fondé la communauté chrétienne, puis il s'est finalement rendu à Jérusalem à l'automne 51 pour sa deuxième visite.

Mais que s'est-il passé pour Paul entre les années 37 et 50 ? Des éléments de preuve sont fournis par sa première lettre aux Thessaloniens, qui mentionne une précédente visite à Philippes où il avait été maltraité (2, 2) ; celle-ci aurait été suivie d'un séjour à Athènes (3, 1), puis d'un séjour dans un lieu non précisé où il a écrit sa lettre aux Corinthiens (3, 6). Le ton de sa lettre suggère que l'église de Thessalonique venait d'être fondée. Dans sa lettre aux Philippiens, Paul souligne le fait que, lorsqu'il a quitté la Macédoine (où se trouve Thessalonique), c'était la seule église qui s'était portée volontaire pour l'aider (4, 15). À partir de cette lettre, nous pouvons déduire deux choses : la lettre a probablement été écrite en Achaïe, où il aurait pu recevoir de l'argent, et avant d'établir l'église de

Philippes, Paul avait fondé d'autres communautés qui auraient pu l'aider financièrement, mais qui ne l'ont peut-être pas fait. La direction géographique la plus logique étant d'est en ouest, nous pouvons formuler l'hypothèse suivante : « au cours d'un même voyage, Paul a fondé, dans l'ordre, les églises de Galatie, de Philippes, de Thessalonique et de Corinthe, après avoir traversé Athènes, où il n'a rien accompli »^[30].

Mais quand cela s'est-il produit exactement ? Remontons à l'année 50, lorsque Paul était à Corinthe. Étant donné que les voyageurs s'efforçaient d'éviter l'hiver, nous pouvons supposer que Paul a passé au moins l'hiver 49-50 en Macédoine, et jusqu'à deux hivers, ce qui expliquerait le niveau de maturité atteint par les communautés qu'il avait fondées. Cela nous amène à l'été 48, probablement en Galatie. Dans sa lettre aux Galates, Paul mentionne une maladie assez grave qui l'a amené à rester dans la communauté (4, 13-14). Ainsi, compte tenu de ces faits : que Paul serait arrivé en Galatie avant les premières neiges sur le plateau anatolien, qu'il a fondé un certain nombre de communautés, « les Églises de Galatie » (Ga 1, 2), et qu'il avait besoin de temps pour se rétablir, « nous devons postuler qu'il a passé deux hivers en Galatie, à savoir 46-48 apr. JC ». Tout cela signifie que Paul a probablement quitté Antioche en avril 46, parcourant environ mille kilomètres à pied pour atteindre la Galatie, soit une moyenne de 25 kilomètres par jour^[31]. À l'automne 51, lorsque Paul se rendit pour la deuxième fois à Jérusalem, nous savons, d'après les Actes (15) et (Ga 2, 1-10), qu'il assista à ce qu'on appelle le « concile de Jérusalem », après quoi il retourna à Antioche (Ga 2, 11). Combien de temps y est-il resté ? D'après une estimation éclairée, pas longtemps, en raison de son tempérament et de l'intervention de Jacques (Ga 2, 11-14). En fait, plusieurs indices nous indiquent qu'il a recommencé à voyager : en 1 Co 16, 8, Paul exprime son désir de rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte ; en 1 Co 16, 1, il fait référence à la collecte pour les saints et aux instructions qu'il a données aux Églises de Galatie (la collecte a été lancée après la Conférence de Jérusalem), ce qui signifie qu'il s'y est rendu à plusieurs reprises. Paul a donc probablement quitté Antioche au printemps 52, rendu à nouveau visite aux églises de Galatie et finalement atteint Éphèse en juillet ou août 52. Combien de temps est-il resté à Éphèse ? Luc donne deux réponses : deux ans et trois mois en Ac 19, 8-9, et trois ans en Ac 20, 31. En supposant que ce dernier chiffre soit approximatif, nous pouvons retenir la première réponse, qui est plus plausible. Pendant son séjour à Éphèse, Paul a écrit sa première lettre aux Corinthiens (1 Co 16, 8), probablement en avril ou mai 54. Mais alors qu'il était à Éphèse, il semble que les circonstances aient exigé une visite rapide à Corinthe (2 Co 12, 14 ; 13, 1-2), une visite brève mais douloureuse (2 Co 1, 13 - 2, 1), et un retour à Éphèse peu après. Il aurait quitté Éphèse en octobre 54 pour Troas, puis aurait atteint la Macédoine (2 Co 2, 13 ; 7, 5), passant l'hiver 54-55 là-bas. Comme il l'a laissé entendre dans 1 Co 16, 5 et 2 Co 9, 4, son projet était de retourner à Corinthe. Une crise soudaine (voir 2 Co 10-13) alors qu'il prêchait encore en Illyrie (Rm 15, 19) semble l'avoir amené à Corinthe plus tôt que prévu, c'est-à-dire à l'été 55. Paul a très probablement passé l'hiver 55-56 à Corinthe avant de partir pour Jérusalem avec la collecte (Rm 15, 25-26)^[32].

Pour ce qui s'est passé par la suite, nous dépendons des Actes : son arrestation par Lysias (21, 33) aurait dû avoir lieu en 59 ou 60, son transfert à Rome aurait dû se produire avant la mort de Festus en 62, et enfin, à la suite des persécutions de Néron, il a très probablement été exécuté en 67.

Si nous suivons J. Murphy-O'Connor^[33], nous obtenons le tableau suivant.

Date de naissance	6 av. JC
Conversion	33 ap. JC
En Arabie	34 ap. JC
À Damas	34-37 ap. JC
Première visite à Jérusalem	37 ap. JC
En Syrie et Cilicie (Tarse)	37 - ?
À Antioche	Hiver 45-46
Départ d'Antioche	Avril 46
Voyage en Galatie	Avril – Septembre 46
Ministère en Galatie	Septembre 46 – Mai 48
Voyage en Macédoine	Été 48
Ministère en Macédoine	Septembre 48 – Avril 50

Voyage à Corinthe	Avril 50
Ministère à Corinthe	Avril 50 – Septembre 51
Voyage à Jérusalem	Septembre 51
Conférence de Jérusalem	October 51
À Antioche	Hiver 51-52
Voyage à Éphèse	Avril – Juillet 52
À Éphèse	Août 52 – Octobre 54
À Éphèse, 1 ^{ère} lettre aux Corinthiens	Avril ou Mai 54
En Macédoine	Hiver 54-55
En Illyrie	Été 55
À Corinthe	Hiver 55-56
Voyage à Jérusalem	Été 56
À Jérusalem-Césarée	57?-61?
Voyage à Rome	Septembre 61 – Printemps 62
Rome	Printemps 62 – Printemps 64
Espagne	Début de l'été 64
Autour de la mer Égée	64-66?
Mort à Rome	67

À partir de ce tableau, nous pouvons faire quatre observations concernant 1 Corinthiens : 1) Paul était un ancien, c'est-à-dire qu'il avait 60 ans lorsqu'il a écrit cette lettre ; 2) plus de 20 ans s'étaient écoulés depuis sa conversion ; 3) il n'était pas un nouveau converti, mais quelqu'un qui avait acquis de l'expérience dans son ministère ; 4) il était devenu quelqu'un dont la foi avait mûri à l'âge adulte.

b. Le parcours de Paul

Bien que plusieurs ouvrages aient été écrits sur Paul, tant pour les spécialistes que pour les profanes, nous aimerions nous concentrer sur quelques points qui pourraient nous aider dans notre analyse de 1 Corinthiens. En Rm 11, 1 (« Je suis moi-même Israélite, descendant d'Abraham, membre de la tribu de Benjamin »), l'importance accordée par Paul à ses origines juives a peut-être été un facteur déterminant dans le soutien positif reçu à la Conférence de Jérusalem de l'envoyer auprès des Gentils de la diaspora (Ga 1, 9). Mais où exactement dans la diaspora ? On trouve un indice en Ga 1, 21, où Paul dit qu'il s'est rendu en Syrie et dans sa capitale Antioche, ainsi qu'en Cilicie et dans sa capitale Tarse. Selon Luc, Paul avait un lien personnel avec Tarse, où il était né (Ac 9, 11.30 ; 11, 25 ; 21, 39 ; 22, 3). Si cette information est véridique, nous devons préciser quelques points concernant Tarse.

- En 42 av. JC, Marc Antoine récompensa Tarse pour sa loyauté en lui accordant le privilège rare de la liberté et de l'immunité, qui fut renouvelé par la suite.
- Selon Strabon (Géographie 14. 5. 13), les habitants de Tarse étaient si attachés à l'éducation qu'ils surpassaient Athènes et complétaient cette éducation à l'étranger.

En Ph 5, 5 (« circoncis le huitième jour, membre du peuple d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu né d'Hébreux ; quant à la loi, Pharisien »), Paul se définit comme un Hébreu né d'Hébreux. Le mot *Hebraios* désigne un membre du peuple juif, mais il fait également référence à quelqu'un qui connaît la langue hébraïque^[34]. Paul serait issu d'une famille qui, malgré son emplacement dans la diaspora, avait conservé son héritage de langue juive ancienne, et dont les ancêtres avaient très probablement émigré de Palestine.

Paulos est la forme grecque du latin *Paul(I)us*. Dans ses lettres, l'apôtre n'utilise que la forme grecque. Selon Luc, Paul avait également un nom hébreu, *Saulos* (7, 58 ; 8, 1.3 ; 9, 1), dont la forme vocative *Saoul* se trouve en Ac 9, 4.17 ; 22, 7.13 ; 26, 14. Non seulement les parents de Paul lui auraient donné le nom d'un membre très connu de la tribu de Benjamin, mais ils auraient ensuite choisi Paulus comme nom latin le plus proche du nom hébraïque Saul^[35].

Qu'en est-il de l'éducation de Paul ? Il ne nous dit rien personnellement sur sa jeunesse, et nous ne pouvons donc que faire des déductions sur ce qu'il a probablement reçu en nous basant sur les systèmes éducatifs de Tarse et quelques traces de ses antécédents dans ses lettres. Si nous nous fions aux auteurs juifs contemporains (Philon, *Legatio at Gaium* 210 ; Josèphe, *Contre Apion* 2, 178), Paul aurait dû apprendre la Septante, la Bible des Juifs de langue grecque. Vivant dans un monde hellénistique, il aurait très probablement suivi un programme d'éducation hellénistique : Euripide, Homère, Ménandre et Démosthène. Au cours de ses études secondaires, Paul aurait pu suivre des cours de rhétorique, assister à des conférences données par un orateur et apprendre l'art de l'éloquence. Nous ne devons pas nous laisser tromper par certaines de ses déclarations (par exemple, 2 Co 11, 6 « Je suis peut-être inexpérimenté dans l'art oratoire, mais pas dans la connaissance ») et par la décision consciente qu'il a prise « de proclamer l'Évangile, et non avec une sagesse éloquente, afin que la croix du Christ ne soit pas vidée de sa puissance » (1 Co 1, 17)^[36].

Pour en revenir à Strabon, il était d'usage pour les jeunes hommes de Tarse de terminer leurs études à l'étranger. Nous pouvons supposer que Paul aurait choisi d'étudier la religion et la tradition juives dans sa ville natale de Jérusalem pendant son enfance. Suivant le programme habituel de rhétorique, il aurait quitté Tarse vers l'an 15, à l'âge de 20 ans environ^[37]. Luc nous dit qu'il a étudié aux pieds de Gamaliel (Ac 22, 3), bien que cela ne soit pas confirmé par Paul. Cependant, il était pharisien (Ph 3, 5) et, selon J. P. Meier^[38], les pharisiens étaient un groupe politico-religieux créé à l'époque hasmonéenne (150 av. JC) et connus non seulement pour leur interprétation stricte de la loi, mais aussi pour admettre que certaines de leurs opinions et pratiques juridiques ne se trouvaient pas telles quelles dans la loi mosaïque écrite, mais plutôt dans les traditions vénérables (Ga 1, 14 où Paul parle de lui-même comme « étant extrêmement zélé pour les traditions de mes pères »). Ils se concentraient sur^[39] :

- Les règles de pureté concernant la nourriture et les récipients contenant de la nourriture et des liquides.
- Les règles de pureté concernant les cadavres et les tombes.
- La pureté ou la sainteté des objets cultuels.
- La dîme, les parts et les cotisations des prêtres.
- Le respect du sabbat et des jours saints.
- Le mariage et le divorce, y compris la rédaction de l'acte de divorce et les motifs de divorce.

Les pharisiens étaient principalement situés à Jérusalem et n'avaient pas de présence notable ailleurs, ce qui confirme la présence de Paul à Jérusalem^[40]. En ce qui concerne Gamaliel, nous savons qu'il était le successeur de Hillel (*Mishna*, *Aboth* 1.18), et ses années d'activité sont estimées à environ 30-40 ans^[41], période qui coïnciderait avec la poursuite des études de Paul à Jérusalem, corroborant ainsi Luc sur Gamaliel dans (Ac 22, 3).

Paul était-il marié ? Notre intérêt pour l'étude des déclarations de Paul relatives à la relation conjugale soulève cette question : Paul était-il marié ? Lorsqu'il a écrit 1 Corinthiens, il était célibataire (7, 8 ; 9, 5). Mais était-il veuf ou avait-il déjà été marié ? Quelques commentateurs rejettent la possibilité qu'un bon juif ne se soit jamais marié, ce qui devrait avoir lieu entre 18 et 20 ans. Mais Siméon ben Azzai (vers 110 ap. JC) justifiait le célibat par ces mots : « Mon âme est amoureuse de la Torah »^[42]. Un tel comportement nécessite un haut degré de sécurité personnelle ancré dans les réalisations passées, ainsi que l'encouragement d'amis et d'enseignants, ce qui contraste avec les tentatives de Paul de respecter la tradition et d'être plus zélé que les autres Juifs : « J'ai progressé dans le judaïsme au-delà de beaucoup de mes contemporains, car j'étais beaucoup plus zélé pour les traditions de mes ancêtres » (Ga 1, 14). Selon Eusèbe (*Histoire de l'Église*, 3.30.1), Clément d'Alexandrie (*Stromates*, 3.6.52) aurait dit que la femme de Paul était mentionnée en Ph 4, 3 lorsqu'il s'adressait à « sa compagne de travail, qu'il n'avait pas emmenée avec lui de peur d'entraver son ministère » (cette interprétation est possible si *γνήσιε* (fidèle) dans l'expression : *γνήσιε σύζυγε* (fidèle compagne), était féminin, et non masculin comme c'est le cas actuellement)^[43]. Si Paul avait été marié, qu'est-il advenu de sa femme ? Murphy-O'Connor propose un scénario étonnant selon lequel sa femme et ses enfants auraient tragiquement péri dans un tremblement de terre (Jérusalem était située dans une zone sismique) ou lors d'une épidémie de peste, ce qui expliquerait le silence de Paul au sujet de sa femme et la colère qui a déclenché sa persécution de l'Église^[44].

Au moment de sa conversion, que savait Paul au sujet de Jésus ? Selon 2 Co 5, 16 (même si nous avons connu le Christ d'un point de vue humain, nous ne le connaissons plus de cette manière), il avait une connaissance limitée, mais dans quelle mesure ? Nous pouvons procéder par déduction, en nous appuyant sur un personnage contemporain comme Josèphe, qui se disait pharisien. Dans son ouvrage *Antiquités judaïques* (20.199-200), décrivant la mort de Jacques, il écrit : « Il (Annanus) réunit le Sanhédrin des juges et leur amena le frère de Jésus,

appelé Christ, dont le nom était Jacques, et quelques autres ». Deux points doivent être soulignés : 1) le nom « Jacques » était si courant que Josèphe a été contraint de le préciser en faisant référence à son frère Jésus, plus connu ; 2) le nom « Jésus » était également si répandu qu'il fallait lui ajouter un qualificatif, Christ (ou Messie). Pourquoi Christ, et non « de Nazareth » comme dans Mc 1, 24 ? Une réponse simple est que l'affirmation concernant le rôle de Jésus en tant que Messie était suffisamment répandue pour être compréhensible même parmi ceux qui la rejetaient. L'autre référence à Jésus par Josèphe est le *Testimonium Flavianum* que l'on trouve dans Antiquités judaïques (8.63-64), un passage corrompu par un scribe chrétien qui y a introduit sa propre foi. Après avoir supprimé les ajouts chrétiens, nous obtenons un texte où Jésus est présenté comme un homme sage et un enseignant pour ceux qui ont soif de nouveautés, qui a conquis de nombreux Juifs et Gentils, qui continuent à l'aimer et ne l'ont pas abandonné malgré le fait qu'il ait été condamné à mort sur une croix par Ponce Pilate^[45]. Ce que Josèphe fournit n'est en réalité que des informations succinctes ; Paul connaissait sans doute mieux le Christ que cela, notamment à travers le comportement des chrétiens, qui respectaient l'autorité de Jésus pour contourner les exigences de la loi sur le sabbat ou les règles de pureté, minimisant ces règles chères aux pharisiens. Paul aurait également eu connaissance de l'affirmation chrétienne de la résurrection de Jésus, une action de Dieu en faveur du Messie.

Que signifiait la conversion chrétienne pour Paul ? L'apôtre dit : « N'ai-je pas vu (ἐώρακα) Jésus notre Seigneur ? » (1 Co 9, 1) ; « Enfin, comme à un avorton, il m'est aussi apparu (ὤφθη) à moi » (1 Co 15, 8). Jésus et les pharisiens partageaient tant de points communs qu'il vaut la peine de les mentionner^[46] :

- Le désir ardent d'amener tout Israël à accomplir pleinement la volonté de Dieu telle qu'elle est énoncée dans la Loi et les prophètes.
- La croyance en l'élection gratuite d'Israël par Dieu.
- Son don de la Loi.
- La nécessité de répondre sans réserve aux exigences de la Loi dans la vie quotidienne.
- La conduite fidèle d'Israël par Dieu à travers l'histoire vers un accomplissement futur impliquant la restauration d'Israël.
- Un jugement final.
- La résurrection des morts.
- Une sorte de figure eschatologique ou messianique en tant qu'agent de Dieu à la fin des temps.

L'affirmation sincère des chrétiens selon laquelle Dieu était intervenu pour ressusciter le Christ, que les pharisiens considéraient comme un faux prophète prétendant blasphématoirement être le Messie, allait de pair avec une subversion délibérée de l'autorité de la loi ; à partir de là, les fondements pharisiens de Paul s'effondrèrent, et sa conversion donna naissance à une nouvelle façon de penser : « Je vous fais savoir, frères, que l'Évangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme, car je ne l'ai pas reçu ni appris d'un homme, mais [il m'est venu] par une révélation de Jésus-Christ » (Ga 1, 11-12)^[47].

La double culture de Paul pourrait très bien se refléter dans sa paternité de 1 Co ; en vivant à travers les cultures hellénique et juive, Paul a pu apporter le meilleur des deux dans sa composition de 1 Corinthiens. D'une part, en tant que pharisien, il a développé la capacité d'analyser la loi et de l'interpréter, en utilisant la tradition juive des Pères, et a ainsi pu voir son impact sur la vie quotidienne ; en outre, il croyait en la guidance fidèle de Dieu envers son peuple, au jugement dernier, à la résurrection des morts et à la figure du Messie à la fin des temps ; de plus, Paul connaissait la procédure de divorce (Mc 10, 4). D'autre part, grâce à sa conversion, en tant que chrétien, il découvrit que la fin des temps avait commencé, que le Messie était venu et que la nouvelle loi était le Christ. Le fait d'être veuf ou célibataire n'empêcha pas Paul de donner des conseils objectifs aux personnes mariées et célibataires, en s'appuyant à la fois sur son éducation religieuse et son expérience théologique.

2. L'Église de Corinthe : fondation et caractéristiques

Nous devons d'abord déterminer à qui s'adresse la lettre de Paul. Ensuite, nous tenterons d'établir les étapes importantes de l'histoire, de la géographie, de la culture et de la religion de Corinthe, avant de dresser la carte des composantes de sa communauté chrétienne.

a. La ville de Corinthe

Les travaux de J. Murphy-O'Connor^[48] sur Corinthe, qui présentent les auteurs grecs et latins classiques faisant référence à Corinthe, fournissent une mine d'informations. L'histoire de Corinthe peut être divisée en deux périodes. Au début, il y avait la cité-État grecque qui avait prospéré au Ve siècle av. JC et qui fut détruite par le consul romain Lucius Mummius en 146 av. JC. Pendant environ un siècle, elle fut désertée, mais pas entièrement

inoccupée (cf. Cicéron)^[49], avant d'être revitalisée en 44 av. JC en tant que colonie romaine par Jules César, qui la rebaptisa Colonia Laus Julia Corinthiensis. En constante prospérité, elle devint d'abord la capitale de toute la province d'Achaïe en 27 av. JC, puis fut promue capitale de la province sénatoriale d'Achaïe en 44 apr. JC ; elle était alors gouvernée par un proconsul^[50].

La situation géographique de Corinthe sur l'isthme, reliant le Péloponnèse et le continent, était stratégique pour le commerce, car elle disposait de deux ports : le premier, Cenchrées, face à l'est, de l'autre côté du golfe Sardonique, menait directement à l'Asie et à Éphèse ; le second, Lechaëum, face au nord-ouest, de l'autre côté du golfe de Corinthe, menait à l'Italie et à l'ouest, facilitant ainsi l'échange de marchandises. Le point le plus étroit de l'isthme mesurant 5 950 mètres, les marins cherchaient à éviter les eaux dangereuses du Péloponnèse et utilisaient donc la *diolkos*, une route pavée reliant Cenchrées à Lechaëum sur laquelle les petits navires étaient tirés. Sans cela, les cargaisons devaient être déchargées dans un port, puis transportées vers l'autre port pour être rechargées^[51].

Compte tenu de sa position stratégique, Corinthe, comme les villes portuaires actuelles, a connu un afflux important de population provenant à la fois de l'Occident, avec les Romains dominants apportant leurs lois, leurs religions et leurs cultures, et de l'Orient, avec les Égyptiens transmettant leurs cultes énigmatiques et les Juifs priant leur Dieu unique dans les synagogues. Tous peuplèrent Corinthe de milliers d'artisans et d'esclaves, de riches et de pauvres, qui firent prospérer à la fois le vice et la religion dans cette ville où l'argent circulait librement. En résumé, Corinthe était une ville cosmopolite située à un carrefour commercial, culturel, philosophique et religieux ; les intérêts de ses citoyens se caractérisaient par une diversité remarquable et une grande liberté. Cela était illustré par les jeux isthmiques qui se déroulaient à Corinthe tous les deux ans, où les femmes participaient à la fois à la course de 200 mètres et aux chars de guerre^[52]. De plus, le latin et le grec étaient tous deux parlés dans la ville ; lorsque Corinthe fut revitalisée en tant que ville romaine, le latin devint sa langue officielle, même à l'époque de Paul, bien que le grec se soit rétabli comme langue officielle à l'époque de Pausanias (110-180 ap. JC)^[53].

La diversité culturelle implique également une diversité religieuse, comme en témoignent les différents temples de Corinthe où l'on vénérât les dieux et déesses traditionnels des religions grecque (Poséidon, Apollon, Hermès, Déméter, Asclépios) et romaine (Jupiter, Vénus), ainsi que des divinités locales venues de plus loin à l'est, telles que les déesses égyptiennes Isis et Sérapis. Les cultes romains étaient particulièrement importants pour l'élite de la ville, et le culte impérial, dans lequel l'empereur, ses ancêtres et sa famille étaient vénérés, constituait une partie importante de la vie religieuse et politique. Au sommet de l'Acrocorinthe se trouvait le temple de la déesse Aphrodite, qui aurait compté plus d'un millier de prostituées sacrées^[54], mais qui était tombé en ruine à l'époque de Paul. Cependant, les prostituées, qui avaient succédé à ce culte, continuaient d'exercer leur profession dans la ville basse. De plus, le verbe *korinthiazestha*, qui signifie « être appelé Corinthien » (inventé par Aristophane [450-385 av. J.-C.]), était synonyme de vie dissolue et tumultueuse^[55].

b. Les caractéristiques de l'Église de Corinthe

Selon Murphy-O'Connor, Corinthe était une ville animée, une ville en plein essor. Il ajoute : « San Francisco à l'époque de la ruée vers l'or en Californie est peut-être le parallèle le plus éclairant »^[56]. On peut donc s'attendre à d'énormes possibilités de gagner de l'argent, car « le volume immense du commerce était augmenté par le nombre considérable de voyageurs^[57] ». Cela semble également reflété par ce que nous pouvons comprendre de l'église de Corinthe, où seuls quelques-uns auraient été riches^[58]. Par exemple, Erastus^[59], le trésorier de la ville (Rm 16, 23 ; 2 Tm 4, 19), selon une inscription trouvée à Corinthe, a financé le pavage autour du théâtre. Un autre exemple est celui de Gaius^[60], qui fut baptisé par Paul (1 Co 1, 14) et qui hébergea Paul ainsi que toute l'église (Rm 16, 23), et qui devait donc disposer d'une très grande maison. Si Luc est fiable, on pourrait faire le même commentaire sur Jason (Ac 17, 6), et de même sur Stéphanas^[61], également baptisé par Paul (1 Co 1, 16), qui se consacrait au service des pauvres (1 Co 16, 15). Enfin, Crispus, qui fut également baptisé par Paul (1 Co 1, 14) et qui, selon Ac 18, 8, était le responsable (ἀρχισυνάγωγος) de la synagogue, devait être aisé pour occuper cette fonction^[62]. Aquila et Prisca disposaient certainement de certains moyens, puisqu'ils pouvaient accueillir l'Église (1 Co 16, 19) et voyager (Ac 18, 2.18 ; Rm 16, 3 ; 2 Tm 4, 19). Enfin, Phoebe, diacre de l'église de Cenchrées, était une bienfaitrice pour beaucoup, y compris pour Paul (1 Co 16, 1-2). Contrairement à la richesse, la pauvreté n'est généralement pas très loin, et la communauté chrétienne de Corinthe ne faisait pas exception, comme le montre le rassemblement eucharistique lorsque Paul dit : « Car, lorsque vient le moment de manger, chacun de vous prend son propre souper, et l'un a faim tandis que l'autre est ivre » (1 Co 11, 21). Et même ceux qui possédaient des biens devaient se voir rappeler leur promesse concernant la collecte pour les saints : « Voici le principe : celui qui sème peu récoltera peu, et celui qui sème abondamment récoltera abondamment » (2 Co 9, 6).

Nous avons vu que Corinthe était une grande ville cosmopolite d'environ 500 000 habitants^[63], ce qui se reflétait dans la composition de sa communauté. En nous basant sur les noms, nous remarquons des noms latins (Titius, Justus, Aquila, Prisca, Fortunatus, Gaius), ainsi que des noms grecs (Stephanas, Jason, Phoebe) ; certains d'entre eux étaient d'origine juive (2 Co 11, 22), comme Sosipater et Jason (Rm 16, 21), ainsi qu'Aquila, Prisca, Crispus et Sosthène, tandis que d'autres étaient d'origine païenne (1 Co 8, 7 ; 12, 2), comme Éraste et Justus^[64]. Paul

mentionne même des esclaves chrétiens qui n'étaient pas sur le point de devenir des hommes libres (1 Co 7, 21-33). Dans la mesure où il y avait des personnalités publiques dans la communauté comme Éraсте, trésorier de la ville, probablement bien éduqué, il y avait aussi, en revanche, des personnes auxquelles Paul dit : « Peu d'entre vous étaient sages selon les critères humains, peu étaient puissants, peu étaient de noble naissance » (1 Co 1, 26) ; ainsi que ceux qu'il qualifiait de « faibles », « n'ayant pas les connaissances ou la formation » nécessaires pour comprendre qu'il n'y avait aucun mal à manger de la viande du marché précédemment offerte aux idoles, car les idoles n'existent pas (1 Co 8, 1-13). Le conflit entre les personnes instruites et celles qui ne l'étaient pas reflète l'esprit de liberté qui régnait dans la communauté. Par conséquent, les coutumes ou règles traditionnelles n'étaient plus contraignantes. Paul a donc incité à agir en disant : « Veillez toutefois à ce que cette liberté ne devienne pas une pierre d'achoppement pour les faibles » (1 Co 8, 9). Cette liberté se manifestait également chez les femmes de la ville, qui pouvaient participer aux jeux isthmiques, et dans la communauté, où les femmes jetaient leur voile et osaient parler en public. Paul trouvait honteuses celles qui se dévoilaient (1 Co 11, 2-16) et leur demandait de se taire (1 Co 14, 34), ce qui était typique d'une communauté où le statu quo n'était pas une option. J. Murphy O'Connor estime que le nombre total de membres de la communauté était d'au moins 40 croyants^[65].

Si la diversité religieuse était très vivante à Corinthe, elle avait un impact sur la communauté chrétienne. Car même si quelqu'un était baptisé et commençait à croire en Jésus-Christ, son héritage religieux pouvait influencer sa façon de vivre et de célébrer sa foi. Il n'est donc pas surprenant que Paul ait été confronté à des divisions (*σχίσματα*) au sein de la communauté (1 Co 1, 10). Bien qu'il ait prêché le même Évangile à tous, tous ne l'ont pas écouté et interprété de la même manière. Comment les Corinthiens ont-ils compris la phrase prêchée aux Galates : « C'est pour la liberté que Christ nous a affranchis » (Ga 5, 1) ? Leur réaction à cette phrase fut telle que Paul dut dire : « Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile. Tout m'est permis, mais je ne me laisserai asservir par rien » (1 Co 6, 12 ; 10, 23). Ce principe de liberté semble reposer sur la « connaissance » (1 Co 8, 1), et cette dernière découle de l'expérience de l'Esprit (12, 4)^[66], qui a évolué vers le parler en langues (14, 5).

J. Murphy-O'Connor soupçonne qu'Apollos était l'une des causes profondes de la division au sein de la communauté, attirant ceux qui aspiraient à une véritable théologie spéculative. Originaire d'Alexandrie, la ville de Philon, l'approche philosophique d'Apollos était philonique, avec la distinction entre l'homme céleste et l'homme terrestre, dont le corps est mauvais par nature et comploté contre l'âme, tandis que l'homme sage est libre, ayant le pouvoir de faire tout ce qu'il veut et de vivre comme il l'entend^[67].

L'accent mis sur l'esprit et le dénigrement du corps expliqueraient certains comportements au sein de la communauté, comme l'importance accordée au parler en langues ou le rejet de la résurrection du corps.

Dans un environnement où l'accent est mis sur les expériences de l'Esprit et la connaissance, que se passe-t-il au niveau de l'éthique, quand un comportement pratique pourrait prendre deux directions ? D'une part, il pourrait y avoir une déconnexion entre l'esprit et le corps, comme nous le verrons plus loin avec le mouvement gnostique, dans lequel quelques chrétiens ne voient pas de problème à avoir des relations sexuelles avec les prostituées qui font la renommée de la ville, puisque seules la foi et l'esprit comptent. Paul a dû les défier avec une théologie du corps, en disant : « Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à une prostituée devient un seul corps avec elle ? [...] votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous [...] glorifiez donc Dieu dans votre corps » (1 Co 6, 15-20). D'autre part, la dissociation entre l'esprit et le corps peut conduire dans la direction opposée, à savoir s'efforcer de devenir un ange en rejetant tout désir terrestre, comme dans le mouvement ascétique. Était-ce là le fond de la question posée par certains Corinthiens : « Est-il bon pour un homme de ne pas toucher de femme ? » (1 Co 7, 1) ?

Au vu de ce que nous avons découvert jusqu'à présent, l'Église de Corinthe est à l'image de sa ville. On comprend donc que Paul soit sur le point d'être confronté à diverses situations où il devra faire appel à ses compétences théologiques et pastorales.

3. Le contexte littéraire de 1 Corinthiens 7

a. Le contexte général de 1 Corinthiens

Le contexte général de 1 Corinthiens peut dépendre de la manière dont nous répondons à la question concernant l'unité de cette lettre. 1 Corinthiens est-elle une seule longue lettre^[68] ? Ou un amalgame de deux^[69], trois^[70] ou quatre lettres^[71] ? Paul aurait écrit plus de deux lettres aux Corinthiens ; en 1 Co 5, 9, il dit : « Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas fréquenter les personnes immorales sexuellement ». Où est cette lettre ? Alors que certains exégètes répondent qu'elle a été perdue^[72], d'autres la considèrent comme faisant partie de notre 1 Corinthiens actuel^[73], ou comme étant 2 Cor 6, 14 - 7, 1 (« Ne vous mettez pas avec les infidèles... »)^[74]. Dans 2 Co 2, 4, il dit : « Car je vous ai écrit dans une grande détresse et une profonde angoisse, avec beaucoup de larmes, non pour vous causer de la peine, mais pour vous faire connaître l'amour abondant que j'ai pour vous ». Ne pourrions-nous pas retrouver cette lettre ? Certains exégètes la voient dans 2 Co 10, 1 - 13, 10 (« Moi, Paul, je vous exhorte par la

douceur et la bonté du Christ... »). La principale raison de diviser 1 Corinthiens en plusieurs lettres est liée aux différents sujets abordés dans la lettre, qui apparaissent sans aucune logique de connexion^[75].

Prendre une décision concernant l'unité de 1 Corinthiens a une incidence sur l'explication de la séquence des événements qui ont déclenché sa composition ou ses composantes. Tout en essayant de déterminer la séquence des événements, il faut tenir compte de trois passages : le rôle des gens de Chloé (1 Co 1, 11 : « Car les gens de Chloé m'ont rapporté qu'il y a des querelles parmi vous »), la lettre envoyée par la communauté de Corinthe (1 Co 7, 1 : « Quant aux questions dont vous m'avez parlé »), et la présence à Éphèse de responsables de la communauté (1 Co 16, 17 : « Je me réjouis de l'arrivée de Stéphanas, de Fortunatus et d'Achaïcus, car ils ont suppléé à votre absence »).

Une séquence possible d'événements pourrait ressembler à ceci :

- i. Au printemps 53, les marchands corinthiens qui retournaient à Éphèse au début de la nouvelle saison commerciale, ou peut-être Apollos lui-même (qui se trouvait alors à Éphèse selon 1 Co 16, 12) après un séjour à Corinthe (Ac 19, 1), auraient pu apporter à Paul les mauvaises nouvelles concernant les événements qui se déroulaient dans la communauté corinthienne. Paul réagit en écrivant la « lettre perdue » dans laquelle il leur dit « de ne pas fréquenter les personnes immorales » (1 Co 5, 9)^[76].
- ii. Un an plus tard, au début de la saison de navigation printanière, une riche femme d'affaires d'Éphèse, Chloé (1 Co 1, 11), envoya certains de ses employés à Corinthe, car de nouvelles marchandises arrivaient probablement de l'ouest, peut-être d'Italie. Cela pouvait être une initiative des employés de prendre contact avec la communauté de Corinthe, ou une demande de Paul, probablement intéressé par l'impact de sa « lettre perdue »^[77]. Quoi qu'il en soit, le contenu du rapport était honteux : un mariage incestueux (1 Co 5, 1-8), le couvre-chef pour ceux qui présidaient la liturgie (1 Co 11, 2-16)^[78], l'ivresse à l'Eucharistie (1 Co 11, 17-34) et probablement d'autres observations, à savoir les divisions entre factions. La réaction immédiate de Paul fut d'envoyer Timothée pour enquêter (1 Co 4, 17 : « C'est pourquoi je vous ai envoyé Timothée, qui est mon enfant bien-aimé et fidèle dans le Seigneur »).
- iii. Pendant que Timothée était à Corinthe, Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus (1 Co 16, 15-17) se rendirent à Éphèse avec une lettre de l'Église de cette ville demandant l'avis de Paul sur de nombreuses questions (1 Co 7, 1). Grâce à cette délégation à Éphèse, Paul aurait pu disposer de toutes les informations nécessaires avant le retour de Timothée ; il écrivit donc la lettre 1 Corinthiens : « écrite quelque temps avant le 2 juin, date de la Pentecôte (1 Co 16, 8) en 54 ap. JC »^[79].

Cette séquence plausible d'événements repose sur plusieurs hypothèses :

- la « lettre perdue » ne peut être reconstituée à partir d'aucune partie de 1 Corinthiens ou 2 Corinthiens^[80] ;
- Ce sont les disciples de Chloé qui ont rapporté : le mariage incestueux (1 Co 5, 1-8), le couvre-chef pour ceux qui présidaient la liturgie (1 Co 11, 2-16), l'ivresse lors de l'Eucharistie (1 Co 11, 17-34) et les divisions entre factions, plutôt que Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus ^[81].
- Le rapport des gens de Chloé précède la lettre envoyée par l'église de Corinthe pour demander conseil à Paul^[82]. Ce sont Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus qui ont apporté la lettre au nom de l'église de Corinthe pour demander conseil, et non les gens de Chloé^[83].

De plus, cette séquence suppose l'unité de 1 Corinthiens. La raison principale de cette hypothèse est que, très probablement, personne dans l'histoire de l'analyse de 1 Corinthiens n'a réussi à apporter des preuves décisives en établissant avec une forte probabilité le schéma complexe de cette lettre. Et comme il n'existe pas de témoignage oculaire, il existe autant de propositions sur l'histoire de sa composition qu'il y a d'exégètes rejetant l'unité de la lettre. Si nous supposons que la lettre a été dictée par Paul sur une période de quelques semaines, de nombreux événements auraient pu se produire, expliquant de manière plausible son changement de ton, l'élaboration d'arguments ou la répétition de sujets déjà abordés. H. Conzelmann, qui accepte l'unité de la lettre, a écrit : « Il n'y a pas de preuve concluante de situations différentes dans 1 Corinthiens. Les ruptures existantes peuvent s'expliquer par les circonstances de sa composition. Même sa complexité, qui choque le plus, dans les chapitres 8 à 10, peut être comprise comme une unité »^[84]. J. Murphy O'Connor, qui accepte également l'unité de cette lettre, a écrit : « toutes les contradictions dites internes dans 1 Corinthiens peuvent être résolues par une exégèse plus rigoureuse »^[85]. Ceux qui rejettent l'unité de cette lettre aimeraient trouver un fil conducteur plus cohérent, qui ne correspond pas à la réalité^[86].

- b. Le contexte de 1 Corinthiens 7

Si nous reconnaissons l'unité de 1 Corinthiens, alors le contexte du chapitre 7 pourrait représenter l'ensemble de la lettre. Comme Paul aborde différentes questions portées à son attention par différentes personnes, nous pourrions diviser cette longue lettre en fonction des réponses qu'il apporte. Nous pourrions supposer cette séquence chronologique : premièrement, les questions soulevées par les membres de l'église de Chloé ; deuxièmement, les questions soulevées dans la lettre apportée par les délégués de l'église ; troisièmement, les questions soulevées oralement par les délégués. Il est difficile de distinguer ce qui provient de la lettre et ce qui provient des délégués. Le début de la lettre de l'église est clairement introduit par *Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* (7, 1 : Ensuite, concernant ce que vous avez écrit). Cependant, *Περὶ δὲ* (Ensuite, concernant) revient cinq fois de plus (7, 25 ; 8, 1 ; 12, 1 ; 16, 1 ; 16, 12), dont certaines pourraient ne pas faire référence à la même lettre de Corinthe, puisque Stéphane, Fortunatus, Achaïcus ou les délégués de l'église auraient pu soulever des questions de leur propre chef. En supposant que ces questions honteuses, transmises par ces délégués, aient été exclues de la lettre, nous pourrions alors déduire à partir de 12, 1 que toutes les occurrences de *Περὶ δὲ* font référence à des questions communiquées uniquement oralement à Paul. Par conséquent, nous pourrions maintenant proposer la structure suivante, dans laquelle 1 Corinthiens est divisée en sept réponses de Paul^[87].

Introduction de la lettre (1, 1-9)

- I. Source d'information, les gens de Chloé (1, 10 – 6, 20)
 - i. Réponse relative aux divisions au sein de la communauté (1, 10 – 4, 21)
 - ii. Réponse relative à un désordre sérieux dans la communauté (5, 1 – 6, 20)
 - a. L'immoralité sexuelle (5, 1-13)
 - b. L'Église et sa relation au monde (6, 1-11)
 - c. Liberté et sexualité (6, 12-20)
- II. Source d'information: la lettre de l'église de Corinthe (7, 1 – 11, 1)
 - i. Réponse relative au mariage et au célibat (7, 1-40)
 - ii. Réponse relative aux viandes offertes aux idoles et participation à la vie de la cité (8, 1 – 11, 1)
- III. Source d'information: Stéphane, Fortunatus, et Achaïcus (11, 2 – 16, 11)
 - i. Réponse relative au comportement dans l'assemblée de l'Église (11, 2 – 14, 40)
 - ii. Réponse relative à la résurrection du corps (15, 1-58)
 - iii. Réponse relative à la collecte pour les saints (16, 1-11)

Conclusion de la lettre (16, 12-24)

1 Co 7, 1-40 intègre un schéma relationnel multilatéral évoqué par les croyants de Corinthe dans leur lettre à Paul, qui n'a aucun rapport avec ces questions honteuses. La lettre dans son ensemble constitue un sujet unique en soi, et nous ne trouvons ni dans ce qui la précède ni dans ce qui la suit aucun éclairage particulier qui aiderait à mieux la comprendre. Néanmoins, la structure globale montre que Paul pratique une théologie appliquée, et non une théologie fondée sur des principes intemporels.^[88]

B. Établissement du texte à analyser

1. Délimitation du texte et sa structure

En étudiant *le contexte de 1 Corinthiens 7*, nous avons découvert que l'expression de Paul « *Περὶ δὲ* » (Ensuite, en ce qui concerne) introduisait plusieurs sujets, certains provenant de lettres précédentes, d'autres de commentaires oraux. De plus, la section 7, 1 - 11, 1, où « *Περὶ δὲ* » apparaît trois fois, fait très probablement référence à la lettre aux Corinthiens. Le chapitre 8, 1, également introduit par *Περὶ δὲ*, fait référence à la question de la viande offerte aux idoles et explore donc un sujet différent. Le chapitre 7 représente donc une unité à part entière.

En examinant le chapitre 7, nous constatons que Paul aborde différentes questions à partir d'une question qui lui a été transmise :

- introduction 'Puis, au sujet des [choses] que vous avez écrites : (v.1)
- Les responsabilités conjugales (v. 2-7)
- La situation des gens non mariés et des veuves (v. 8-9)
- Les conjoints croyants (v. 10-11)
- Les mariages mixtes (v. 12-16)

- Dieu vous a appelés (v. 17-24)
- Les vierges (v. 25-38)
- Les veuves (v.39-40)

Étudions la logique de Paul dans sa composition du chapitre 7.

A. Sujet : Les relations sexuelles dans le mariage (v. 1-7)

a) Question des Corinthiens (v. 1)

i. N'est-il pas bon pour un homme de ne pas toucher à une femme?

b) Réponse de Paul sous forme d'une exception : pour prévenir l'immoralité sexuelle (v. 2)

c) Réponse complétée par les devoirs du mari (v. 3-5)

- i. Que le mari rende son dû à sa femme
- ii. Que la femme [rende son dû] à son mari

c.1 Pourquoi ces devoirs (v. 4)

- i. La femme n'exerce pas l'autorité sur son propre corps, mais son mari
- ii. Le mari n'exerce pas l'autorité sur son propre corps, mais sa femme

c.2 Une exception possible (v. 5)

- i. Afin de vous rendre disponibles à la prière
- ii. Mais seulement pour un temps et cela exige un common accord
- iii. Retournez ensemble le plus tôt possible, en raison de votre intempérance

d) Conclusion (v. 6-7)

- i. Ceci est une concession, non un ordre (v. 6)
- ii. Je voudrais que tout homme soit comme moi (v. 7a)
- iii. Mais chacun reçoit de Dieu un don particulier (v. 7b)

B. Sujet : Les gens non mariés et les veuves (v. 8-9)

a) Un slogan, i.e. idéal : il est bon pour les gens non mariés et les veuves de rester célibataires (v. 8)

b) Une réponse pastorale : ceux qui ne peuvent se contrôler, qu'ils se marient (v. 9)

C. Sujet : Le mariage et le divorce (v. 10-11)

a) Directive de base : la parole du Seigneur sur le mariage et le divorce (v. 10a)

b) Abordant une situation spécifique à Corinthe

- i. une femme ne devrait pas accepter d'être séparée de son mari. (v. 10b)
- ii. s'il lui arrive d'être séparée, qu'elle demeure non mariée (v. 11a),
- iii. ou qu'elle se réconcilie avec [son] mari (11a)
- iv. un mari ne devrait pas répudier [sa] femme (v. 11b)

D. Sujet : Les mariages mixtes (v. 12-16)

a) Message de Paul, non du Seigneur, (v. 12-13)

- i. un frère ne devrait pas répudier sa femme non croyante si elle consent à vivre avec lui (v. 12)
- ii. une femme ne devrait pas répudier son mari non croyant s'il consent à vivre avec elle (v. 13)

b) Pourquoi? (v. 14)

- i. le mari non croyant a été sanctifié à travers sa femme
- ii. la femme non croyante a été sanctifiée à travers le frère
- iii. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints

c) Une exception (v. 15-16)

- i. si le non croyant veut se séparer, qu'il se sépare

1. Pourquoi?

Le frère ou la sœur ne sont pas liés dans ce cas

- Dieu vous a appelé à vivre en paix
- L'objectif de salut pourrait ne pas être atteint
 - Il n'est pas assuré que la femme sauvera son mari
 - Il n'est pas assuré que la mari sauvera sa femme

E. Sujet : D'autres cas en plus de ceux mentionnés (v. 17-24)

a) Principe général : Demeurez là où vous étiez quand Dieu vous a appelé (v. 17)

b) Application du principe à la circoncision (v. 18-20)

- i. Au circoncis, n'enlevez pas les marques de la circoncision (v. 18a)
- ii. Au non circoncis, ne cherchez pas à être circoncis (v. 18b)
- iii. L'important, ce sont les commandements de Dieu (v. 19)

Conclusion : demeurez dans la condition où vous avez été appelés (v. 20)

c) Application du principe à l'esclave (v. 21-24)

- i. Ne recherchez pas la liberté, même si vous le pouvez (v. 21)
- ii. Pourquoi (v. 22-23)
 - L'esclave est une personne affranchie appartenant au Seigneur.
 - Il a été racheté par le Christ

Conclusion : Peu importe votre condition, demeurez avec Dieu (v. 24)

F. Sujet : Les vierges (v. 25-38)

a) Principe général de Paul : restez comme vous êtes (v. 26)

Pourquoi : la détresse imminente

b) Application au mari lié à une femme : ne cherchez pas à être libre (v. 27a)

c) Application à l'homme célibataire : ne cherchez pas une femme (v. 27b)

d) Une exception :

- i. Si un homme se marie, il ne pèche pas (v. 28a)
- ii. Si une vierge se marie, elle ne pèche pas (v. 28b)

e) Avertissement :

- i. Un fait : le temps est écourté (v. 29a)
- ii. Exigences : (v. 29b-31)
 - que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas

- ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas
- ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas
- ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas
- ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment

f) L'objectif général de Paul : être exempt de soucis (v. 32-35)

- i. Application au mariage (v. 32-34)
 - celui qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur : il cherche comment plaire au Seigneur
 - celui qui est marié a souci des affaires du monde : il cherche comment plaire à sa femme
 - la femme sans mari et la vierge ont souci des affaires du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit
 - la femme mariée a souci des affaires du monde : elle cherche comment plaire à son mari
- ii. Conclusion : Paul veut favoriser (v. 35)
 - ce qui convient le mieux
 - être attachés au Seigneur, sans partage

g) Comportement concernant les vierges : (v. 36-38)

- i. Le cas de quelqu'un ayant trop d'ardeur pour sa vierge : qu'il se marie
- ii. Le cas de quelqu'un capable de contrôler son désir : que la vierge reste comme elle est
- iii. Conclusion pour les vierges :
 - épouser une vierge est bien, ne pas l'épouser est mieux

h) Conclusion (39-40)

- i. la femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit
- ii. si le mari meurt, elle est libre d'épouser un chrétien seulement
- iii. mais elle sera plus heureuse si elle reste comme elle est

On peut dire que la logique de Paul ne suit pas strictement le schéma d'une dissertation savante. Il commence par la question présumée des Corinthiens sur l'abstinence sexuelle pour les couples mariés (v. 1), puis passe à la situation des personnes célibataires et veuves (v. 9) sans indiquer s'il s'agit d'une question posée par les Corinthiens, puis il passe à la question du divorce (v. 10) comme s'il s'agissait d'une transition naturelle dans le cadre d'une discussion sur le mariage, et soudain, il aborde la question de la circoncision, ou de la liberté des esclaves, et enfin, il revient à une question posée par les Corinthiens sur les vierges, ce qui nous ramène au thème du mariage.

Mais à un niveau plus élevé, l'esprit de Paul est clair avec un principe général : restez là où vous étiez lorsque Dieu vous a appelés. Si nous considérons le chapitre 7 dans son ensemble, nous pouvons voir que ce principe est le thème central de quelque chose qui s'apparente à une inclusion. Il ne s'agit pas d'une véritable inclusion, car la deuxième partie ne répond pas étroitement à la première. Mais le schéma montre comment les thèmes du début reviennent à la fin et s'articulent autour d'un principe central.

- Les couples mariés : remplissez vos obligations pour votre conjoint (1-8)
 - Les gens non mariés et les veuves : restez comme vous êtes (9)
 - Les gens mariés : ne divorcez pas (10-11)
 - Les couples mixtes : restez comme vous êtes si votre partenaire y consent (12-16)
- Principe général : Restez là où vous étiez quand Dieu vous a appelés (17)
 - Les vierges : restez comme vous êtes (26)
 - Si vous êtes mariés, ne cherchez pas à vous libérer [du lien] (27a)
 - Si vous êtes célibataire, ne cherchez pas une épouse (27b)
- Les relations avec les vierges : il est mieux d'éviter le mariage

La structure générale montre que 1 Co 7, 1-16 est une entité en soi axée sur la relation conjugale, c'est-à-dire les devoirs, le divorce, les couples mixtes et la question de savoir s'il faut se marier lorsqu'on est célibataire ou veuf. 1 Co 7, 17 interrompt ce thème en introduisant un principe universel qui s'applique d'abord au statut des personnes circoncises ou non, puis aux esclaves. Cette entité apparaît également à travers le vocabulaire utilisé :

- *γυνή* (femme ou épouse): 14 fois en 1-16, puis ça disparaît jusqu'en 27-39 (7 fois)
- *άνήρ* (l'homme en tant que mari): 13 fois en 1-16, puis ça disparaît jusqu'en 34-39 (3 fois)
- *άγαμος* (non marié): 2 fois en 1-16, puis ne revient que plus tard en 32-34 (2 fois)
- *άδελφός* (frère): 4 fois en 1-16, puis ne revient que plus tard en 24-29 (2 fois)
- *καλός* (bon): 2 fois en v. 1-16, puis ne revient que plus tard en 26-38 (4 fois)
- *ϊδιος* (propre): 4 fois en 1-16, puis ne revient que plus tard en 37 (2 fois)
- *έχω* (avoir): 5 fois en 1-16, puis ne revient que plus tard en 25-40 (7 fois)
- *χωρίζω* (se séparer): 4 fois en 1-16, et nulle part ailleurs 1 Co
- *άφίημι* (renvoyer comme dans divorce): 3 fois en v. 1-16, et nulle part ailleurs en 1 Co

Ainsi, au niveau du contenu théologique et du vocabulaire, les sections 17 à 24 introduisent un changement et établissent ainsi les sections 1 à 16 comme une entité à part entière, avec une discussion autour de la relation conjugale.

Il faut noter que, malgré les situations diverses abordées par Paul, l'apôtre utilise une approche cohérente tout au long de son discours :

- Tout d'abord, il énonce clairement un principe
- Puis il fournit une justification à ce principe
- Par la suite, il introduit des exceptions, généralement pour tenir compte de la faiblesse et de la fragilité humaines
- Et il essaie généralement de parler des hommes et des femmes comme des partenaires égaux

2. Critique textuelle

Le texte de 1 Corinthiens a été conservé dans son intégralité sur le P⁴⁶, un papyrus datant approximativement de l'an 200^[91]. Une partie se trouve sur le P¹¹ (1, 17-20.20-22 ; 2, 9.11.14 ; puis, des parties des chapitres 3, 4, 5, 6 et 7) et P¹⁴ (4, 12-17 et 4, 19 - 5, 3)^[90]. Le P⁴⁶ appartient au type de texte alexandrin, une famille de manuscrits qui proviendrait des environs d'Alexandrie, en Égypte, et de l'Église alexandrine. Cette famille présente souvent un texte (principalement des Évangiles) qui est « concis, plus court, quelque peu brut, moins harmonisé et généralement plus difficile »^[91]. En ce qui concerne les lettres de Paul, les onciaux ou majuscules suivants sont les manuscrits les plus importants de cette famille (classés par ordre chronologique ascendant).

Sigle	Nom	Date
P ⁴⁶	Chester Beatty II	Vers 200
B	Codex Vaticanus Graecus 1209	325-350
κ	Codex Sinaïticus	330-360
A	Codex Alexandrinus	Vers 400
C	Codex Ephraemi Rescriptus	5e siècle
I	Codex Freerianus	5e siècle
P ¹¹	Leningrad	7e siècle

Cependant, une version plus ancienne ou plus courte n'est pas nécessairement la plus authentique : même une version ancienne peut comporter une erreur ou dépendre d'une version antérieure dans laquelle un scribe a omis un mot ou ajouté une glose^[92]. C'est pourquoi les traductions modernes ont adopté une approche exhaustive, en comparant tous les témoins et en déterminant par analyse quelle est la version la plus susceptible d'être authentique ; c'est l'approche que nous adoptons ici. Nous devons également tenir compte d'autres types de textes, à savoir le type occidental et le type byzantin.

Le type occidental tire son nom de l'« Église occidentale », l'Église latine, qui englobait autrefois l'Empire romain, où le latin était largement compris et parlé, couvrant l'Europe occidentale et l'Afrique du Nord. « C'est la forme prédominante du texte du Nouveau Testament attestée dans les traductions latines anciennes et la Peshitta traduite du grec, ainsi que dans les citations de certains écrivains chrétiens des 2^e et 3^e siècles, notamment Cyprien, Tertullien et Irénée »^[93]. Par rapport au type de texte alexandrin, le type de texte occidental a tendance à paraphraser, cherchant à clarifier les expressions obscures ou à les faire ressortir avec plus de force et de précision ; ses gloses peuvent exprimer un désir d'harmonisation ou de compléter ce que semble manquer^[94]. Il n'est donc pas étonnant qu'il présente souvent des variantes plus longues, même si ce n'est pas le cas pour les lettres de Paul, qui sont étonnamment plus sobres ; c'est pourquoi « un certain nombre de critiques textuels le considèrent comme le témoin le plus fiable de l'original »^[95]. Les onciales ou majuscules suivantes contenant les lettres de Paul sont les manuscrits les plus importants de cette famille (classés par ordre chronologique ascendant).

Sigle	Nom	Date
D ^p	Codex Claromontanus – Paris	6e siècle
F ^p	Codex Augiensis – Cambridge	9e siècle
G ^p	Codex Boernerianus – Dresden	9e siècle

Le type de texte byzantin, qui tire son nom de l'Église byzantine et qui a dominé à Constantinople à partir du 5^e siècle, représente près de 95 % des manuscrits^[96] et est donc appelé type de texte *koinè*, ou type de texte commun ou majoritaire. C'est cette version qui a été utilisée par Érasme lorsqu'il a publié en 1516 le premier Nouveau Testament grec imprimé, et sur laquelle se sont basées la Bible allemande de Luther, la traduction du Nouveau Testament en anglais par William Tyndale, la version du roi Jacques, la traduction espagnole Reina-Valera, la Bible synodale russe et la plupart des traductions du Nouveau Testament de l'époque de la Réforme dans toute l'Europe occidentale et centrale^[97] ; il n'est donc pas étonnant qu'elle soit également appelée *Textus Receptus*. Dans le contexte du type de texte alexandrin, il tend à privilégier un grec fluide et bien formé, et à éviter les questions exégétiques contradictoires ou « difficiles »^[98]. Comme la plupart des manuscrits de type byzantin ont été écrits dans le nouveau style minuscule (minuscules) apparu aux 9^e et 10^e siècles, il n'existe que quelques onciales ou majuscules contenant les lettres de Paul, dont l'une est :

Sigle	Nom	Date
L (020)	Codex Angelicus – Rome	9e siècle

Établissons maintenant le texte grec à analyser. Tout d'abord, nous devons fournir une liste des témoins qui seront utilisés par ordre chronologique ascendant et une référence au type de texte, c'est-à-dire A = Alexandrin ; B = Byzantin ; W = Occidental. Le type de texte est basé sur ce qui est fourni par Wikipédia, sauf lorsqu'il y a un point d'interrogation concernant les Pères de l'Église. Quant aux dates, elles sont basées sur celles fournies par B. M. Metzger et K. Aland^[99]. Au lieu d'utiliser la notation par siècle, nous préférons indiquer les années couvertes (par exemple, 500-599 pour le 6^e siècle). Pour les Pères de l'Église, la date indiquée correspond à la date de décès.

Sigle	Nom	Date
p ⁴⁶	Chester Beatty II	175-225
ir	Irenaeus	202
cl	Clement of Alexandria	215
tert	Tertullian	220
cop	Coptic	250-399
or	Origen	254
cyp	Cyprian	258
dion	Dionysius of Alexandria	265
goth	Gothic	300-399
B	Codex Vaticanus Graecus 1209	325-350
κ	Codex Sinaiticus	330-360
syr	Old Syriac and Peshitta	350-699
ambst	Ambrosiaster	366 – 384
ephr	Ephraem the Syrian	375
vg	Vulgate	380-500
gr	Gregory of Nyssa	394

A	Codex Alexandrinus	400
C	Codex Ephraemi Rescriptus	400-499
I	Codex Freerianus	400-499
d	Old Latin – Beae Cantabrigiensis	400-499
arm	Armenian	400-499
epiph	Epiphanius	403
chr	John Chrysostom	407
pel	Pelagius	412
aug	Augustine	430
th	Theodoret	466
D ^p	Codex Claromontanus – Paris	500-599
P	Codex Porphyrianus	500-599
eth	Ethiopic	500-599
cass	Cassidorus	580
p ¹¹	Leningrad	600-699
Ψ	Codex Athous Lavrensis	700-899
j-d	John-Damascus	749
L	Codex Angelicus – Rome	800-899
F ^p	Codex Augiensis – Cambridge	800-899
G ^p	Codex Boernerianus – Dresden	800-899
K	Codex Mosquensis I	800-899
33	Minuscule – Paris	800-899
ar	Old Latin – Ardmachanus	800-899
pho	Photius	895
1739	Minuscule – Athos	900-999
2464	Minuscule – Patmos	900-999
945	Minuscule – Athos	1000-1099
1175	Minuscule – Patmos	1000-1099
181	Minuscule – Rome	1000-1099
451	Minuscule – Rome	1000-1099
436	Minuscule – Vatican	1000-1099
1962	Minuscule – Viena	1000-1099
81	Minuscule – London	1044
the	Theophylact	107
104	Minuscule – London	1087
365	Minuscule – Firenze	1100-1199
88	Minuscule – Napoli	1100-1199
326	Minuscule – Oxford	1100-1199
2127	Minuscule – Palermo	1100-1199
1241	Minuscule – Sinai	1100-1199
330	Minuscule – St Petersburg	1100-1199
614	Minuscule – Milan	1200-1299
6	Minuscule – Paris	1200-1299
2492	Minuscule – Sinai	1200-1299
dem	Old Latin – Demidovianus	1200-1299
1984	Minuscule – Gotha	1300-1399
1881	Minuscule – Lesbos	1300-1399
630	Minuscule – Rome	1300-1399
629	Minuscule – Rome	1300-1399
1877	Minuscule – Sinai	1300-1399

1881	Minuscule – Sinai	1300-1399
2495	Minuscule – Sinai	1300-1499
1985	Minuscule -	1561

Notre critique textuelle appliquera ces trois principes :

- Le texte le plus court est généralement plus authentique, car il est plus logique que les scribes développent un verset (pour apporter des éclaircissements) plutôt que d'en supprimer des mots.
- La *lectio difficilior* (lecture plus difficile) doit être préférée, car il est plus logique que les scribes essaient de clarifier un verset plutôt que de le rendre plus difficile à comprendre.
- Les manuscrits plus anciens ou plus complets, comme certains codex renommés de type alexandrin, devraient être plus précis que les manuscrits plus récents ou incomplets.

Il est entendu que ce principe en trois volets n'est pas suffisant en soi et doit être étayé par une analyse complète. Dans les variantes suivantes, le texte qui semble avoir été ajouté ou modifié apparaîtra en gras, et le texte qui semble manquer apparaîtra entre parenthèses. Ces variantes sont basées à la fois sur Metzger et Aland^[100].

Voici les variantes :

a. V. 1

- Leçon 1: *Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* (Puis, concernant ce que vous avez écrit).
- Leçon 2: *Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε **μοί*** (Puis, concernant ce que vous **m'**avez écrit)

La leçon 1 est soutenue par P⁴⁶, les onciaux κ, Β, et C, et les minuscules 33, 81, 1739, 1881, et 2464, et quelques vieilles versions latines (l'onciale monacensis (r) du 7^e siècle et la Vulgate de Stuttgart). À part la version latine, toutes les autres versions sont de type alexandrin, et donc sont les plus fiables et les plus anciennes.

La leçon 2 est soutenue par A D F G Ψ, la vieille latine (a, b, la Vulgate clémentine), les versions syriaque, copte, l'Ambrosiaster, et Pélage. À part le codex Alexandrinus (A), la version copte et le codex Athous Lavrensis (Ψ), toutes les autres versions sont de type occidental.

Il est facile de comprendre qu'un scribe ait voulu être plus précis : à qui la lettre était-elle adressée ? À moi, c'est-à-dire à Paul. C'est un exemple typique où le texte occidental tente de clarifier le texte. Ainsi, *μοί* est considéré comme un ajout et n'appartient pas au texte original. On peut se demander pourquoi quelques versions du type alexandrin ont la même lecture. On peut supposer que, comme la version occidentale circulait dès le 3^e siècle (voir Irénée, Tertullien, Cyprien et la Peshitta), la source du Codex Alexandrinus (5^e siècle) ou de l'Athous Lavrensis (8^e-9^e siècle) connaissait peut-être la lecture occidentale et a probablement été modifiée en conséquence.

b. V. 2

- La leçon 1: *διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω* (puis, à cause des immoralités, que chaque [homme] ait pour lui-même une femme et que chaque [femme] ait son propre mari).
- La leçon 2: *διὰ δὲ **τὴν πορνείαν** ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω* (puis, à cause de l'immoralité, que chaque [homme] ait pour lui-même une femme).
- La leçon 3: *διὰ δὲ τὴν πορνείαν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω **καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω***

La leçon 1 est soutenue par presque tous les manuscrits.

La leçon 2 est soutenue par F, G, les versions vieilles latines et syriaques. Ces manuscrits appartiennent au type occidental.

La leçon 3 (avec la partie de phrase manquante) est soutenue par F, G (tous les deux du 9^e siècle et appartenant au type occidental).

En ce qui concerne la leçon 2, on imagine facilement qu'un scribe ait trouvé étrange le pluriel *τὰς πορνείας* : généralement, on parle d'immoralité sexuelle de manière générique et au singulier. En fait, certaines traductions françaises utilisent le singulier : la TOB a traduit par « tout dérèglement ». De plus, si l'on examine les 11 occurrences de *πορνεία* dans les épîtres pauliniennes (1 Co 5, 1 ; 6, 13.18 ; 7, 2 ; 2 Co 12, 21 ; Ga 5, 19 ; Col 3, 5 ; Ep 5, 3), on constate que c'est la seule occurrence au pluriel. Comme il est plus facile d'expliquer qu'un scribe aurait changé le texte du pluriel au singulier dans 1 Co 7, 2 pour l'harmoniser avec l'usage habituel de Paul, plutôt que l'inverse, nous devons considérer le pluriel (leçon 1) comme la version authentique (*lectio difficilior*). Nous avons là un autre exemple de la liberté du type de texte occidental afin de s'harmoniser avec d'autres versets de Paul.

En ce qui concerne la leçon 3, il pourrait s'agir d'un cas typique d'*homoioteleuton* ou de quasi-rime, c'est-à-dire de répétition des terminaisons des mots.

2a. *ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω*

2b. *ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω*

On peut imaginer qu'un scribe a été distrait par la répétition et a oublié la terminaison. Ce manque de concentration pourrait s'ajouter à une relecture insuffisante ou négligente de la part d'un superviseur. En raison du faible soutien textuel des manuscrits et du piège que représente l'*homoioteleuton* pour un scribe, nous devons rejeter cette leçon.

c. V. 3

- La leçon 1: *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ* (que le mari rende son dû à la femme, puis pareillement aussi la femme au mari).
- La leçon 2: *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλομένην εὖνοιαν ἀποδιδότω* (que le mari rende la **bienveillance étant** due à la femme).

La leçon 1 est soutenue par la majorité des manuscrits: P¹¹ and P⁴⁶, les onciaux κ , A, B, C, D, F, G, P, Ψ , les minuscules 6, 33, 81, 630, 1175, 1739, 1881, 2464, les versions vieilles latines et coptes.

La leçon 2 est soutenue par les versions syriaques.

D'emblée, on pourrait dire que la leçon 2 est si mal étayée, en particulier par les manuscrits majeurs, qu'elle devrait être immédiatement écartée. Néanmoins, il vaut la peine d'essayer de comprendre pourquoi un scribe aurait introduit le mot *εὖνοια* (accord, bonne volonté, bienveillance, faveur, don ou gentillesse) associé au verbe *ὀφείλω* (devoir). En examinant de près la formulation de Paul (*τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω*), *ὀφειλή* signifie littéralement dette. L'autre occurrence dans l'épître paulinienne se trouve en Rm 13, 7 : *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον* (Rendez à tous ce qui leur est dû, à qui l'impôt, l'impôt). Comment les rapports sexuels entre un mari et sa femme pourraient-ils être mis sur le même plan que le paiement d'un impôt ? Le scribe aurait été mal à l'aise avec ce mot et, dans sa traduction syriaque, il a pris l'initiative d'adoucir la formulation brutale de Paul, la mettant en conformité avec la tradition occidentale.

d. V. 5a

- La leçon 1: *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μὴτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν* (Ne vous privez pas l'un de l'autre, sinon le cas échéant, d'une [décision] harmonieuse pour un temps).
- La leçon 2: *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μὴτι (ἂν) ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν* (Ne vous privez pas l'un de l'autre, sinon **(le cas échéant)** d'une [décision] harmonieuse pour un temps).

La leçon 1 est soutenue par presque tous les manuscrits.

La leçon 2 avec la particule manquante *ἂν* est soutenue par deux manuscrits majeurs: P⁴⁶ et le codex Vaticanus (B).

Même si la lecture 2 est soutenue par seulement deux manuscrits, elle ne peut être écartée d'emblée, car ces manuscrits sont notoires (P⁴⁶ date d'environ 200, et B d'environ 325-350). Nous devons prendre une décision : *ἂν* a-t-il été ajouté par tous les autres manuscrits, ou P⁴⁶ et B ont-ils omis *ἂν* ? Tout d'abord, disons que *ἂν* est une particule introduisant une condition hypothétique dans une clause, d'où notre traduction : le cas échéant. Deuxièmement, cette particule est souvent utilisée dans les épîtres pauliniennes, à savoir 21 fois, principalement dans 1 Corinthiens (7 fois) et Romains (8 fois). Nous devons donc conclure qu'elle a tout son sens ici. Cependant, la formulation *εἰ μὴτι ἂν* ou même *εἰ ἂν* ne se retrouve nulle part ailleurs. Il s'agit donc ici de notre *lectio difficilior*. De plus, il y a quelque chose de redondant avec *ἂν* ici. En effet, *εἰ* et *ἂν* introduisent tous deux une condition, et d'une certaine manière, ils sont redondants : nous pourrions n'avoir que *εἰ μὴτι* (à moins que peut-être) et le sens de la

clause ne serait pas vraiment différent. Nous devons donc supposer que soit la source commune de P⁴⁶ et B considérait *ἄν* comme redondant, soit P⁴⁶ et B considéraient indépendamment qu'il était redondant. Quoi qu'il en soit, la conclusion est la même : il est plus logique qu'une particule redondante ait été supprimée plutôt qu'ajoutée. *ἄν* faisait donc probablement partie du texte authentique, comme en témoigne la leçon 1.

e. V. 5b

- La leçon 1: *ἴνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ* (afin que vous soyez disponible à la prière).
- La leçon 2: *ἴνα σχολάσητε τῇ νηστεία καὶ τῇ προσευχῇ* (afin que vous soyez disponible **au jeûne et** à la prière).
- La leçon 3: *ἴνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ τῇ νηστεία* (afin que vous soyez disponible à la prière **et au jeûne**).

La leçon 1 est soutenue par P¹¹ et P⁴⁶, les onciaux κ^* (première main du scribe), A, B, C, D, F, G, P, et Ψ , les minuscules 6, 33, 81, 104, 1175, 1739, 1881, et 2464, les veilles latines, la Vulgate, les versions coptes, arméniennes, éthiopiennes, Cyprien, Dionysius, l'Ambrosiaste, and Épiphanes de Constantinople. Ces manuscrits appartiennent surtout au type alexandrin, avec quelques-uns de type occidental ou byzantin. Aussi, le soutien est fort, en particulier ceux qui proviennent des codex.

La leçon 2 est soutenue par les onciaux $^2\kappa$ (2e correction d'un scribe), K, L, les minuscules 88, 326, 436, 614, 1241, 1984, 1985, 2127, 2492, 2495, les lectionnaires byzantins, quelques traductions syriaques, gothique, Ephrem, Chrysostome, and Théodoret. Aussi, nous avons un mélange de textes alexandrins ($^2\kappa$), byzantins (K, L, 1241, lectionnaires byzantins, gothique, et Chrysostome), de texte occidentaux (syriaque, Ephrem, Théodoret), et un groupe hybride à la fois occidental et byzantin (614, 1984, 1985, 2127, 2492, 2495). Donc, le soutien est assez impressionnant.

La leçon 3 est soutenue par les minuscules 330 et 451, ainsi que par Jean Damascène, tous appartenant à la tradition byzantine.

Il faut donc décider si *τῇ νηστεία καὶ* a été ajouté ou supprimé du texte original. Si nous revenons à notre principe fondamental de critique textuelle, à savoir que le texte le plus court est généralement le plus authentique et que les manuscrits les plus anciens ou les plus complets, comme certains codex renommés de type alexandrin, doivent être préférés, alors nous devons conclure que *τῇ νηστεία καὶ* est un ajout. Si tel est le cas, comment expliquer cet ajout, qui remonterait au plus tôt à la fin du 4e siècle avec $^2\kappa$, les traductions syriaques, gothiques, Ephraem et Chrysostome^[101] ?

Tout d'abord, nous devons supposer que le but d'un ajout est de clarifier quelque chose. Que faut-il clarifier ici ? On pourrait s'étonner du fait qu'un chrétien doive quitter son foyer pour consacrer du temps à la prière. Ne pouvons-nous pas prier partout et tout le temps ? Pourquoi devrions-nous prendre du temps pour prier ? Il y a ici une ambiguïté, qu'un scribe a pris l'initiative de clarifier en expliquant que Paul faisait référence à une sorte de retraite pendant un certain temps, impliquant non seulement la prière, mais aussi le jeûne ; nous en discuterons plus en détail dans notre analyse du verset 5.

Deuxièmement, pouvons-nous être plus précis quant à l'endroit où l'ajout a été fait ? Nous pourrions formuler une hypothèse ici, même s'il peut être difficile de la corroborer : il existe un fil conducteur qui relie $^2\kappa$, les traductions syriaques, Ephraem et Chrysostome : l'influence d'Antioche. Commençons par la Peshitta, où se trouve la traduction syriaque de *τῇ νηστεία καὶ*. Peshitta signifie « version commune » ou « simple ». Semblable à la Vulgate avec les anciennes versions latines, la Peshitta (qui date peut-être du début du 6e siècle) représentait une version plus récente des anciens textes syriaques existants, dont l'origine remonte à la fin du 2e siècle^[102]. Que ce travail ait été entrepris à Antioche ou non, il n'en reste pas moins que cette ville, qui comptait une importante population d'origine juive, est devenue le centre de la culture syriaque et le siège de l'un des cinq patriarcats originels, avec Constantinople, Jérusalem, Alexandrie et Rome. À cette culture syriaque appartient Ephrem le Syrien, diacre et prolifique hymnographe et théologien de langue syriaque du 4e siècle. Nous devons également inclure Jean Chrysostome dans cette culture, car il est né à Antioche, y a été ordonné diacre en 381, puis prêtre en 386. Ce qui était commun à ces derniers, c'est la leçon : *τῇ νηστεία καὶ*.

Mais qu'en est-il du $^2\kappa$, situé en Égypte ? Il est intéressant de noter qu'Agnes Smith Lewis et sa sœur Margaret Dunlop Gibson ont découvert en 1892 au monastère Sainte-Catherine (au même endroit en Égypte que le Codex Sinaiticus (κ)), un palimpseste aujourd'hui appelé Sinaiticus syriaque ou palimpseste syriaque, contenu dans la version rayée (un palimpseste est un support d'écriture sur lequel l'écriture originale a été effacée pour faire place à une écriture ultérieure, mais dont des traces subsistent) des quatre évangiles en syriaque^[103]. Qu'est-ce que cela

signifie ? L'influence syriaque avait atteint l'Égypte, et la traduction syriaque de la Bible était connue. Alors pourquoi 1 Co 7, 5 a-t-il été corrigé par l'ajout de *τῆ νηστεία καὶ* ? Cela aurait-il pu être fait par un deuxième scribe ou un superviseur qui connaissait la leçon syriaque ? Quoi qu'il en soit, l'influence d'Antioche et de la Syrie est très probable.

Quant aux autres témoins, ils sont apparus plus tard et il est presque impossible de déterminer comment la leçon syriaque a imprégné le type de texte byzantin auquel appartiennent les onciaux K et L, la minuscule 1241 et les lectionnaires byzantins. Néanmoins, ils appartiennent à la même zone géographique.

Quant à la leçon 3, on pourrait se poser la question suivante : pourquoi inverser l'ordre jeûne-prière par prière-jeûne ? Il y a probablement deux explications : une erreur d'un scribe ou une initiative consciente visant à donner la priorité à la prière, car on estimait probablement que la prière était plus importante que le jeûne.

f. V. 5c

- La leçon 1: *καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε* (et de nouveau, et dans le même [lieu], soyez).
- La leçon 2: *καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθε* (et de nouveau, et dans le même [lieu], **venez ensemble**).
- La leçon 3: *καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχησθε* (et de nouveau, et dans le même [lieu], **que vous veniez ensemble**).

La leçon 1 est soutenue par P¹¹, les onciaux κ, Α, Β, C, D, F, et G, les minuscules 33, 81, 365, 630, 1175, 1739, 1881, et 2464. Ces manuscrits sont donc les plus importants et la majorité appartient au type alexandrin (κ, Α, Β, C, 33, 1175, 1739, 1881, and 2464).

La leçon 2 est soutenue par P⁴⁶, P, 614. Il faut noter qu'à la fois le P⁴⁶ et le codex Porphyrianus (P) appartiennent au type alexandrin et P⁴⁶ est l'un des plus anciens témoins (probablement vers 175-225). Il s'agit peut-être là d'un exemple typique où l'âge seul ne suffit pas à déterminer l'authenticité.

La leçon 3 est soutenue par les onciaux Ψ, la plupart des traductions des vieilles latines et syriaques, Cyprien de Carthage, et le Pseudo-Ambroise. Ces témoins appartiennent au type occidental, sauf Ψ qui est un mélange, dont la valeur n'est pas du même niveau dans notre discussion, puisque nous sommes devant des traductions, tant latines que syriaques et que le Pseudo-Ambroise, un commentateur des épîtres pauliniennes, se basait sur les traductions latines, et Cyprien, un écrivain de langue latine, utilisait une version latine de la Bible.

Qu'est-ce qui est en jeu ici ? D'un côté, nous avons *ἦτε*, le présent du subjonctif à la 2e personne du pluriel du verbe : être (*εἶμι*) ; de l'autre côté, nous avons *συνέρχεσθε*, le présent de l'impératif à la 2e personne du pluriel, voix passive/moyenne, du verbe : se réunir (*συνέρχομαι*). Cela signifie donc que d'un côté, il y a le verbe le plus basique, et de l'autre, un verbe plus « sophistiqué ». On pourrait dire que le terme le plus simple devrait être le plus authentique, et nous pourrions comprendre qu'un scribe ait « amélioré » la phrase avec un terme plus élégant et plus précis. En fait, ces arguments proviennent de 1 Corinthiens lui-même, à savoir :

- 1 Co 11, 20 (en grande similitude avec notre texte): *Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* (Donc, **quand vous venez ensemble dans le même [lieu]**, ce n'est pas pour manger le repas du Seigneur);
- 1 Co 14, 23: *Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις* (Donc, si jamais l'Église **vient ensemble dans le même [lieu]** et que tous parlent en langues)

συνέρχομαι dans 1 Corinthiens est associé au rassemblement de l'Église, soit pour l'Eucharistie (11, 17-18.20.33-34), soit pour la prière (14, 23.26). Il est fort probable que le scribe le savait, et son objectif était double. Premièrement, clarifier la raison pour laquelle un mari et une femme doivent se réunir de toute urgence ; non pas tant pour faire l'amour dès que possible afin d'éloigner la tentation, mais pour se réunir dès que l'Église se rassemble. Deuxièmement, harmoniser ce verset avec les deux autres versets où Paul utilise *ἐπὶ τὸ αὐτὸ*, et où il introduit cette expression avec *συνέρχομαι*. En conclusion, la lecture 2 est un cas typique de clarification et d'harmonisation.

Qu'en est-il de la lecture 3 ? La seule différence entre les lectures 2 et 3 est que *συνέρχομαι* est à l'impératif dans la lecture 2, mais au subjonctif dans la lecture 3, mais le sens est le même. Le texte grec que nous supposons dans la lecture 3 est basé sur une reconstruction, car il s'appuie sur les versions syriaque et latine, et ne peut donc pas vraiment être utilisé pour déterminer si *συνέρχομαι* était un impératif ou un subjonctif, alors qu'une traduction sert principalement à confirmer une lecture, et non à l'établir. Il ne nous reste donc que le Codex Athous Lavrensis, un

texte grec du 8e ou 9e siècle, comme principal témoin. Que pouvons-nous en conclure ? Nous avons déjà établi que *συνέρχομαι* ne fait pas partie du texte authentique. Ainsi, seules trois options peuvent être envisagées en ce qui concerne *συνέρχησθε* : premièrement, un scribe a pensé indépendamment la même chose que le scribe à l'origine du P⁴⁶, mais l'a écrit à sa manière ; deuxièmement, un scribe familier avec la tradition du P⁴⁶, mais qui n'a pas jugé l'impératif approprié et l'a modifié pour le subjonctif ; troisièmement, un scribe l'aurait ignoré, sachant que le sens reste le même. Par conséquent, nous ne pouvons pas vraiment nous prononcer.

g. V. 5d

- La leçon 1: *ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν* (afin que ne vous éprouve pas le Satan à travers l'intempérance de vous).
- La leçon 2: *ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν (ὑμῶν)* (afin que ne vous éprouve pas le Satan à travers l'intempérance (de vous)).

La leçon 1 est soutenue par tous les manuscrits, sauf B.

La leçon 2 est soutenue par le codex Vaticanus (B).

Il n'y a aucune raison d'imaginer que toutes les traditions écrites auraient ajouté *ὑμῶν*, croyant d'une manière ou d'une autre que *τὴν ἀκρασίαν* (la faiblesse) avait besoin d'être clarifiée afin que tout le monde sache que Paul faisait référence à la faiblesse des Corinthiens (de vous). L'explication la plus évidente de l'absence de *ὑμῶν* est d'imaginer que le scribe du Codex Vaticanus a simplement commis une erreur, en omettant la fin de la phrase, d'autant plus que *ὑμῶν* n'est pas vraiment obligatoire : il est évident que Paul fait référence aux Corinthiens.

h. V. 7a

- La leçon 1: *θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν* (Puis, je veux que tout homme être comme aussi moi-même).
- La leçon 2: *θέλω γάρ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν* (Car, je veux que tout homme être comme aussi moi-même).

La leçon 1 est soutenue par P⁴⁶, les onciaux κ^* (première main du scribe), A, C, D* (première main du scribe), et G, les minuscules 33, 81, 181, 326, 629, 1877, 1962, et 1985, la plupart des vieilles latines, la Vulgate Wordsworth-White, la version copte bohairique, gothique, Cyprien, le Pseudo-Ambroise, et Jean Damascène. C'est un mélange de type alexandrin (P⁴⁶, κ^* , A, C, 33, 81, 326, le copte bohairique), de type byzantin (629, gothique, Jean Damascène), de type occidental (D*, G, les vieilles latines, la Vulgate Wordsworth-White, Cyprien, le Pseudo-Ambroise), et de type hybride (un mélange de type occidental et byzantin)(181, 1877, 1962, 1985).

La leçon 2 est soutenue par $^2\kappa$ (seconde correction du scribe), B, D² (seconde correction du scribe), K, P, Ψ , 88, 104, 330, 436, 451, 614, 630, 1241, 1739, 1881, 1984, 2127, 2492, 2495, les lectionnaires byzantins, la Vulgate clémentine, la Peshitta, les versions copte sahidique, arménienne, éthiopienne, et Cyprien. Tous les types de texte sont représentés: alexandrin ($^2\kappa$, B, P, 436, 1739, 1881, copte, et armenien), byzantin (K, 330, 451, 1241, les lectionnaires byzantins, éthiopen), occidental (la Vulgate clémentine, la Peshitta et Cyprin), hybride, i.e. soit un mélange de type alexandrin et byzantin (Ψ , 104), soit un mélange d'occidental et de byzanin (614, 630, 1984, 2127, 2492, 2495). Il convient de mentionner que cette variante est soutenue par deux manuscrits anciens majeurs : le Sinaïtique corrigé et le Vaticanus, datant du milieu du 4e siècle. Alors, quelle est la lecture authentique, *δέ* (puis) ou *γάρ* (car) ? Comme les deux lectures sont bien étayées, notre discussion ne peut se baser uniquement sur les manuscrits.

δέ et *γάρ* ont tous deux le même rôle, celui de relier ce qui précède à ce qui suit, et sont très souvent utilisés dans les épîtres pauliniennes : *δέ* (633 fois au total, dont 209 fois dans 1 Co), *γάρ* (454 fois au total, dont 104 fois dans 1 Co). Même s'ils jouent le rôle d'une conjonction, ils ne le font pas de la même manière. D'une part, *δέ* relie les phrases de manière très vague. En français, cela ressemblerait à quelqu'un qui raconte une histoire et dit : « Puis... puis... puis... ». Le rôle de « puis » est uniquement d'expliquer ce que qui va être dit suit de manière séquentielle mais vague ce qui vient d'être dit. En 1 Co 7, 1-16, *δέ* est utilisé 15 fois, presque dans chaque verset. D'autre part, le rôle de *γάρ* est plus spécifique : il introduit une relation causale, une explication : j'ai beaucoup mangé, car (ou en effet) j'avais faim. En 1 Co 7, 1-16, *γάρ* n'est utilisé qu'une seule fois, au verset 9, lorsque Paul dit : Mais s'ils ne peuvent vivre dans la continence, qu'ils se marient ; car (*γάρ*) il vaut mieux se marier que brûler.

La décision que nous devons prendre est donc la suivante : un scribe a-t-il remplacé *δέ* par *γάρ*, ou l'inverse, et pourquoi ? D'une part, si nous supposons que *γάρ* est la lecture authentique et qu'un scribe a pris l'initiative de le remplacer par *δέ*, alors la seule explication qui vient à l'esprit est le désir d'aligner la phrase avec tous les autres *δέ* de notre texte. Mais ce faisant, il a supprimé le lien de causalité avec ce qui précède et créé une phrase plus neutre. Une telle action va à l'encontre d'un aspect de notre triple principe, à savoir la tendance des scribes à clarifier davantage un texte. D'autre part, si nous supposons que *δέ* est la lecture authentique et qu'un scribe a pris l'initiative de le remplacer par *γάρ*, alors nous pouvons comprendre son objectif : il veut expliquer pourquoi Paul parle de la relation conjugale ou des rapports sexuels comme d'une permission ou d'une concession ; il souhaite donc que les gens restent célibataires comme lui ; *γάρ* introduit une relation causale entre le verset 6 et le verset 7. Nous devons donc conclure que *δέ* est la lecture authentique et qu'un scribe, au début de la tradition des copistes, a voulu clarifier la pensée de Paul et a remplacé la particule *δέ* par la conjonction *γάρ*.

i. V. 7c

- La leçon 1: *ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως* (l'un d'une part ainsi, puis l'autre ainsi).
- La leçon 2: *ὁς μὲν οὕτως, ὁς δὲ οὕτως* (**celui qui** d'une part ainsi, puis **celui qui** ainsi).

La leçon 1 est soutenue par κ^* (première main du scribe), A, B, C, D, F, G, P, 6, 33, 81, 630, 1739, 1881, 2464, Clement d'Alexandrie. La plupart des témoins appartiennent au type alexandrin (κ^* , A, B, C, P, 6, 33, 81, 1739, 1881, 2464, Clement d'Alexandrie), les autres au type occidental.

La leçon 2 est soutenue par P⁴⁶, ² κ . Il convient de noter que ces deux témoins sont importants et anciens. Mais comme nous l'avons vu précédemment, l'ancienneté n'empêche pas les variantes : ² κ a probablement introduit *νηστεία* (v. 5: jeûne) et a remplacé *δέ* avec *γάρ* (v. 7), probablement dû au contact d'autres manuscrits. Nous avons vu précédemment que P⁴⁶ a laissé tomber *ἄν* (v. 5), et a remplacé *ἦτε* avec *συνέρχεσθε* (v. 5).

Tout d'abord, examinons de près les mots *ὁ* et *ὁς*. *ὁ* (le) est un article défini, masculin nominatif singulier, utilisé ici comme nom (un). C'est le mot le plus courant de tout le Nouveau Testament. L'utilisation de cet article comme nom n'est pas fréquente dans 1 Corinthiens, et en fait, en tant que masculin nominatif singulier, notre verset est unique. D'autre part, *ὁς* est un pronom relatif qui apparaît 15 fois dans tous les cas et genres dans 1 Corinthiens. Mais nous devons souligner que 1 Co 11, 21 fournit un exemple de *ὁς* répété deux fois comme dans notre variante :

- *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὁς μὲν πεινᾷ ὁς δὲ μεθύει* (Car chacun prend d'avance son propre repas au moment de manger, et celui qui d'une part a faim, celui qui d'autre part est ivre).

Et ce dernier verset fait référence à l'Eucharistie et a été mentionné précédemment par P⁴⁶ en ajoutant *συνέρχεσθε* au verset 5. Cela semble être un exemple typique d'harmonisation grammaticale. Que conclure ? Il n'est pas logique qu'un scribe ait remplacé le double *ὁς* déjà présent dans 1 Corinthiens par un double *ὁ* qui aurait été unique. Dans quel but ? Si, en revanche, nous considérons *ὁ* comme la lecture authentique, alors nous pouvons comprendre que le même scribe qui a pris l'initiative d'ajouter *συνέρχεσθε* au verset 5, sur la base de 1 Co 11, 20, a poursuivi l'harmonisation grammaticale en utilisant le verset suivant (1 Co 11, 21) et a remplacé *ὁ* par *ὁς*. C'est ce que reflète le P⁴⁶. Quant au ² κ , nous devons à nouveau tenir compte du fait que le Codex Sinaiticus a tendance à être modifié a posteriori par la connaissance des variantes circulant dans la région.

j. V. 9

- La leçon 1: *κρεῖττον γὰρ ἐστὶν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι* (car meilleur il est de s'être marié que de brûler).
- La leçon 2: *κρεῖττον γὰρ ἐστὶν γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι* (car meilleur il est de **se marier** que de brûler).

La leçon 1 est soutenue par P⁴⁶, les onciaux ² κ (deuxième correction du scribe), B, C², D, F, G, Ψ , et Épiphanie de Constantinople. La majorité des témoins appartenant au type alexandrin (P⁴⁶, ² κ , B, C², Ψ , et Épiphanie de Constantinople), et le reste appartenant au type occidental. En tout, le soutien des manuscrits est de haut niveau avec les papyri et les codex majeurs.

La leçon 2 est soutenue par les onciaux κ^* (première main du scribe), A, C*, et P, les minuscules 33, 81, 945, et 2495. La majorité des témoins sont de type alexandrin (κ^* , A, C*, P, 33, 81), sauf ceux de type byzantin (945, 2495).

Les témoins qui soutiennent les deux lectures ne sont donc pas si mauvais. Comment choisir entre *γαμῆσαι* et *γαμεῖν* comme lecture authentique ? Examinons chaque verbe.

γαμῆσαι est l'infinifitif aoriste actif du verbe γαμέω (se marier), tandis que γαμεῖν est l'infinifitif présent actif de ce verbe. La seule différence entre les deux verbes est donc que le premier est à l'aoriste, c'est-à-dire qu'il désigne une action passée et achevée, tandis que le second est au présent, c'est-à-dire qu'il désigne une action en cours. Ce n'est pas très grave, sauf si l'on regarde ce qui suit : πυροῦσθαι est l'infinifitif présent passif/moyen du verbe πυρόω (brûler). Voici le problème : si l'on regarde ensemble γαμῆσαι et πυροῦσθαι, pourquoi le premier verbe est-il à l'aoriste et le second au présent ? C'est donc là que réside la *lectio difficilior*. Il semble qu'un scribe ait soulevé la même question et ait décidé de simplifier la phrase en n'utilisant que des temps présents, et ait donc remplacé γαμῆσαι par γαμεῖν. D'une manière ou d'une autre, cette modification a été apportée dans la région du type de texte alexandrin.

k. V. 10b

- La leçon 1: γυναῖκα ἀπό ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι (une femme du mari de ne pas s'être séparée).
- La leçon 2: γυναῖκα ἀπό ἀνδρός μὴ χωριζέσθω (une femme du mari **qu'elle ne se sépare** pas)
- La leçon 3: γυναῖκα ἀπό ἀνδρός μὴ χωριζέσθαι (une femme du mari de ne pas se séparer)

La leçon 1 est soutenue par P¹¹, les onciaux κ, Α, Β, C, Ψ, et aussi par Clément d'Alexandrie et Épiphané de Constantinople; tous ils appartiennent au type alexandrin.

La leçon 2 est seulement soutenue par P⁴⁶ et les minuscules 614 (13e siècle).

La leçon 3 est soutenue par Α, D, F, G, 1881, 2495. À part le codex Alexandrinus, tous les autres témoins, qui appartiennent au type occidental, sont un peu tardifs.

Ainsi, en ce qui concerne les lectures 1 et 2, nous devons choisir entre χωρισθῆναι et χωριζέσθω. χωρισθῆναι est la voix passive/moyenne de l'infinifitif aoriste du verbe χωρίζω (séparer), tandis que χωριζέσθω est la voix passive/moyenne de l'impératif présent du verbe χωρίζω (séparer). D'un côté, nous avons un infinitif; de l'autre, un impératif. Un infinitif nécessite une clause introductive, c'est-à-dire que l'on ne peut pas dire simplement « ne pas séparer », mais qu'il faut dire « je te demande de ne pas séparer ». Par conséquent, la phrase γυναῖκα ἀπό ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι est déroutante; nous avons essayé de traduire littéralement cette énigme par « femme de mari de ne pas s'être séparée », sans aucune clause introductive. Il s'agit là de la *lectio difficilior*. Le scribe à l'origine de la tradition P⁴⁶ s'est probablement senti mal à l'aise et a pris l'initiative d'apporter une amélioration grammaticale en remplaçant l'infinitif par un impératif: qu'une femme ne soit pas séparée de son mari. Nous pourrions conclure que la lecture authentique est χωρισθῆναι (infinitif), et que l'effort de ce scribe pour apporter une amélioration grammaticale est plus logique que son introduction d'un infinitif fragmentaire.

Qu'en est-il de la lecture 3 ? Nous avons le même verbe : χωρίζω. Dans la lecture 1, il est à l'infinifitif aoriste, dans la lecture 2 à l'impératif présent, et dans la lecture 3 à l'infinifitif présent. Nous venons de dire que la forme infinitive aoriste est probablement la lecture à privilégier. Mais pourquoi un scribe l'aurait-il changée en infinitif présent ? Regardons le début du verset : Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος (À ceux qui se sont mariés, j'envoie ce message, non pas moi, mais le Seigneur). Il est à noter que cette clause est introduite par παραγγέλλω (j'envoie ce message), un verbe au présent. L'infinifitif aoriste devient la *lectio difficilior*; un scribe l'aurait changé en infinitif présent pour une raison grammaticale. Notre conclusion précédente reste donc valable.^[104]

l. V. 13a

- La leçon 1: καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον (Et une femme si un certain homme elle a non croyant).
- La leçon 2: καὶ γυνὴ ἥτις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον (Et une femme **laquelle** a un homme non croyant).

La leçon 1 est soutenue par P⁴⁶, les onciaux κ, D* (première main du scribe), F, G, P, les minuscules 2495, les vieilles latines, la Vulgate, la version copte sahidique. Ainsi, les témoins sont divisés entre le type alexandrin (P⁴⁶, κ, P, Copte) et le type occidental (D*, F, G, 2495, les vieilles latines, la Vulgate).

La leçon 2 est soutenue par les onciaux Α and Β de type alexandrin, par D² (type occidental), les onciaux Κ et Ψ, et plusieurs minuscules tous de type byzantin. Sur la base des manuscrits uniquement, il est difficile de trancher, car les deux lectures sont étayées par des manuscrits anciens et prestigieux, tous de type alexandrin, P⁴⁶, κ pour εἴ τις; et Α et Β pour ἥτις.

En commençant avec *εἷ τις*, nous avons ici *εἷ* (si), une conjonction, suivie par *τις* (un certain / quelqu'un), un pronom indéfini. En 1 Corinthiens seulement, on le trouve 16 fois. Donnons quelques exemples:

- 3, 17 *εἷ τις* τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει (*si quelqu'un* détruit le temple de Dieu)
- 3, 18 *εἷ τις* δοκεῖ σοφὸς εἶναι (*si quelqu'un* semble être sage)
- 7, 12 *εἷ τις* ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον (*si quelque* frère a une femme non croyante)
- 8, 2 *εἷ τις* δοκεῖ ἐγνωκέμαι τι (*si quelqu'un* semble connaître quelque chose)
- 10, 27 *εἷ τις* καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων (*si quelqu'un* vous invite parmi les non croyants)
- 11, 16 *εἷ δέ τις* δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι (*si quelqu'un* semble être querelleur)
- 11, 34 *εἷ τις* πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω (*si quelqu'un* a faim, qu'il mange à la maison)
- 14, 38 *εἷ δέ τις* ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται (puis *si quelqu'un* est ignorant, qu'il soit ignorant)
- 16, 22 *εἷ τις* οὐ φιλεῖ τὸν κύριον (*si quelqu'un* n'aime pas le Seigneur)

Ces exemples montrent l'expression *εἷ τις* suivie d'un verbe au présent, exactement comme dans le verset 13. De plus, dans le verset 12 qui précède, nous avons *εἷ τις* en référence à un incroyant, exactement comme dans le verset 13. Et nous pouvons aller plus loin avec un parallèle, dont les similitudes sont soulignées ici :

- v. 12 *εἷ τις* ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον
- v. 13 καὶ γυνὴ *εἷ τις* ἔχει ἄνδρα ἄπιστον

Ainsi, l'argument en faveur de *εἷ τις* comme lecture authentique est vraiment solide.

Cependant, *ἧ τις* est la forme nominative féminine singulière du pronom relatif *ὅστις* (qui/lequel/celui). Dans 1 Corinthiens, on ne trouve que deux cas : 3, 17 (*ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἷτινές ἐστε ὑμεῖς* : car le sanctuaire de Dieu est saint, lesquels, vous, vous êtes ce temple), et 5, 1 (*καὶ τοιαύτη πορνεία ἧ τις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν* : et une telle débauche laquelle n'existe même pas chez les païens). Que faut-il en conclure ? Paul utilise rarement *ἧ τις* et, compte tenu du parallèle entre les versets 12 et 13, *εἷ τις* devrait être considéré comme la lecture authentique. Cependant, *ἧ τις* est la *lectio difficilior*. Alors, qu'est-ce qui est le plus probable : qu'un scribe ait changé le *εἷ τις* attendu en *ἧ τις* inattendu, ou l'inverse ? Il semble plus probable qu'un scribe, voyant le mot inattendu *ἧ τις*, ait voulu l'harmoniser avec le verset 12 et l'ait donc remplacé par le mot fréquemment utilisé *εἷ τις*. Nous avons vu précédemment (versets 5 et 7) que la tradition de P⁴⁶ procède à des modifications grammaticales ; nous devons donc conclure que *ἧ τις*, contrairement à Metzger et Aland, est la leçon authentique.^[105]

m. V. 13b

- La leçon 1: *καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς* (et celui-ci approuve habiter avec elle).
- La leçon 2: *καὶ οὗτος (συν)ευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς* (et celui-ci se complait à habiter avec elle).
- La leçon 3: *καὶ αὐτὸς συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς* (et lui approuve habiter avec elle).

La leçon 1 est soutenue par tous les manuscrits, sauf par ceux qui soutiennent la leçon 2.

La leçon 2 avec *ευδοκεῖ*, au lieu de *συνευδοκεῖ*, est soutenue par P⁴⁶, l'onciale B, et les minuscules 81, 181* (première main du scribe), 2464. Le soutien de P⁴⁶, B, deux témoins majeurs, vaut la peine d'être mentionné^[106].

La leçon 3 est soutenue par les onciaux D², Ψ, et la majorité des traductions syriaques.

Alors, quelle lecture est authentique, *συνευδοκεῖ* ou *ευδοκεῖ* ? Tout d'abord, prenons le temps d'examiner chaque mot dans les épîtres pauliniennes^[107], en commençant par *ευδοκεῖ*, un verbe formé par la combinaison de l'adverbe *εὖ* (bien) et du verbe *δοκέω* (supposer, s'attendre, imaginer, sembler ou penser), et qui signifie : bien penser, penser le mieux, être satisfait, se réjouir, se complaire. Dans l'ensemble, il y a un élément de subjectivité dans la façon dont quelqu'un regarde ou pense à quelque chose, et c'est ce que traduit ce verbe. On le trouve 11 fois dans le corpus paulinien.

- Quatre fois, le sujet est Dieu : « Il s'est complu à sauver ceux qui croient par la folie de la proclamation » (1 Co 1, 21) ; cependant, « Dieu ne s'est pas complu dans la plupart d'entre eux » (1 Co 10, 5) ; Dieu s'est complu de choisir Paul dès le sein de sa mère (Ga 1, 15) ; en Christ, toute la plénitude de Dieu s'est complu de demeurer (Col 1, 19).

- Quatre fois, le sujet est Paul lui-même : « nous nous complaigns plus à quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur » (2 Co 5, 8) ; il se complait dans les faiblesses, les insultes, les difficultés, les persécutions et les calamités pour l'amour du Christ (2 Co 12, 10) ; il se complait d'avoir partagé avec les Thessaloniens l'Évangile de Dieu (1 Th 2, 8) ; il se complait à rester à Athènes (1 Th 3, 1).
- À deux reprises, les sujets sont les chrétiens de Macédoine et d'Achaïe qui se sont complus faire une contribution pour les pauvres (Rm 15, 26-27).
- Enfin, une fois, le sujet fait référence à tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité mais qui se sont complus à l'injustice (Ga 1, 15).

Donc, si *ευδοκεῖ* est la leçon authentique et que Paul dit : « si une femme a un mari non croyant et qu'il se complait (ou prend plaisir à vivre) à vivre avec elle, elle ne devrait pas divorcer », alors nous avons là quelque chose de surprenant sous la plume de Paul. Car Paul est généralement prudent, en particulier dans 1 Corinthiens, lorsqu'il considère les hommes et les femmes comme des êtres égaux. Mais ici, il aurait dit qu'il ne devrait pas y avoir de divorce si l'homme est satisfait de sa femme ; cela se rapprocherait de l'approche juive du divorce, selon laquelle le renvoi d'une femme par un homme dépend de son degré de satisfaction à son égard^[108]. Au niveau du vocabulaire, le verbe devient suspect.

Examinons maintenant *συνευδοκεῖ*. Nous savons que ce mot est une combinaison de la préposition *συν* (avec, ensemble avec, y compris) et de *εὐδοκέω* que nous venons de voir. Il signifie : être d'accord avec, donner son consentement, se joindre à l'approbation^[109]. Dans ses épîtres, ce verbe est utilisé trois fois, deux fois dans le texte que nous analysons et une fois en Rm 15, 32 : « Ils connaissent le décret de Dieu, selon lequel ceux qui commettent de telles choses méritent la mort, et non seulement ils les commettent, mais ils approuvent (*συνευδοκεῖ*) ceux qui les commettent ». Ainsi, lorsque nous parlons de donner son consentement ou d'approuver, nous sommes presque dans un monde juridique et dans une prise de décision consciente. Donc, au niveau du vocabulaire, nous pouvons comprendre que Paul insiste sur le fait qu'il devrait y avoir une décision consciente de la part d'un non-croyant de rester avec sa femme chrétienne. Mais il y a plus.

En parlant du divorce, Paul prend soin de traiter les hommes et les femmes de la même manière et de façon équitable, et utilise donc la même construction pour les deux.

v. 12 καὶ αὕτη <u>συνευδοκεῖ</u> οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν	v. 13 καὶ οὗτος <u>συνευδοκεῖ</u> οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα
v. 12 et elle <u>approuve</u> habiter avec lui, qu'il ne laisse pas elle.	v. 13 et celui-ci <u>approuve</u> habiter avec elle, qu'elle ne laisse pas le mari.

Si la lecture authentique était *ευδοκεῖ*, alors le parallèle serait mauvais, et nous aurions du mal à expliquer pourquoi Paul n'a pas conservé le même verbe. Il est donc très probable que *συνευδοκεῖ* soit le verbe utilisé par Paul.

Mais alors, comment expliquer que *ευδοκεῖ* se trouve dans P⁴⁶ et dans le Codex Vaticanus ? P⁴⁶ est un manuscrit très précieux en raison de son ancienneté, mais nous devons reconnaître que sa lecture est parfois discutable : dans notre analyse, en plus de ce que nous venons de dire, nous avons déjà rejeté en 5a son omission de *ἄν*, en 5c son remplacement de *ἦτε* par *συνέρχεσθε*, dans 7c son remplacement de *ὁ* par *ὁς*, dans 10b son remplacement de *χωρισθῆναι* par *χωριζέσθω*, et plus loin dans le verset 15c, nous devons rejeter son remplacement de *ὑμᾶς* par *ἡμᾶς*. Il semble que le scribe de P⁴⁶ ou la source dont il dépend ait fait preuve d'une certaine liberté lors de la copie du manuscrit. D'autre part, on trouve parfois dans le Codex Vaticanus des omissions, par exemple *ἄν* dans 5a, *ὑμῶν* dans 5d, *συν* avec *ευδοκεῖ* dans le verset 13b, comme s'il s'agissait d'une omission, ou des changements mineurs de vocabulaire comme *γάρ* au lieu de *δέ* dans 7a, ou *ἡμᾶς* au lieu de *ὑμᾶς* dans le verset 15c. Mais ce qui est frappant, c'est le fait que trois fois dans notre texte à l'analyse, P⁴⁶ et le Codex Vaticanus témoignent des mêmes variantes : 5a (*ἄν*), v. 13b (*ευδοκεῖ*) et 15c (*ἡμᾶς*). Nous savons qu'ils appartiennent tous deux au type de texte alexandrin. Mais nous devons reconnaître que, d'une manière ou d'une autre, ils avaient accès à des sources similaires^[110].

Quant à la lecture 3, elle est mal étayée : les syriaques sont des traductions, et D (6e siècle) et Ψ (8e ou 9e siècle) sont des onciaux tardifs. De plus, si nous posons la question suivante : qu'est-ce qui est le plus probable, à savoir un changement par un scribe de *αὐτός* à *οὗτος*, ou l'inverse ? Nous devons conclure qu'il est plus probable qu'un scribe ait changé *οὗτος* en *αὐτός*, car nous avons dans le verset précédent *αὐτή* : il voulait harmoniser le verset 13 avec le verset 12, afin d'avoir : *αὕτη συνευδοκεῖ* (12) et *αὐτός συνευδοκεῖ* (13), un parallèle exact. Ainsi, *οὗτος* est la *lectio difficilior* et doit être préférée.

- La leçon 1: *μη ἀφιέτω τὸν ἄνδρα* (qu'elle ne laisse pas le mari)
- La leçon 2: *μη ἀφιέτω τὸν αὐτόν* (qu'elle ne laisse pas le **lui**).

La leçon 1 est soutenue par P¹¹, P⁴⁶, les onciaux κ^* (première main du scribe), A, B, C, D, F, G, les minuscules 33, 81, 1175, 1739, 1881, 2464, plusieurs traductions latines et syriaques. Ce type de soutien est imposant.

La leçon 2 est soutenue par Ψ , la version syriaque harcléenne, et Tertullien.

La leçon 2 est pauvrement soutenue, et surtout, elle dénote un effort évident d'harmonisation avec le v. 12 *μη ἀφιέτω αὐτήν* (qu'il ne laisse pas elle), pour obtenir l'exact parallèle avec le v. 13: *μη ἀφιέτω τὸν αὐτόν* (qu'elle ne laisse pas lui). Aussi *τὸν ἄνδρα* est la *lectio difficilior* et doit être préférée.

o. V. 14a

- La leçon 1: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί* (Car a été sanctifié le mari le non croyant dans la femme).
- La leçon 2: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί τῇ πιστῇ* (Car a été sanctifié le mari le non croyant dans la femme **la croyante**).

La leçon 1 est soutenue par P⁴⁶, les onciaux κ^* (première main du scribe), A, B, C, D* (première main du scribe), G, P, Ψ , les minuscules 33, 181, 1739, 1877, 1962, plusieurs vieilles latines, la version copte, et Augustin.

La leçon 2 est soutenue par D, F, G, 629, les vieilles latines, la Peshitta. Sauf pour le minuscule 629, tous les témoins appartiennent au type occidental.

En tant que principe de critique textuelle, nous avons dit qu'un texte plus court est généralement plus authentique, car un scribe peut allonger un texte pour apporter des précisions, ce qui signifie que *τῇ πιστῇ* serait un ajout fait par un scribe selon ce principe ; cela nécessite une confirmation.

Tout d'abord, examinons l'expression « *τῇ γυναικί τῇ πιστῇ* ». *Πιστῇ* est l'adjectif *πιστός* (fidèle, digne de confiance), utilisé comme nom, placé ici en apposition à *γυναικί* et décliné de manière similaire, c'est-à-dire au datif, féminin, singulier. Deuxièmement, en soi, *πιστός* est un mot fréquent dans le corpus paulinien (33 fois) : il est utilisé 12 fois pour décrire Dieu ou la Parole (typiquement 1 Co 1, 9 : *πιστός ὁ θεός*, Dieu est fidèle), et 4 fois pour décrire le comportement humain (typiquement 1 Tm 3, 11 : *πιστάς ἐν πάσιν*, (les femmes) doivent être dignes de confiance en tout). Troisièmement, Paul l'utilise pour se décrire lui-même (2 fois) (par exemple 1 Co 7, 25 : *πιστός εἶναι*, être digne de confiance), et ses collaborateurs (5 fois) (par exemple 1 Co 4, 17 : *πιστὸν ἐν κυρίῳ*, ([Timothée] fidèle dans le Seigneur). Quatrièmement, *πιστός* est utilisé 10 fois en référence aux chrétiens (typiquement 1 Tm 6, 2 : *οἱ πιστοὶ εἰσιν*, car ils sont croyants). Donc, si nous pouvons confirmer que *πιστός* est utilisé pour désigner les chrétiens, pouvons-nous confirmer la construction que nous avons ici : un article + un nom + un article + un adjectif utilisé comme nom ? En fait, il n'y a que deux cas, trouvés dans la première lettre à Timothée, où cet adjectif utilisé comme nom est précédé d'un article, à savoir :

1 Tm 4, 3	ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετὰλημψιν μετὰ εὐχαριστίας <u>τοῖς πιστοῖς</u>	(aliments) que Dieu les a créés pour que les <u>croyants</u> les prennent avec action de grâce
1 Tm 4, 12	Μηδεὶς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω, ἀλλὰ τύπος γίνου <u>τῶν πιστῶν</u>	Que personne ne méprise ton jeune âge. Tout au contraire, sois un modèle pour les <u>croyants</u> .

Nous n'avons trouvé aucun autre exemple dans l'ensemble du corpus où *πιστός*, utilisé comme nom en référence aux chrétiens, serait placé en apposition à un autre nom afin d'apporter une clarification^[111]. Nous devons donc conclure que cette variante présente quelque chose d'unique et ne fait pas partie du style de Paul.

En examinant de près le verset 14 sur le contexte des mariages mixtes : si l'un des partenaires est non-croyant, l'autre doit être croyant. Lorsque Paul écrit : *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί* (Car le mari non croyant a été sanctifié par sa femme), cela signifie que la femme est croyante ; il n'est donc pas nécessaire d'ajouter quoi que ce soit. Étant donné que *τῇ πιστῇ* pourrait facilement être supprimé sans aucun impact sur le sens de la phrase, cela indique qu'il s'agit ici d'un ajout.

Mais pourquoi un scribe se donnerait-il la peine d'ajouter *τῇ πιστῇ* ? La réponse est fournie par la clause parallèle suivante :

14a	14b
ἡγιάσται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναίκί (τῆ πιστῇ)	καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ
Car a été sanctifié le mari le non croyant <u>dans la femme [la croyante]</u>	et a été sanctifié la femme la non croyante <u>dans le frère</u>

Bien que nous ayons deux clauses parallèles, il y a un problème avec la fin : la première clause se termine à l'origine par une femme ou une épouse non spécifiée, mais la deuxième clause se termine par un homme spécifique : un frère ou un chrétien. Le scribe l'aurait remarqué et aurait décidé d'harmoniser : le frère ou l'homme chrétien sera associé à une épouse chrétienne. Mais pourquoi ne l'a-t-il pas harmonisé en utilisant ἀδελφῆ, sœur ? Nous pouvons seulement supposer que, par respect pour le texte, il a voulu minimiser son changement, et que le moyen le plus simple était d'ajouter un petit complément.

p. V. 14b

- La leçon 1: καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ (et a été sanctifiée la femme la non croyante dans le frère).
- La leçon 2: καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀνδρί (et a été sanctifiée la femme la non croyante dans le mari).
- La leçon 3: καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀνδρί τῷ πιστῷ (et a été sanctifiée la femme la non croyante dans le mari le croyant).

La leçon 1 est soutenue par P⁴⁶, les onciaux κ* (première main du scribe), A, B, C, D* (première main du scribe), G, P, Ψ, les minuscules 33, 181, 1739, 1877, 1962, et plusieurs vieilles latines, coptes, et Augustin.

La leçon 2 est soutenue par les onciaux ²κ (deuxième correction du scribe), D² (deuxième correction du scribe), les codex de type byzantin K et L, les minuscules de type alexandrin (81, 326, 436, 1881), les minuscules de type byzantin (330, 451, 1241), les types mixtes (avec une touche byzantine) les minuscules (104, 614, 630, 1984, 1985, 2127, 2492, 2495), les lectionnaires byzantins, d'autres témoins de type byzantin: gothique, éthiopien, Chrysostome, Theodoret et Jean Damascène. Les autres témoins incluent la traduction arménienne de type alexandrin et Clément d'Alexandrie, la traduction syriaque harcléenne et Ephrem. En tout, on note l'absence de témoins majeurs^[12].

La leçon 3 est soutenue par le minuscule 629 de type byzantin, et les vieilles latines, la Vulgate, la Peshitta, Irénée, Tertullien et le Pseudo-Ambroise qui appartiennent tous au type occidental. Il convient de noter que le minuscule 629 est une version bilingue latin-grec du 14e siècle, et il semble être une révision basée sur la Vulgate^[13].

Nous avons ici un problème si nous regardons le parallèle trouvé dans les versets 14a et 14b.

14a	14b
ἡγιάσται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναίκί	καὶ ἡγιάσται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ
Car a été sanctifié le mari le non croyant <u>dans la femme</u>	et a été sanctifié la femme la non croyante <u>dans le frère</u>

En utilisant ἀδελφῷ, 14b rompt le parallèle avec γυναίκί. Nous avons vu précédemment qu'un scribe a réparé cette rupture en introduisant τῇ γυναίκί τῆ πιστῇ pour correspondre à ἀδελφῷ. Il semble maintenant qu'un autre scribe aurait choisi une autre voie : τῷ ἀδελφῷ étant remplacé par τῷ ἀνδρί (le mari), afin qu'il corresponde parfaitement à τῇ γυναίκί (la femme).

Comme τῷ ἀδελφῷ rompt le parallélisme strict, il devient la *lectio difficilior*. Et il est plus probable qu'un scribe aurait changé τῷ ἀδελφῷ par τῷ ἀνδρί pour harmoniser le texte avec τῇ γυναίκί, plutôt que l'inverse. Cet argument, ajouté au faible soutien des manuscrits et à la conscience du type de texte byzantin visant à éviter les difficultés, pousse à considérer τῷ ἀδελφῷ comme la leçon authentique. De plus, ἀδελφῷ est un mot paulinien (132 fois dans le corpus, et 38 fois dans 1 Corinthiens) qui apparaîtra deux fois dans le verset suivant, et sa position ici est donc tout à fait logique.

Quant à la leçon 3, il ne nous reste que la Vulgate et le latin associé, ainsi que la Peshitta. Puisque nous avons déjà écarté τῷ ἀνδρὶ de la leçon authentique, nous devons également écarter τῷ πιστῷ. Néanmoins, essayons de trouver un sens à cet ajout.

La Vulgate dit : *sanctificatus est enim vir infidelis in muliere fidei et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem* (Car le mari non croyant est sanctifié par la femme croyante, et la femme non croyante est sanctifiée par le mari croyant). Nous avons une leçon similaire dans la Peshitta syriaque : *mēqaddāš ū gēr gabrā 'aynā dēlā mēhaymen battētā damhaymēnā wamqaddēšā y attētā 'aydā dēlā mēhaymēnā bēgabrā* (Car l'homme qui ne croit pas est sanctifié par la femme qui croit ; et toute femme qui ne croit pas est sanctifiée par le mari qui croit). Cette leçon suppose deux modifications du verset : d'abord, l'ajout de « croyant » au mot « femme » dans 14a, puis de « croyant » à « mari » dans 14b. De plus, nous venons de voir que « mari » est une variante de « frère ». Dans quel état le scribe a-t-il donc trouvé le manuscrit avant d'y apporter des modifications ? Il est difficile de croire qu'il ait pu faire toutes ces modifications : ajouter « croyant » à « femme » ; changer « frère » en « homme » ; ajouter « croyant » à « homme ». Comme le Codex Augiensis (F) et le Codex Boernerianus (G) indiquent « femme croyante » dans 14a et « frère » dans 14b, nous devons supposer que « homme croyant » n'a pas été ajouté en même temps que « femme croyante ». De même, il est difficile de comprendre qu'un scribe aurait changé « frère » en « mari » (sans le qualificatif « croyant ») si sa source disait « femme croyante », car il aurait rompu le parallèle strict. Cela signifie que le changement de « frère » à « mari » aurait été fait avant l'ajout de « croyant ». Une séquence d'événements possible pourrait être la suivante :

Tout d'abord, un scribe aurait harmonisé 14b avec 14a en changeant « frère » en « mari » pour correspondre à « femme » ; c'est l'état de la tradition que l'on trouve dans le Codex Sinaiticus corrigé et dans la tradition byzantine en grande partie.

Ensuite, un autre scribe, ignorant ce changement ou le rejetant, aurait tenté d'harmoniser 14b et 14a en ajoutant « croyant » au mot « femme » pour correspondre à « frère » ; c'est l'état du Codex Augiensis (F) et du Codex Boernerianus (G).

Troisièmement, un autre scribe, voyant ces deux traditions indépendantes : l'une indiquant « femme croyante » dans 14a, et l'autre « mari » dans 14b, a décidé de les fusionner dans sa copie ; c'est l'état du Codex Claromontanus corrigé.

Quatrièmement, disposant de deux manuscrits, l'un avec « femme croyante » en 14a, l'autre avec « mari » en 14b, un autre scribe a décidé d'ajouter « croyant » à « mari » pour correspondre à « femme croyante » ; c'est le cas de la Vulgate et de la source de la Peshitta. Dans la mesure où cela reste hautement hypothétique sans confirmation, cela a le mérite de souligner la complexité de la tradition des manuscrits et de mettre en évidence le fait qu'un scribe avait probablement plus d'un manuscrit devant lui et avait apporté des modifications au texte de bonne foi, sur la base de décisions personnelles.

q. V. 15c

- La leçon 1: ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός (Mais dans une paix a appelé vous le Dieu).
- La leçon 2: ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός (Mais dans une paix a appelé nous le Dieu).

La leçon 1 est soutenue par les onciaux κ* (première main du scribe), A, C, les minuscules 81, 326, les versions copte boharique, tous de type alexandrin, l'onciale K de type byzantin, les minuscules, 181, 1877, 1984, et 2127 de type mixte (byzantin / occidental).

La leçon 2 est soutenue par P⁴⁶, les onciaux 2κ (deuxième correction du scribe), B, D, G, Ψ, minuscules 33, 436, 1739, 1881, les traductions copte et arménienne, Origène, tous de type alexandrin, les minuscules 104, 330, 451, 614, 629, 630, 1241, 1962, 1985, 2492, 2495, les traductions gothique et éthiopienne, les lectionnaires byzantins, tous de type byzantin (ou une touche de type byzantin), et des témoins de type occidental comme les vieilles latines, la Vulgate, et la Peshitta. À première vue, le soutien pour cette leçon semble impressionnant.

Nous devons déterminer quelle est la lecture authentique, ὑμᾶς (vous) ou ἡμᾶς (nous). Paul parle-t-il de l'appel à la paix pour les couples mixtes ou de l'appel à la paix pour tous les chrétiens ? Les manuscrits en eux-mêmes ne peuvent fournir de réponse définitive, car les deux positions sont bien étayées. La seule approche qui reste est donc d'examiner le contexte et l'utilisation par Paul des mots « appel » (καλέω) et « paix » (εἰρήνη).

Commençons par le contexte. Au verset 15, Paul déclare que l'épouse chrétienne a été sanctifiée par sa relation avec son partenaire chrétien. À titre d'argument à l'appui, il ajoute : « Sinon, vos (ὁμῶν) enfants seraient impurs,

mais maintenant [en fait] ils sont saints ». Ainsi, selon le contexte, l'accent est mis sur « vous ». Et au verset 16, rien n'indique que l'accent ait changé lorsque Paul dit que le chrétien n'est pas lié, en raison d'un appel à la paix de la part de Dieu.

Lorsque Paul utilise le verbe *καλέω* (appeler), c'est souvent en référence à l'appel de Dieu, en particulier l'appel à devenir chrétien. S'il lui arrive parfois d'écrire de manière générique sur l'appel de Dieu, il rappelle généralement à son auditoire « leur » appel, et utilise donc « vous » : « c'est par lui que vous avez été appelés à la communion de son Fils » (1 Co 1, 9) ; « une vie digne de Dieu, qui vous appelle à son royaume et à sa gloire » (1 Th 2, 12) ; « il vous a appelés par notre proclamation de la bonne nouvelle » (2 Th 2, 14) ; « celui qui vous a appelés dans la grâce du Christ » (Ga 1, 6) ; « Car vous avez été appelés à la liberté » (Ga 5, 13) ; etc. Il n'y a que quelques exceptions :

- « En effet, Dieu ne nous a pas appelés pour que nous demeurions dans l'impureté, mais il nous a appelés à la sainteté » (1 Th 4, 7)
- « nous qu'il a appelés non seulement d'entre les Juifs mais encore d'entre les païens » (Rm 9, 24)
- « qui nous a sauvés et nous appelés par un saint appel » (2 Tm 1, 9)

Cependant, ces trois exceptions peuvent s'expliquer, car elles font référence à la sainteté et à la miséricorde de Dieu, à qui chacun est appelé, quelle que soit sa situation individuelle. Au verset 15, Paul parle d'une situation très spécifique, celle des couples mixtes, qui n'est pas universelle. L'appel à la liberté se réfère spécifiquement à cette situation, notamment lorsque nous lisons ce qu'il dit plus loin : « Ne vous mettez pas avec les infidèles sous un joug étranger » (2 Co 6, 14).

Ειρήνη (paix) dans le corpus paulinien peut être regroupé en trois catégories : 1) *χάρις* (grâce), la salutation gréco-romaine habituelle, c'est-à-dire grâce et paix, utilisée par Paul pour commencer ses lettres (1 Co 1, 3 ; 2 Co 2, 1 ; 1 Th 1, 1 ; etc.) ; 2) la sécurité et l'absence de guerre, de conflit ou de désordre (1 Co 14, 33 ; 16, 11 ; 1 Th 5, 3 ; etc.) ; 3) la paix unique apportée par Dieu, son Esprit, le Christ ou l'Évangile (1 Th 5, 23 ; Ph 4, 7 ; Ga 5, 22 ; etc.). Il ne fait aucun doute que le verset 15 fait référence à la deuxième catégorie, une vie sans conflit ni désordre. À la lumière de cela, il devrait dire « vous » et non « nous », car cela fait référence à des personnes impliquées dans une situation spécifique qui pourrait causer des problèmes (comme dans 2 Co 13, 11).

En conclusion, d'après le contexte et l'utilisation que Paul fait des termes « appel » et « paix », il est plus probable que *ὁμᾶς* (vous) soit la lecture authentique. Mais pourquoi un scribe aurait-il changé *ὁμᾶς* (vous) en *ἡμᾶς* (nous) ? Comme nous l'avons vu, l'une des significations de la paix fait référence à la paix unique apportée par Dieu, son Esprit, le Christ ou l'Évangile ; il est donc possible qu'il ait voulu élargir la portée de l'appel de Paul afin d'englober tous les lecteurs chrétiens et de donner à ce verset une dimension universelle.

III. Analyse de 1 Co 7, 1-16

A. 7, 1-9 : Les relations conjugales

Nous avons précédemment étudié le contexte de l'ensemble de la lettre aux Corinthiens et de son chapitre 7. Nous passons maintenant à la phase d'analyse détaillée qui examinera plus en profondeur les écrits de Paul, pour lesquels notre exploration sans relâche nous mènera à travers l'ensemble du corpus paulinien ^[114] ; toutefois, si un élément à l'appui provient d'une lettre dont l'authenticité est contestée, nous nuancerons notre prémisses en conséquence.

1. v. 1 La question des Corinthiens

Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι (Puis, au sujet des [choses] que vous avez écrites: [il est] bon pour un homme à une femme de ne pas toucher.)

Περὶ (au sujet de) est une préposition bien connue dans le vocabulaire grec, qui signifie littéralement « autour, tout autour », mais qui est utilisée pour désigner l'objet à propos duquel on fait quelque chose ou dont on parle ^[115]. On la trouve 51 fois dans le corpus paulinien, c'est-à-dire dans toutes les lettres, à l'exception de celle aux Galates. Mais si l'on se concentre sur les cas où le mot introduit la phrase, comme c'est le cas ici, on constate qu'il apparaît 10 fois, 7 fois dans 1 Co, une fois dans 2 Co et deux fois dans 1 Th.

- 1 Co 7, 1 Puis, (*Περὶ*) au sujet des choses que vous m'avez écrites
- 1 Co 7, 25 Puis, (*Περὶ*) au sujet des vierges
- 1 Co 8, 1 Puis, (*Περὶ*) au sujet des choses sacrifiées aux idoles

- 1 Co 8, 4 Aussi, (*Περί*) au sujet de de l'alimentation
- 1 Co 12, 1 Puis, (*Περί*) au sujet des dons spirituels
- 1 Co 16, 1 Puis, (*Περί*) au sujet de la collecte pour les saints
- 1 Co 16, 12 Puis, (*Περί*) au sujet de Apollos, le frère
- 2 Co 9, 1 Car effet, (*Περί*) au sujet du service, celui pour les saints
- 1 Th 4, 9 Puis, (*Περί*) au sujet de l'amour fraternel
- 1 Th 5, 1 Puis, (*Περί*) au sujet des temps et des saisons

Nous remarquons que Paul introduit systématiquement un nouveau sujet avec *Περί*, sauf dans 1 Co 8, 4 où il est utilisé pour revenir à un sujet qu'il vient d'introduire après une brève parenthèse ; cette constatation confirme que le début du chapitre 7 introduit un nouveau sujet. Sinon, la préposition fait simplement référence à la cible d'une action, par exemple : « Je rends grâce à mon Dieu sans cesse à votre sujet (*περί*) »^[116] (1 Co 1, 4).

ἐγράψατε (vous avez écrit). Il s'agit de l'aoriste (action achevée), indicatif actif 2e temps pluriel du verbe *γράφω* (écrire). La plupart du temps dans le corpus paulinien, ce verbe est utilisé à la forme passive en référence aux Écritures, 38 fois sur 62 (par exemple 1 Co 1, 19 : « Car il est écrit », suivi d'Is 29, 14). C'est également le cas dans : Romains (19 fois sur 21), 1 Corinthiens (11 fois sur 18), Galates (5 fois sur 7), 2 Corinthiens (3 fois sur 10) où Paul insiste pour enseigner sa théologie de cette manière à une communauté quelque peu familière avec la Bible juive^[117]. Sinon, ce verbe fait référence 22 fois à Paul ou à son scribe écrivant ou ayant écrit une lettre ; plus précisément, dans 10 de ces cas, il est dit que Paul (ou son scribe) est en train d'écrire une lettre (1 Co 4, 14 ; 9, 15 ; 14, 37 ; 2 Co 13, 10 ; 2 Th 3, 17 ; Ph 3, 1 ; Ga 1, 20 ; 6, 11 ; Rm 16, 22 ; Phm 1, 19 ; 1 Tm 3, 14) ; huit fois, Paul mentionne une lettre qu'il a écrite précédemment (1 Co 5, 9.11 ; 2 Co 1, 13 ; 2, 3.4.9 ; 7, 12 ; Rm 15, 15) ; et trois fois, ce verbe est utilisé de manière rhétorique pour soutenir l'idée que ce dont Paul parle n'a pas besoin d'être écrit (2 Co 9, 1 ; 1 Th 4, 9 ; 5, 1). Nous nous retrouvons donc avec un cas unique où *γράφω* fait référence à une lettre envoyée à Paul, qui est notre verset. Cela nous laisse quelques conjectures :

- Seule une communauté structurée et bien organisée pouvait envoyer une lettre en son nom.
- L'utilisation d'un tel moyen de communication dénote une communauté comptant au moins quelques membres instruits.
- Paul aimait écrire et considérait cela comme son moyen de communication préféré.^[118]

καλόν (bon) est l'accusatif singulier masculin de l'adjectif *καλός* (bon, juste, beau). Dans le corpus paulinien, cet adjectif apparaît 40 fois, et son adverbe étroitement lié, *καλῶς* (bien, justement), 11 fois. Comment ces deux mots peuvent-ils nous aider à comprendre les déclarations de Paul ? Qu'est-ce qui est juste et bon pour lui ? Commençons par examiner attentivement ces lettres incontestées^[119]. Nous pourrions regrouper toutes ses déclarations en trois grandes catégories :

- Dans de nombreux cas, Paul s'exprime de manière très générique : « N'éteignez pas l'Esprit. Ne méprisez pas les paroles des prophètes, mais examinez (*δοκιμάζω*) tout ; retenez ce qui est bon (*καλός*) » (1 Th 5, 21). Pour découvrir ce qui est bon/juste (*καλός*), nous devons approfondir notre réflexion (*δοκιμάζω*). Paul s'efforce « de faire ce qui est juste (*καλός*) non seulement aux yeux du Seigneur, mais aussi aux yeux des autres » (2 Co 2, 21) ; et il prêche, pour la communauté chrétienne, « à Dieu afin que vous ne fassiez rien de mal... afin que vous fassiez ce qui est juste (*καλός*) » (2 Co 13, 7). De même, dans Rm 12, 17, il recommande : « Ne rendez à personne le mal pour le mal, mais faites le bien devant tous »^[120].
- Le message de Paul est que le « bien » ne peut être totalement inconditionnel, car quelque chose peut être bien sous un certain aspect et mal ou moins bien sous un autre. Un exemple typique est tiré des passages où Paul aborde la question de la consommation de viande sacrifiée aux idoles, reconnaissant que ceux-ci n'existent pas réellement et en manger n'a aucune incidence sur notre relation avec Dieu (voir 1 Co 8). Néanmoins, il écrit : « Il est bon (*καλός*) de ne pas manger de viande, de ne pas boire de vin et de ne rien faire qui puisse faire trébucher ton frère ou ta sœur » (Rm 14, 21) ; car il vaut mieux pour quelqu'un d'autre que tu ne fasses pas ce qui te semble bien. Alors que les Corinthiens prient en langues, Paul conseille : « Car tu fais bien (*καλῶς*) ton action de grâce, mais l'autre personne n'en est pas édifiée » (1 Co 14, 17). De même, Paul a décidé à Corinthe de ne pas être parrainé afin d'éviter toute fausse perception : « Mais je n'ai fait usage d'aucun de ces droits, et je n'écris pas cela pour qu'ils soient appliqués dans mon cas. En effet, c'est bon (*καλός*) pour moi de mourir plutôt que cela — personne ne me privera de mon motif de me vanter ! » (1 Co 9, 15). De plus, Paul stipule : « Celui qui épouse sa fiancée fait bien (*καλῶς*) ; et celui qui s'abstient de se marier fait mieux » (1 Co 7, 38).
- De plus, nous notons que Paul fait parfois référence à ce qui est juste de manière ironique lorsque son auditoire adopte un mauvais comportement ; lorsqu'il apprend qu'il y a de l'immoralité sexuelle à Corinthe,

il dit : « Votre vantardise n'est pas une bonne chose (*καλός*). Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte ? » (1 Co 5, 6). Paul fait de même avec certains opposants à Corinthe : « Si vous recevez [...] un autre évangile que celui que vous avez accepté, vous vous y soumettez bien (*καλῶς*) » (2 Co 11, 4). Il doit donc faire prendre conscience à son auditoire que ce qu'il croit être juste n'est en fait pas juste. Aux Galates, il écrit à propos d'un groupe qui tente de les déstabiliser : « L'empressement qu'ils vous témoignent n'est pas bien (*καλῶς*) ; ils veulent vous exclure (de nous), afin que vous soyez zélés pour eux » (Ga 4, 17). Conscient des défis humains, Paul met en garde les personnes foncièrement bonnes contre celles qui se font passer pour telles, et leur recommande de se méfier d'elles^[121].

Ces observations nous incitent à formuler deux autres réflexions :

- Le postulat « il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme » est si clair et si différent de l'approche habituelle de Paul lorsqu'il discute de ce qui est juste, qu'il doit provenir « de l'extérieur », c'est-à-dire de la lettre des Corinthiens.
- Si, selon Paul, ce qui est bon dépend d'une action concrète et de l'intention de son auteur, alors nous pouvons très probablement prévoir que Paul utilisera le même scénario pour répondre à la question posée dans la lettre des Corinthiens.

En ce qui concerne la signification de *καλός*, J. C. Hurd^[122] a extrait les opinions de certains chercheurs à ce sujet et les a regroupées en quatre catégories :

- i. Si certains donnent à ce terme une signification purement utilitaire et pragmatique, il ne fait pas référence à ce qui est moralement bon, mais à une attitude qui peut être utile.
- ii. D'autres interprètent ce terme en référence à un « bien moral », mais seulement comme un bien parmi plusieurs autres biens de valeur quelque peu égale (par exemple, le célibat est bon, le mariage est bon aussi).
- iii. Certains considèrent cette expression comme le but de la moralité, le plus haut degré d'une série de biens mineurs (par exemple, le mariage est bon, mais le célibat est meilleur).
- iv. Seuls quelques Pères ont compris ce terme comme désignant ici une conduite éthique absolue à côté de laquelle aucun autre comportement ne pouvait être qualifié de bon (par exemple, le célibat est le seul bien et obligatoire, le mariage est mauvais).^[123]

D'après notre analyse de l'utilisation du terme *καλόν* par Paul, nous pensons que la troisième catégorie est celle qui convient pour l'interpréter. En effet, le « bien » ne peut être défini à l'avance ; il dépend donc du contexte spécifique dans lequel s'inscrit ce à quoi on aspire (2 Co 8, 21) « car nous voulons agir honnêtement devant le Seigneur et devant les hommes » ; par conséquent, tous les biens n'ont pas la même valeur, et de même, certains biens sont meilleurs que d'autres (1 Co 7, 38) « celui qui épouse sa fiancée fait bien, et celui qui s'abstient de se marier fait mieux ». C'est également la position de Hurd qui écrit : « Le mot *καλόν* a une longue et honorable histoire en tant qu'idéal éthique du plus haut rang ».^[124]

ἄνθρωπος (homme) est un mot fréquent dans le corpus paulinien, où il apparaît 126 fois. Cependant, il convient de noter que, bien qu'il fasse référence à un être humain, il revêt différentes significations et joue donc différents rôles. Afin de comprendre les différentes nuances de ce mot, nous avons regroupé ses occurrences en six catégories. Bien qu'il n'y ait parfois pas de frontières clairement définies entre ces catégories, elles nous aident à distinguer les différentes applications du mot.

- i. Premièrement, *ἄνθρωπος* peut désigner un individu spécifique, un être humain unique (29 % des cas). Par exemple : « Que chacun (*ἄνθρωπος*) nous considère comme des serviteurs du Christ et des administrateurs des mystères de Dieu » (1 Co 4, 1) ; ou « Que chacun (*ἄνθρωπος*) s'examine soi-même, et qu'ainsi il mange du pain et boive de la coupe » (1 Co 11, 28) ; ou « Je connais un homme (*ἄνθρωπος*) en Christ qui, il y a quatorze ans, a été enlevé jusqu'au troisième ciel — je ne sais pas si c'était dans son corps ou hors de son corps, Dieu le sait Dieu le sait » (2 Co 12, 2) ; ou encore « Dieu ne fait pas acception de personnes (*ἄνθρωπος*) » (Dieu ne fait aucune partialité envers quiconque) (Ga 2, 6). Dans tous ces cas, *ἄνθρωπος* serait traduit par : une personne, un individu.
- ii. Deuxièmement, *ἄνθρωπος* pourrait désigner l'homme par opposition à Dieu qui est omnipotent, omniprésent et omniscient, ce qui n'est pas le cas de l'homme qui est si limité que le monde de Dieu lui échappe. Par exemple, « la folie de Dieu est plus sage que les hommes (*ἄνθρωπος*) (sagesse), et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes (*ἄνθρωπος*) (force) » (1 Co 1, 25) ; ou « L'homme psychique (*ἄνθρωπος*) ne reçoit pas les dons de l'Esprit de Dieu, car ils sont une folie pour lui, et il est incapable de les comprendre parce qu'ils se discernent spirituellement » (1 Co 2, 14) ; ou encore « Nous rendons aussi sans cesse grâce à Dieu pour cela, que lorsque vous avez reçu la parole de Dieu que vous avez entendue de

nous, vous l'avez acceptée non comme une parole d'hommes (*ἄνθρωπος*), mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu, qui agit aussi en vous, croyants » (1 Th 2, 13) ; ou encore : « Est-ce que je cherche maintenant la faveur des hommes (*ἄνθρωπος*) ou celle de Dieu ? Est-ce que je cherche à plaire aux hommes (*ἄνθρωπος*) ? Si je plaisais encore aux hommes (*ἄνθρωπος*), je ne serais pas serviteur de Christ » (Ga 1, 10). Dans tous ces cas, *ἄνθρωπος* souligne les limites de l'être humain dans le contexte de l'action, de la parole et des dons de Dieu.

- iii. Troisièmement, *ἄνθρωπος* peut désigner l'homme en tant qu'entité biologique, en tant qu'espèce du monde vivant, ce qui inclut le fonctionnement et la pensée normaux d'un être humain dans la vie quotidienne. Par exemple, « Toutes les chairs ne sont pas identiques, mais il y a une chair pour les hommes (*ἄνθρωπος*), une autre pour les animaux, une autre pour les oiseaux et une autre pour les poissons » (1 Co 15, 29) ; ou « mais (il) s'est dépouillé lui-même, prenant la forme d'un esclave, ayant été fait à la ressemblance des hommes (*ἄνθρωπος*) » (Ph 2, 7) ; ou encore « Frères et sœurs, je parle selon l'homme (*ἄνθρωπος*) : une fois que la volonté d'une personne a été ratifiée, personne ne peut y ajouter ou l'annuler » (Ga 3, 15) ; ou « et ils ont troqué la gloire du Dieu immortel contre des images représentant un homme mortel (*ἄνθρωπος*) ou des oiseaux ou des quadrupèdes ou des reptiles » (Rm 1, 23). Dans tous ces cas, le mot véhicule l'idée d'une créature mortelle, vivant ce qui est typique de tous les êtres vivants, assumant le destin humain habituel.
- iv. Quatrièmement, *ἄνθρωπος* peut avoir un sens très générique et désigner l'ensemble de la population d'une église, d'un pays ou du monde, transmettant l'idée d'un public. Par exemple, « Vous êtes vous-mêmes notre lettre, écrite dans nos cœurs, connue et lue par tous les hommes (*ἄνθρωπος*) » (2 Co 3, 2) ; ou « C'est pourquoi, connaissant la crainte du Seigneur, nous essayons de persuader les hommes (*ἄνθρωπος*) » (2 Co 5, 11) ; ou « qui (les Juifs) ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes, et nous ont chassés ; ils déplaisent à Dieu et s'opposent à tous les hommes (*ἄνθρωπος*) » (1 Th 2, 15) ; ou « Que votre douceur soit connue de tous les hommes (*ἄνθρωπος*). Le Seigneur est proche » (Ph 4, 5). Ainsi, *ἄνθρωπος* a ici un sens presque statistique, désignant un groupe, un ensemble, une population entière.
- v. Cinquièmement, *ἄνθρωπος* pourrait désigner un sous-groupe présentant des caractéristiques particulières, positives ou négatives. Par exemple, « afin que nous soyons délivrés des hommes méchants et mauvais (*ἄνθρωπος*), car tous n'ont pas la foi » (2 Th 3, 2) ; ou « Les péchés de certains hommes (*ἄνθρωπος*) sont manifestes et les précèdent au jugement, tandis que les péchés d'autres les y suivent » (1 Tm 5, 24) ; ou « ne prêtant pas attention aux mythes juifs ou aux commandements des hommes (*ἄνθρωπος*) qui rejettent la vérité » (Tite 1, 14) ; ou « Comme Jannès et Jambres s'opposèrent à Moïse, de même ces hommes (*ἄνθρωπος*), à l'esprit corrompu et à la foi contrefaite, s'opposent aussi à la vérité » (2 Tm 3, 8). Bien que cette signification de *ἄνθρωπος* ne s'applique pas à tout le monde, elle vise un échantillon ou un sous-ensemble d'une population entière.
- vi. Sixièmement, *ἄνθρωπος* pourrait faire référence à l'homme par opposition à la femme, comme on le trouve ici dans le verset (1 Co 7, 1). Jusqu'à présent, tous les exemples d'*ἄνθρωπος* incluent systématiquement les femmes. Mais il existe dans le corpus paulinien deux exceptions où l'homme désigne le genre masculin. Il y a d'abord ce passage de la lettre aux Éphésiens : « C'est pourquoi l'homme (*ἄνθρωπος*) quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair » (Ep 5, 31). Or, ce passage est une citation de Gn 2, 24 de la Septante. Et il y a notre texte de 1 Co 7, 1 où *ἄνθρωπος* est l'opposé de la femme, et qui pourrait être le seul emploi de Paul. Ainsi, il est peu probable que *ἄνθρωπος* au verset 1 soit de la main de Paul, et il faut donc conclure qu'il s'agit d'un extrait de la question soulevée par les Corinthiens dans leur lettre à Paul.

Résumons nos conclusions sur *ἄνθρωπος* à l'aide du tableau suivant.

	1 Th	2 Th	Ph	1 Co	2 Co	Ga	Rm	Col	Ep	Phlm	1 Tm	Tt	2 Tm	Total
Individu	0	1	0	10	3	6	12	3	0	0	1	1	2	39
Relation à Dieu	4	0	0	16	1	7	3	3	1	0	0	0	0	35
Race humaine	0	0	2	3	0	1	8	1	6	0	4	0	0	25
Population	1	0	1	1	4	0	4	0	1	0	3	3	1	19
Groupe	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2	1	2	6
Opp. à femme	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	2
Total	5	2	3	31	8	14	27	7	9	0	10	5	5	126

Grâce à cette analyse, nous pouvons affirmer que le terme *ἄνθρωπος*, par opposition à femme, ne fait pas partie du vocabulaire de Paul et ne peut provenir que des Corinthiens, à travers leur question dans la lettre.

Γυνή (femme, épouse, conjointe) apparaît 64 fois dans le corpus paulinien, mais principalement dans 1 Corinthiens, 41 fois (64 %), dont 22 fois (54 %) dans le chapitre 7. Si l'on considère l'ensemble du corpus paulinien, on constate que *γυνή* apparaît dans le contexte de sa relation avec un homme dans 88 % des cas ; par conséquent, une femme est rarement présentée pour elle-même. Examinons ce *γυνή* dans le contexte relationnel.

i. Les relations homme-femme

1 Corinthiens 7 montre un parallélisme frappant entre ce qui est dit des hommes et ce qui est dit des femmes en matière de règles, de droits, de devoirs, de rôles ou de responsabilités, aussi stricts les uns que les autres, comme si les uns étaient égaux aux autres.

- Devoirs : l'homme doit rendre à sa femme ce qui lui est dû, et la femme doit rendre à son mari ce qui lui est dû (7, 3).
- Propriété du corps : l'homme a autorité sur le corps de sa femme, et la femme a autorité sur le corps de son mari (7, 4).
- Divorce : une femme ne doit pas être séparée de son mari (7, 10), et un homme ne doit pas répudier sa femme (7, 11).
- Couple mixte : un chrétien ne doit pas répudier sa femme non croyante si elle consent à vivre avec lui (7, 12), et une chrétienne ne doit pas répudier son mari non croyant s'il consent à vivre avec elle (7, 13).
- Célibataires : si un homme célibataire se marie, il ne pèche pas, et si une femme célibataire se marie, elle ne pèche pas (7, 28).
- Préoccupations quotidiennes des célibataires : l'homme non marié se soucie des choses du Seigneur, de la manière dont il doit plaire au Seigneur (7, 32), et la femme non mariée ou vierge se soucie des choses du Seigneur (7, 34).
- Préoccupations quotidiennes des personnes mariées : l'homme marié s'occupe des choses du monde, comment il doit plaire à sa femme (7, 33), et la femme mariée s'occupe des choses du monde, comment elle doit plaire à son mari (7, 33).

Tous ces versets révèlent que ce qui est dit concernant l'homme et la femme est interchangeable, indiquant une égalité *totale*. Cependant, en ce qui concerne le divorce (v. 10-11), Paul a utilisé le verbe *ἀφίημι* (renvoyer) pour l'homme, mais *χωρίζω* à l'infinitif passif aoriste (être séparé) est utilisé pour la femme, ce qui est équivalent ; alors qu'un homme peut renvoyer sa femme, une femme ne peut qu'« être séparée » de son mari, se soumettant à l'initiative de celui-ci ou s'y opposant. Cela reflète le milieu juif où seul l'homme peut répudier son épouse, et diffère du verset 13 où l'homme et la femme peuvent tous deux répudier leur conjoint (où *ἀφίημι* est utilisé pour les deux), ce qui reflète le contexte culturel gréco-romain^[25]. Cela signifie-t-il que le point de vue de Paul sur les relations conjugales varie en fonction du milieu socioculturel ? Et donc, l'égalité stricte entre les hommes et les femmes ne serait-elle valable que dans la culture gréco-romaine ? Bien que cela sera discuté plus en détail lors de l'analyse des versets 10-11, nous pouvons déjà révéler à ce stade que Paul considère que les droits et les devoirs des hommes et des femmes sont au même niveau.

Néanmoins, Paul s'écarte de cette approche dans sa lettre aux Romains (7, 2-3) :

2 Ainsi la femme mariée est liée par une loi à un homme tant qu'il vit ; mais s'il vient à mourir, elle ne relève plus de la loi conjugale. 3 Donc, si du vivant de son mari elle appartient à un autre, elle sera appelée adultère ; mais, si le mari vient à mourir, elle est libre à l'égard de la loi, en sorte qu'elle ne sera pas adultère en appartenant à un autre.

Dans ce cas, seule la femme semble être liée par la loi et susceptible de commettre l'adultère ; un homme ne pourrait-il pas également être adultère ? En réalité, Paul ne donne ici aucun enseignement sur l'union conjugale, mais utilise simplement la pratique juridique juive de l'époque pour illustrer le caractère contraignant de la loi, en guise d'introduction à son enseignement ultérieur sur la liberté chrétienne par rapport à cette loi. Par conséquent, Romains 7 ne peut être utilisé pour comprendre le point de vue de Paul sur les hommes et les femmes.

Si nous nous éloignons de la relation conjugale pour nous intéresser à la question plus large des hommes et des femmes dans l'Église et la société, le ton change et le monde culturel du 1er siècle apparaît, en particulier le monde juif. Examinons de près ce que dit Paul.

Commençant avec 1 Co 11, 2-16, cette section est introduite par Paul qui félicite les Corinthiens d'avoir conservé les traditions telles qu'il leur avait enseignées ; puis, il aborde la question des femmes non voilées dans l'Église. Il avance trois arguments à l'appui pour justifier le caractère inacceptable de ce comportement :

- a. Le premier argument (v. 3-7) s'appuie sur la tradition académique hellénistique-juive qui promeut une cosmologie où Dieu est l'archétype, à partir de laquelle Paul extrapole que la tête (*κεφαλή*) de la femme est l'homme, que la tête (*κεφαλή*) de l'homme est le Christ, et que la tête (*κεφαλή*) du Christ est Dieu. Par conséquent, l'homme ne doit pas se voiler la tête, puisqu'il est l'image (*εἰκὼν*) et le reflet (*δόξα*) de Dieu ; tandis que c'est le contraire pour la femme, car ne pas se voiler revient à se raser, ce qui la rendrait honteuse et l'empêcherait d'être l'image et le reflet de l'homme^{[1261](#)}.
- b. Le deuxième argument (v. 8-13) provient de Gn 2, 22 (à propos de la côte que le Seigneur Dieu avait prise à l'homme pour en faire une femme) et Gn 2, 18 (« Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide qui lui soit assortie ») : « l'homme n'a pas été fait à partir de la femme, mais plutôt la femme a été faite à partir de l'homme. De même, l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme ». Par conséquent, les femmes doivent porter sur leur tête un symbole de l'autorité de Dieu, tout comme les anges, qui peuvent témoigner du plan de la création, sont présents dans l'Église^{[1271](#)}.
- c. Le troisième argument découle de l'enseignement de la nature (vv. 13-15) ; de nos jours, les hommes portent « naturellement » les cheveux courts et les femmes, les cheveux longs.

Notre objectif n'est pas de discuter de la validité des arguments de Paul, mais de comprendre d'une manière ou d'une autre sa réflexion sur la place des femmes par rapport aux hommes.

Le premier argument met en lumière le fait que si, dans notre culture moderne, le fait que la femme reflète l'homme et que l'homme reflète le Christ ou Dieu équivaut à une déclaration d'infériorité de la femme, Paul ne le démontre pas bien. Nous avons une présentation cosmologique du rôle de chacun dans la création : puisqu'on ne peut pas dire qu'un chat est inférieur à un chien, ou qu'un chien est inférieur à une vache, on ne peut pas non plus dire qu'une femme est inférieure à un homme ; toutes les créatures ont reçu une place et un rôle uniques dans l'univers, et leur grandeur, dans laquelle elles reflètent la gloire de Dieu, consiste à rester à cette place et à jouer ce rôle.

Le deuxième argument, basé sur Genèse 2, stipule que l'homme est le premier dans l'ordre de la création et que la femme a été créée pour le bien de l'homme. Une telle affirmation peut facilement conduire à la discrimination, et a d'ailleurs été utilisée dans les cercles juifs pour établir l'infériorité et la subordination de la femme^{[1281](#)}. Pour éviter une telle déclaration, Paul ajoute que, dans le Christ, l'homme n'est pas indépendant de la femme, car l'homme vient de la femme, et toutes choses viennent de Dieu (vv. 11-12). Commentant ces versets, J. Murphy-O'Connor a écrit :

« 1 Corinthiens 11: 11-12 est la première et unique défense explicite de l'égalité totale des femmes dans le Nouveau Testament. Paul a renversé l'argument traditionnel de la priorité chronologique de l'homme dans le récit de la création en soulignant que la priorité chronologique de la femme dans la naissance d'un homme fait tout autant partie du plan de Dieu pour l'ordre de sa création (1 Co 11, 12). Cet argument élémentaire sert de preuve au principe selon lequel « en tant que chrétiens, la femme n'est pas différente de l'homme, et l'homme n'est pas différent de la femme » (v. 11). C'est l'égalité qui est en jeu ici, et non la complémentarité. »^{[1291](#)}.

Le troisième argument est tiré de la nature selon Paul, même si l'on pourrait dire qu'il provient de la culture. Il montre simplement que Paul était influencé par la mode de son époque, où les hommes avaient les cheveux courts et les femmes les cheveux longs, sans rapport avec l'inégalité.

Après ce bref examen de 1 Co 11, 2-16, nous pourrions conclure que le dernier argument (vv. 13-15) est conforme au chapitre 7 : en Christ, les hommes et les femmes sont égaux, avec les mêmes droits, et lorsqu'il parle d'un genre, Paul veille à équilibrer soigneusement son propos avec l'autre genre. En même temps, il ne voit aucun intérêt à rejeter la pratique orientale universelle du voile pour les femmes^{[1301](#)}. Pourquoi ? Même si cela n'est pas explicitement mentionné, nous pouvons avancer deux raisons :

- Certains membres de la communauté auraient pu mal interpréter le message de Paul sur la liberté chrétienne, probablement ceux qui se livraient à des expériences spirituelles et que l'on

pourrait qualifier d'enthousiastes^[131], et se seraient peut-être sentis libres de se débarrasser des pratiques terrestres liées au port du voile par les femmes. Les préoccupations de Paul à l'égard de ces pratiques ne concernaient pas seulement la mauvaise interprétation de son enseignement, mais aussi la mise en péril de l'unité de la communauté corinthienne, déjà assez ébranlée.

- Une autre raison pouvait être liée à la perception des personnes extérieures. Paul avance cet argument à propos du parler en langues : « Si donc toute l'Église se réunit et que tous parlent en langues, et que des personnes extérieures ou des incroyants entrent, ne diront-ils pas que vous êtes fous ? » (1 Co 14, 23). De plus, la communauté nouvellement fondée de Thessalonique avait subi des persécutions : « l'évocation d'un nouveau « dieu », qui transformerait radicalement la situation des défavorisés, aurait été perçue par les autorités municipales comme subversive »^[132]. Malgré une situation différente à Corinthe, où il n'est pas question de persécution, l'écho d'un mouvement de « libération des femmes » aurait non seulement été une distraction, mais aurait également envoyé un message erroné.

Premièrement, en ce qui concerne le style de Paul qui consiste à parler des hommes et des femmes de manière parallèle, il mentionne d'abord la femme, puis l'homme. Deuxièmement, nous ne devons pas nous laisser induire en erreur par le verbe « être soumise » (*υποτάσσω*) comme si la femme était inférieure. Donnons quelques exemples d'utilisation de *υποτάσσω* qui pourraient éclairer la question :

- 1 Co 16, 16 « Je vous exhorte à vous mettre au service (*υποτάσσω*) de ces personnes (la maison de Stéphanas) et de tous ceux qui travaillent et peinent avec eux. »
- Rm 13, 1 « Que chacun se soumette (*υποτάσσω*) aux autorités qui le gouvernent, car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par Dieu. »

Deux choses doivent être claires : *υποτάσσω* a une connotation de *service*, et il suit la règle de Dieu qui consiste à organiser le monde de manière ordonnée. Il n'y a rien de négatif dans le fait d'« être soumis », cela signifie plutôt accepter notre rôle dans la société ; par conséquent, selon Paul, accepter l'ordre établi par Dieu. Tout cela n'empêche pas Paul de considérer les hommes et les femmes comme égaux en droits ; son appel aux maris à aimer leur femme et à ne jamais la traiter durement (*πικραίνω* : rendre amère, irriter) n'aurait aucun sens s'ils n'étaient pas égaux. Terminons avec 1 Co 3, 18-19^[133]:

Femmes, soyez soumises (*υποτάσσω*) à vos maris, comme il convient dans le Seigneur. Maris, aimez vos femmes et ne les traitez jamais durement.

ii. La femme hors du cadre conjugal

En fait, il y a un seul cas et il se trouve en 1 Co 14, 34-35:

34 Les femmes doivent rester silencieuses dans les églises. Elles ne sont pas autorisées (*επιτρέπω*) à parler, mais doivent être soumises (*υποτάσσω*), comme le dit aussi la loi. 35 Si elles veulent savoir quelque chose (*μανθάνω*), qu'elles interrogent leurs maris à la maison. Car il est honteux pour une femme de parler dans l'église.

Après avoir examiné les déclarations de Paul sur les femmes, cette section semble étrangement différente : alors que Paul parle généralement de manière strictement parallèle des hommes et des femmes, et lorsqu'il exige un comportement spécifique de la part des femmes, il prend toujours la peine de fournir une justification rationnelle, ici il n'y a rien de tout cela, sauf un ordre clair aux femmes de se taire. Et cet ordre contredit la discussion en 11, 5 que nous venons de voir, où Paul suppose que les femmes peuvent prier et prophétiser, sauf qu'elles doivent être voilées. Dans la même lettre, comment Paul peut-il être si différent ? À première vue, ces deux versets deviennent suspects. Et si nous examinons la tradition manuscrite, nous constatons qu'elle est instable : une bonne partie du type de texte occidental (D^p, F^p, G^p, 88) place les versets 34-35 à la fin de 14, 40, après que Paul ait écrit : « mais tout doit se faire décemment et dans l'ordre ». Cela signifie qu'un scribe a remarqué l'anomalie et a estimé que ces deux versets s'inséreraient mieux après que Paul ait demandé de l'ordre. Ces versets pourraient-ils donc être une interpolation de quelqu'un d'autre que Paul ? Il semble que oui, pour les raisons suivantes.

- Les versets 34-35 interrompent le fil logique de la réflexion de Paul sur les prophètes, qui s'étend des versets 29 à 40, et pourraient être représentée ainsi :

a) Règle générale: (29) que deux ou trois prophètes prennent la parole et que les autres jugent

Application de la règle: (30) Si un assistant reçoit une révélation, celui qui parle doit se taire.

Raison de la règle: (31) Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour, pour que tout le monde soit instruit et encouragé

Conclusion: (32-33) Le prophète est maître de l'esprit prophétique qui l'anime. Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix. Comme cela se fait dans toutes les Eglises des saints^[134]

b) Remise en question des comportements actuels de la communauté:

i. Ils ne sont pas propriétaires de la parole de Dieu (36):

La parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ?
Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ?

ii. Un commandement du Seigneur est le critère (37-38)

-(37) Un vrai prophète reconnaît dans ce que je vous écris un commandement du Seigneur

-(38) Un faux prophète ne reconnaît pas cela et ne sera pas reconnu comme prophète

Conclusion et exhortation finale (39-40)

-(39) Ayez pour ambition d'être prophètes et n'empêchez pas qu'on parle en langues;

-(40) Mais que tout se fasse convenablement et avec ordre

Comme nous pouvons le voir, tout le contexte est lié au rôle actuel des prophètes dans la communauté et nous avons un indice qu'il y avait une sorte de désordre qui ne semblait pas très bénéfique. Paul en a probablement été informé par des personnes venues à Éphèse. Il a donc proposé une règle générique (partie a) avant de mettre la communauté au défi (partie b) de se conformer à cette règle, en lui rappelant que la parole de Dieu lui appartient et que l'ordre est nécessaire. Dans ce contexte, les versets 34-35 surgissent de nulle part et interrompent totalement le fil logique : ils n'ont rien à voir avec l'ordre dans la prophétie. Il s'agit donc d'une interpolation^[135].

- Certains mots des versets 33-34 n'ont aucun sens sous la plume de Paul, notamment *νόμος*, dans le sens d'une mesure disciplinaire. Au contraire, pour Paul, *νόμος* fait référence à la loi juive donnée par Moïse. Prenons quelques exemples dans 1 Corinthiens :
 - 9, 8-9 « Est-ce que je dis cela par autorité humaine ? La loi (*νόμος*) ne dit-elle pas la même chose ? Car il est écrit dans la loi (*νόμος*) de Moïse : « Tu ne muselleras point le bœuf qui foule le grain. » Dieu se soucie-t-il des bœufs ? »
 - 9, 20 « Je me suis fait Juif pour les Juifs, afin de gagner les Juifs. Je me suis fait comme soumis à la loi (*νόμος*) pour ceux qui sont soumis à la loi (*νόμος*) (bien que moi-même je ne sois pas soumis à la loi (*νόμος*)), afin de gagner ceux qui sont soumis à la loi (*νόμος*). »
 - 14, 21 « Dans la loi (*νόμος*), il est écrit : « Par des hommes de langues étrangères et par les lèvres des étrangers, je parlerai à ce peuple ; mais même alors, ils ne m'écouteront pas. »
 - 15, 56 « L'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la puissance du péché, c'est la loi (*νόμος*). »
- Enfin, les versets 34-35 sont une copie conforme de 1 Tm 2, 11-15 qui dit :

11 Que la femme apprenne (*μανθάνω*) en silence, avec une pleine soumission (*ὑποταγή*). 12 Je ne permets (*ἐπιτρέπω*) à aucune femme d'enseigner ou d'exercer une autorité sur un homme ; elle doit rester silencieuse. 13 Car Adam a été formé le premier, puis Ève ; 14 et Adam n'a pas été séduit, mais la femme a été séduite et est devenue transgresseuse. 15 Cependant, elle sera sauvée par la maternité, à condition qu'elles persévèrent dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie.

La déclaration de 1 Timothée sur Adam et Ève contredit les déclarations de Paul ailleurs sur Adam et Ève, à savoir Rm 5, 12-21 et 1 Co 15, 21-22.45-49, où Adam était le véritable transgresseur et Ève le prototype de toute la communauté corinthienne. Ce n'est là qu'un point parmi d'autres qui contribuent à conclure que 1 Timothée n'est pas paulinien^[136]. Il y a similitude entre 1 Tm 2, 11-15 et 1 Co 14, 34-35, non seulement sur le fond (les femmes doivent se taire), mais aussi sur la forme (*ἐπιτρέπω, μανθάνω, ὑποτάσσω / ὑποταγή*). Il est donc très probable qu'un scribe ait tenté d'harmoniser 1 Corinthiens de Paul avec 1 Timothée. Et ce scribe appartenait probablement à une communauté chrétienne juive conservatrice qui était mal à l'aise avec l'ouverture de Paul au rôle des femmes dans la communauté^[137].

Que conclure de notre analyse de *γυνή* ? Paul est tout à fait cohérent dans sa présentation des femmes dans leur relation avec les hommes, leur accordant des droits égaux, veillant soigneusement à ce que ce qui est dit des hommes le soit également des femmes. Bien sûr, il est redevable à la cosmologie de sa stricte hiérarchie helléno-juive, qui va de Dieu aux femmes, en passant par les anges et les hommes, ainsi qu'à la présentation biblique de la création de la femme. Cependant, jouer un rôle différent ne signifie pas être inférieur, et respecter la tradition orientale du voile ne signifie pas non plus être inférieur.

De plus, dans la phrase « un homme à une femme de ne pas toucher (*ἄπτεσθαι*) », *ἄπτεσθαι* est le verbe *ἄπτω* à l'infinifit présent passif/moyen, qui a deux significations fondamentales différentes : 1. Attacher, lier, joindre, saisir, s'engager, entreprendre, toucher, affecter, atteindre, poser les mains sur ; et 2. Allumer, mettre le feu^[138]. On fait ici référence à deux corps physiques qui étaient séparés et qui sont désormais engagés dans une relation. Dans l'ensemble du corpus paulinien, ce mot n'apparaît que trois fois. En complément de notre verset actuel, nous avons :

- 2 Co 6, 17 « C'est pourquoi, sortez du milieu d'eux (les incroyants), et séparez-vous d'eux, dit le Seigneur, et ne touchez (*ἄπτω*) rien d'impur ; alors je vous accueillerai ».
- Col 2, 21 (règles alimentaires) « Ne manipulez pas (*ἄπτω*), ne goûtez pas, ne touchez pas ».

Dans 2 Corinthiens, Paul demande aux chrétiens d'éviter les relations inappropriées avec les non-croyants. Dans 2 Colossiens, Paul demande aux chrétiens de ne laisser personne les condamner pour des questions de nourriture et de boisson ou pour l'observance des fêtes, des nouvelles lunes ou des sabbats ; et donc de ne pas tenir compte des commentaires tels que : ne touchez pas à cette nourriture. Ainsi, ce n'est que dans 2 Co 6, 17 que le verbe *ἄπτω* fait référence aux relations humaines.

Nous pouvons en conclure que *ἄπτω* ne fait pas partie du vocabulaire habituel de Paul, ce qui confirme notre affirmation précédente selon laquelle « il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme » est un extrait de la lettre aux Corinthiens. Mais en même temps, ce mot est bien connu dans l'Ancien Testament et est parfois utilisé comme euphémisme pour désigner les relations sexuelles :

- Gn 20, 6 LXX : « Alors Dieu lui dit (à Abimélec) dans un rêve : « Oui, je sais que tu as agi avec un cœur pur, et je t'ai épargné afin que tu ne pêches pas contre moi. C'est pourquoi je ne t'ai pas permis de la toucher (*ἄπτω*). »
- Pr 6, 29 LXX : « Il en est de même de celui qui s'approche de la femme de son prochain. Quiconque la touche (*ἄπτω*) ne restera pas impuni. »

Cette interprétation de *ἄπτω* est corroborée par ce qui suit (1 Co 7, 2-5), où Paul parle des relations sexuelles conjugales. Et si nous avons raison, nous pouvons supposer que les Corinthiens demandaient s'il était bon pour un homme d'éviter les rapports sexuels alors qu'il était marié^[139].

Néanmoins, nous ne pouvons conclure notre analyse du verset 1 sans poser la question suivante : pourquoi certains Corinthiens posent-ils ce type de question ? Qui sont-ils ? Quel est le problème ? Il devait y avoir plusieurs raisons pour lesquelles on pouvait préconiser l'abstinence pendant le mariage :

- Il peut exister une perception négative du sexe, qui pourrait être associée au comportement animal et donc indigne d'un être humain « spirituel ».
- Il peut y avoir des raisons d'éviter d'avoir des enfants, soit parce que l'environnement n'est pas favorable aux enfants et n'offre pas d'avenir prometteur, soit parce que l'on souhaite concentrer son énergie sur d'autres choses que l'éducation des enfants, comme quelqu'un qui a une mission à accomplir.
- Certains peuvent être fiers d'avoir atteint un haut degré de contrôle sur leur corps et tous leurs instincts primaires ; s'abstenir de tout rapport sexuel est un bon moyen d'exprimer la liberté de l'esprit et de démontrer qu'il appartient à un autre monde.

Toutes ces raisons pourraient-elles s'appliquer au groupe prônant l'abstinence à Corinthe ? Ce sujet vient d'être abordé ci-dessus lors de la présentation des différentes facettes de l'Église de Corinthe. Néanmoins, nous devons le réexaminer dans le contexte de la question soulevée. Selon Hurd, la plupart des spécialistes « s'accordent à dire qu'il existait à Corinthe une tendance ou un groupe ascétique qui se méfiait de toutes les relations sexuelles »^[140]. Examinons les influences possibles sur la communauté corinthienne. Pour commencer, compte tenu de la nature cosmopolite de cette ville, on peut conjecturer trois sources d'influence : la pensée philosophique hellénique, la pensée hellénique juive, ainsi que la prédication et la vie de Paul lui-même.

- a. « Pour les Grecs, écrit Conzelmann, le mariage est la norme. Mais il existe également des tendances ascétiques pour lesquelles diverses raisons sont avancées »^[141]. Il mentionne ainsi les cyniques pour qui le célibat représente un degré supérieur^[142]. On peut supposer une certaine collusion entre le mode de vie cynique et le christianisme.
- b. Le christianisme ayant été fondé sur une base juive, les idées hellénistiques juives ont pu exercer une influence profonde sur la mentalité chrétienne à Corinthe, du moins parmi l'élite. Ces idées ont été développées dans la communauté juive d'Alexandrie sous la direction de l'auteur juif Philon^[143], qui s'est largement inspiré de la tradition sapientielle de la Bible juive.

On peut se demander dans quelle mesure les idées de Philon se sont répandues à Corinthe. Murphy-O'Connor apporte une réponse : « Le canal évident par lequel le cadre philosophique de Philon est entré dans la communauté était Apollos »^[144]. Apollos était originaire d'Alexandrie avant de venir à Corinthe et était très instruit ; cependant, certains ou plusieurs Corinthiens auraient pu déformer son enseignement. Cela pourrait expliquer pourquoi il a quitté Corinthe et a suivi Paul à Éphèse, « parce qu'il était consterné par l'usage qui était fait de son enseignement »^[145].

- c. L'enseignement et la vie de Paul lui-même seraient la troisième source d'influence sur la communauté corinthienne de deux manières plausibles.
 - i. « Que Jésus ait enseigné ou non une eschatologie apocalyptique, il est clair que Paul, dans ses premières prédications, avait une ferveur apocalyptique »^[146]. Un exemple typique est sa prédication aux Thessaloniciens. Bien que son contenu nous soit étranger, nous savons qu'il a dû par la suite clarifier la nature des signes eschatologiques qui doivent précéder la parousie, et qu'il a abordé certains comportements, comme celui des chrétiens qui cessent de travailler (2 Th 3, 10)^[147]. À Corinthe, Paul a maintenu sa perspective eschatologique en expliquant la séquence des événements du dernier jour (1 Co 15, 24-58). Il croyait sincèrement que nous serons encore en vie lorsque le dernier jour viendra (1 Th 4, 15) « C'est pourquoi nous vous déclarons, par la parole du Seigneur, que nous, les vivants, qui serons encore là lors de la venue du Seigneur, nous ne précéderons en aucune manière ceux qui sont morts » et il pouvait ainsi dire : le temps est court ; désormais, que ceux qui ont des femmes soient comme s'ils n'en avaient pas (1 Co 7, 29). Dans ce contexte, quel est l'intérêt de fonder une famille ou, comme le dit Hurd :

« Il n'était pas nécessaire d'avoir une doctrine sur la résurrection des croyants, tout comme il n'était pas nécessaire d'avoir une éthique sexuelle qui envisageait la conception et l'éducation des enfants dans les foyers chrétiens. »^[148]

De plus, la résurrection ayant donné naissance à une nouvelle vie, le Royaume était déjà présent d'une certaine manière, et certains croyaient que l'institution du mariage avait cessé d'exister, une option étant de vivre comme des anges.^[149]

- ii. Enfin, Paul aurait influencé les Corinthiens par son propre comportement et ses valeurs^[150]. Nous n'avons aucune preuve qu'il ait été marié, donc seules deux options sont plausibles : soit il ne s'est jamais marié, soit il était veuf^[151]. Dans les deux cas, il jouait un rôle de modèle et pouvait affirmer avec assurance : « Je voudrais que tous soient comme moi » (1 Co 7, 7). Hurd soutient l'idée que la position ascétique d'un groupe de Corinthiens n'est pas due à une influence extérieure, mais à Paul lui-même^[152]. Hurd trouve que l'ouverture d'esprit de Paul envers l'abstinence repose sur la tolérance conditionnelle du slogan des Corinthiens (il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme), soutenue par son statut marital personnel, par le fait qu'il encourageait les gens à être comme lui et à rester célibataires, et par le fait que l'abstinence était de mise lorsqu'on se consacrait à la prière^[153]. Nous ne savons pas si ce slogan était limité à Corinthe, bien que Paul ait prêché un message très similaire dans de nombreuses villes ; peut-être Corinthe était-elle une ville particulièrement grande, avec une diversité cosmopolite sans pareille. Dans la mesure où Hurd ne fournit pas d'explication satisfaisante sur les raisons pour lesquelles l'abstinence pouvait être si chère au cœur de Paul et pourquoi il soutenait le « mariage

spirituel »^[154], Paul n'exprime pas clairement la grande valeur qu'il accorde à l'abstinence, tandis que son enseignement inébranlable s'en tient au mariage et à toutes ses contraintes dans un contexte où la mission était urgente et où la fin des temps était proche.

En conclusion, comment expliquer que les Corinthiens aient posé cette question, à savoir s'ils avaient raison de penser qu'il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme ? Probablement que les trois facteurs évoqués : la philosophie cynique ambiante, les idées judéo-helléniques de Philon apportées par Apollonius, ainsi que la prédication et le mode de vie de Paul, ont largement contribué à créer un environnement propice à la formulation d'une telle question.

2. v. 2 La réponse de Paul sous la forme d'une exception

διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω καὶ ἕκαστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω (Mais, à cause des [possibilités] d'immoralité [sexuelle], que chaque [homme] la femme de lui-même qu'il ait et que chaque [femme] le mari d'elle-même qu'elle ait).

διὰ δὲ (littéralement : « mais, à cause de »). D'une part, selon notre analyse du verset précédent, la particule *δὲ* est utilisée pour relier ce qui précède à ce qui suit de manière séquentielle mais vague, et est généralement traduite par « puis » ; cependant, un contexte spécifique pourrait nécessiter une autre traduction, comme ici où le verset 2 qualifie le verset 1, de sorte que *δὲ* devrait être traduit par « mais ». D'autre part, *διὰ* (à cause de, pour le bien de, à travers, parmi, entre, après) est une préposition qui apparaît partout dans le corpus paulinien (290 fois), et lorsqu'elle est suivie d'un mot à l'accusatif, comme c'est le cas ici, elle signifie « à cause de ». Ainsi, l'expression de Paul « Mais, à cause de » qualifie ce qui précède et renforce encore le slogan du verset 1 comme provenant de la lettre aux Corinthiens. Une structure assez similaire à celle du début de 1 Co 7 a été conçue pour le début de 1 Co 8.

1 Co 7	1 Co 8
1 Puis, au sujet des (<i>Περὶ δὲ</i>) [choses] que vous avez écrites: « [il est] bon pour un homme à une femme de ne pas toucher ».	1 Puis, au sujet des (<i>Περὶ δὲ</i>) viandes offertes aux idoles: nous savons que « tous nous possédons la connaissance »
2 Mais (<i>δὲ</i>) à cause des [possibilités] d'immoralité [sexuelle], que chaque [homme] la femme de lui-même qu'il ait et que chaque [femme] le mari d'elle-même qu'elle ait.	La connaissance enfle, mais (<i>δὲ</i>) l'amour édifie.

Πορνείας est le pluriel féminin accusatif de *πορνεία* (promiscuité, fornication, impudicité, prostitution)^[155]. Il existe plusieurs mots dérivés de la même racine : *πορνεύω* (se prostituer, être ou devenir prostituée), *πόρνη* (prostituée) et *πόρνος* (débauché). Pour l'instant, concentrons-nous sur *πορνεία*.

En recherchant ce mot dans l'Ancien Testament, nous obtenons différentes significations, qui peuvent être regroupées de la manière suivante :

- Dans près de 75 % des cas (34 sur 46), *πορνεία* décrit le comportement infidèle d'Israël envers son Dieu et sa tradition religieuse authentique. Par exemple, dans la LXX (Septante) : « Voici donc ce que dit le Seigneur Dieu : Parce que tu m'as oublié et que tu m'as rejeté derrière ton dos, supporte les conséquences de ta débauche et de tes prostitutions (*πορνεία*) » (Ez 23, 35). Comme le dit Kyle Harper :

Mais dans l'hébreu biblique, *zanah* (fornication) a acquis une signification métaphorique qui allait façonner le destin du terme dans le discours ultérieur. À partir de l'époque d'Osée, *zanah* en est venu à signifier l'idolâtrie (Os 1, 2 ; 4, 12-13). La métaphore repose sur la comparaison entre la relation d'alliance et la relation conjugale. La charge idéologique viscérale de l'impudicité féminine a été utilisée pour décrire le manque de foi d'Israël. Les prophètes ont accusé Israël d'être une « prostituée spirituelle ». Il est facile pour une société patriarcale de voir la culpabilité d'une « femme déçue » ; Osée dit : « Vous (les hommes d'Israël) êtes cette femme ! »^[156]

- Le mot *πορνεία* signifie parfois : malhonnêteté, perversité, comportement inapproprié. Par exemple, en référence à la réussite financière de Ninive et à sa politique fondée sur la flatterie et l'hypocrisie, Nahum écrit : « À cause des innombrables débauches (*πορνεία*) de la prostituée (*πόρνη*), gracieuse et séduisante, maîtresse de la sorcellerie, qui asservit les nations par ses débauches et les peuples par sa sorcellerie » (Na

3, 4). De plus, « le comportement inconvenant (*πορνεία*) d'une femme peut se reconnaître à son regard hautain et à ses paupières » (Si 26, 9).

- Dans certains cas, *πορνεία* a une connotation sexuelle : débauche, fornication ou luxure. Par exemple, « et la maison d'Israël ne profanera plus mon saint nom, eux et leurs princes, par leur fornication (*πορνεία*) ou par les meurtres de leurs princes au milieu d'eux » (Ez 43, 7).
- Dans d'autres cas, *πορνεία* fait allusion à la prostitution, comme dans : « Et le Seigneur dit à Osée : Va, prends pour toi une femme prostituée (*πορνεία*) et des enfants de prostitution (*πορνεία*), car le pays se prostitue en s'éloignant du Seigneur » (Os 1, 2). Selon Kyle Harper, la diffusion de cette signification remonte au judaïsme du Second Temple :

Il est particulièrement remarquable que, durant cette période, le terme « *πορνεία* » en vint à désigner la prostitution comme un exutoire sexuel illicite pour les hommes juifs. Alors que l'Ancien Testament tolère la prostitution en tant qu'institution, dans le judaïsme de la fin du Second Temple, la prostitution devint une forme illégitime de pratique sexuelle, tant pour les clients masculins que pour les professionnelles féminines.^[157]

- Une seule fois, nous trouvons *πορνεία* en rapport avec l'adultère, dans la tradition sapientiale : « Car, premièrement, elle (la femme qui a quitté son mari pour un autre homme) a désobéi à la loi du Très-Haut ; deuxièmement, elle a péché contre son propre mari ; troisièmement, elle s'est livrée à la prostitution (*πορνεία*) et a donné naissance à des enfants d'un autre homme » (Si 23, 23).
- Enfin, il existe un cas unique où *πορνεία* désigne une union illégale (comme spécifié dans Lv 18, 6-18) : « Garde-toi de toute union illégale (*πορνεία*), mon fils, et prends surtout pour femme une descendante de tes pères, et ne prends pas pour femme une étrangère, qui n'est pas de la tribu de ton père : car nous sommes les enfants des prophètes, Noé, Abraham, Isaac et Jacob » (Tb 4, 12a).

Dans l'ensemble, dans l'Ancien Testament, *πορνεία* ne fait référence à la sexualité que quelques fois. Dans la tradition prophétique, il décrit l'éloignement d'Israël de sa véritable tradition religieuse, tandis qu'ailleurs, il désigne un comportement malhonnête. En résumé, ce mot signifie l'abandon de son véritable moi et l'asservissement à un comportement pervers.

Cependant, lorsque nous parcourons le Nouveau Testament, plus précisément les Évangiles et les Actes, ce mot aurait une connotation sexuelle :

- Dans Matthieu, il existe une exception spécifique à l'enseignement de Jésus sur l'adultère : « Mais moi, je vous dis que quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'immoralité (*πορνεία*), la pousse à commettre l'adultère ; et quiconque épouse une femme répudiée commet l'adultère » (Mt 5, 32). La façon dont cette phrase est composée nous donne un aperçu du milieu juif où l'initiative revient uniquement à l'homme ; ainsi, *πορνεία* ferait référence à un problème sexuel avec la femme. La même exception apparaît plus loin dans Mt 19, 9^[158].
- Dans Marc, *πορνεία* est associé à la débauche et à la luxure, dans une liste générique de comportements licencieux et inacceptables : « Car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les mauvaises intentions : la fornication (*πορνεία*), le vol, le meurtre, l'adultère, l'avarice, la méchanceté, la tromperie, la débauche, l'envie, la calomnie, l'orgueil, la folie » (Mc 7, 21-22 || Mt 15, 19).
- Jean est différent, car *πορνεία* est dans la bouche des adversaires juifs de Jésus lorsqu'il remet en question leur statut de fils d'Abraham : « Nous ne sommes pas nés de l'immoralité sexuelle (*πορνεία*) ; nous avons un seul père, Dieu lui-même » (Jn 8, 41). Cela nous ramène à la signification symbolique de *πορνεία* telle qu'elle est transmise par la tradition prophétique.
- Le livre des Actes fait référence à la réunion de Jérusalem où il a été décidé de ne pas circoncire les païens, « mais de leur écrire de s'abstenir seulement des choses souillées par les idoles, de la *πορνεία*, de ce qui a été étouffé et du sang » (Ac 15, 20, répété plus loin en 15, 29 et 21, 25). D'une part, une traduction possible de *πορνεία* ici serait « union illégale » ; en référence à Lv 18, 6-18 : toutes les autres interdictions sont des lois juives fondamentales ; par conséquent, *πορνεία* ferait également référence à une loi juive fondamentale^[159]. D'autre part, selon Kyle Harper, il est possible que les Juifs hellénistiques qui fréquentaient les prostituées agissaient de manière légale et attendue^[160] ; dans ce cas, Jérusalem aurait proposé la norme sexuelle juive par opposition à ce qui était considéré comme un comportement licencieux. Dans ce dernier cas, *πορνεία* devrait être traduit par « promiscuité », mais il n'y a pas d'argument décisif^[161].

Qu'en est-il de Paul ? Si nous nous concentrons sur ce qui est considéré comme des lettres authentiques^[162], alors *πορνεία* ne signifie que l'immoralité sexuelle d'une manière générique. Nous trouvons cinq occurrences dans 1 Corinthiens, à commencer par 1 Co 5, 1 où Paul réprimande la communauté pour avoir accepté un cas d'immoralité sexuelle : « On rapporte en effet qu'il y a parmi vous de l'immoralité sexuelle (*πορνεία*), et une immoralité sexuelle

(*πορνεία*) qui n'existe même pas chez les païens : un homme a la femme de son père (*γυναϊκά τινα τοῦ πατρός*) ». De quoi s'agit-il exactement ? Après la mort de son père ou son divorce, un homme a probablement épousé sa belle-mère^[163]. Selon Conzelmann, l'expression même *γυναϊκά τινα τοῦ πατρός* renvoie aux unions illégales interdites par Lv 18, 8^[164]. Ce qui est remarquable ici dans le jugement de Paul, c'est que la communauté est le temple de Dieu (6, 19), ce qui nous donne une idée de la façon dont l'immoralité sexuelle suscite une réaction vigoureuse de sa part. Et nous apprenons dans 1 Co 5, 9-11 qu'il avait déjà demandé dans une lettre précédente d'éviter tout contact avec les personnes sexuellement immorales (*πόρνος*) dans la communauté chrétienne : « Mais maintenant, je vous écris de ne pas vous associer avec quiconque, sous le nom de frère ou de sœur, qui est sexuellement immoral (*πόρνος*) ou cupide (*πλεονέκτης*), ou qui est idolâtre, injurieux (*λοιδορός*), ivrogne (*μέθυσος*) ou voleur. Ne mangez même pas avec une telle personne » (1 Co 5, 11). Il est frappant de constater que Paul ne mentionne pas uniquement la *πορνεία*, mais tout un ensemble de comportements inappropriés condamnés par la tradition sapientiale^[165], réaffirmant ainsi le fondement moral juif de Paul. Il est clair que tous ces exemples d'activités immorales ne peuvent être tolérés par la communauté chrétienne, et dans ce contexte, *πορνεία* peut désigner tout comportement sexuel inapproprié^[166].

Le même sujet est décrit plus en détail dans 1 Co 6^[167], plus précisément dans 1 Co 6, 12-20, où Paul traite du cas des chrétiens qui fréquentent les prostituées : « Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à une prostituée (*πόρνη*) devient un seul corps avec elle ? Car il est dit : « Les deux ne feront qu'une seule chair » (1 Co 6, 16). Nous ne devrions pas être surpris par cette question, étant donné que Corinthe est une ville portuaire où l'on trouve des prostituées qui répondent aux besoins des voyageurs^[168]. Qui sont ces personnes dont Paul parle ? Ce sont celles qui proclament : « Tout m'est permis (*ἔξεστιν*) » (1 Co 6, 12), « La nourriture est pour le ventre, et le ventre pour la nourriture », et « Dieu détruira l'un et l'autre » (1 Co 6, 13). À propos de l'affirmation « il est bon de ne pas toucher de femme » (1 Co 7, 1), nous avons déjà conclu qu'il pouvait y avoir différentes influences à Corinthe : la philosophie cynique grecque prônant la liberté intérieure ; la tradition hellénistique juive issue de Philon d'Alexandrie soulignant l'importance de la connaissance (*gnosis*), affirmant que seul l'homme sage et savant est libre et a le pouvoir de tout faire, et que par conséquent le corps est sans importance et insignifiant ; la prédication de Paul lui-même sur le moment eschatologique qui est sur le point de se produire et sur la liberté chrétienne par rapport à la loi. L'expérience nous enseigne que plusieurs facteurs peuvent expliquer une situation, et que souvent, une même graine ne donne pas le même résultat chez tout le monde^[169], entre celui qui *appartient* à tel groupe et celui qui *appartient* à tel autre groupe.

Il est possible que le mot « ventre » (*κοιλία*), cité par Paul dans 1 Co 6, 13, provienne du vocabulaire corinthien, mais dans sa réponse, il passe à « corps » (*σῶμα, σώματος*). Pour Paul, le corps humain permet à la personne d'avoir une relation avec les autres êtres humains, avec Dieu aussi, et sur la base de la foi en Jésus-Christ, ce corps est destiné à la résurrection^[170]. De plus, « ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ » (1 Co 6, 15). Pour Paul, la communauté chrétienne est le corps vivant du Christ, rempli de l'Esprit, qui poursuit son action dans le monde^[171], et il définit la sainteté : « Car c'est la volonté de Dieu, votre sanctification : que vous vous absteniez de l'immoralité sexuelle » (1 Th 4, 3). Car la sainteté n'est pas avant tout la perfection, mais le fait d'être mis à part pour appartenir à la communauté des saints, ceux qui appartiennent au Christ. Comme le dit Murphy O'Connor :

Le mode de vie des croyants est qualifié de « sanctification » (1 Th 4, 3.7), qui ne désigne pas en premier lieu la sainteté personnelle, mais plutôt le fait d'avoir été « mis à part » par Dieu, et donc « consacré » à Dieu. Les chrétiens sont « saints en vertu d'un appel divin »^[172].

Dans ce contexte, il n'y a pas de place pour un comportement inapproprié ; si tel était le cas, ce serait un coup porté au Christ. Tout ce que Paul dit sur la *πορνεία* découle de cette idée, c'est pourquoi il dit : « Dois-je donc prendre les membres du Christ et en faire les membres d'une prostituée (*πόρνη*) ? Jamais (*μη γένοιτο*) ! » (1 Co 6, 15b) ; montrant la force de *μη γένοιτο* où *γένοιτο* est l'optatif (souhait, vœu) de la voix moyenne de *γίνομαι*, cela signifie littéralement « que cela n'arrive jamais », et pourrait être traduit en majuscules : AU GRAND JAMAIS^[173] !

Nous pouvons maintenant mieux comprendre pourquoi Paul dit : « Les débauchés (*πόρνος*), les idolâtres, les adultères, les efféminés (*μαλακός*), les relations sexuelles entre hommes (*ἀρσενοκοίτης*)^[174], les voleurs, les cupides, les ivrognes, les calomnieurs, les escrocs — aucun d'entre eux n'héritera du royaume de Dieu » (1 Co 6, 9b-10). Comment cela peut-il refléter le corps du Christ ? Il exhorte la communauté : « Fuyez l'immoralité sexuelle (*πορνεία*) ! » (1 Co 6, 18) ; ou « Faites donc mourir tout ce qui est terrestre en vous : l'immoralité sexuelle (*πορνεία*), l'impureté, la passion, les mauvais désirs et la cupidité (qui est une idolâtrie) » (Col 3, 5). Et sa plus grande crainte est de voir les frères retomber dans la *πορνεία* : « Je crains que, lorsque je reviendrai, mon Dieu ne m'humilie devant vous, et que je doive pleurer sur beaucoup de ceux qui ont péché auparavant et qui ne se sont pas repentis de l'impureté, de l'immoralité sexuelle (*πορνεία*) et de la débauche qu'ils ont pratiquées » (2 Co 12, 21).

À ce stade, revenons à notre verset 2 : « mais à cause des immoralités sexuelles (*πορνεία*), que chaque [homme] ait sa propre femme et que chaque [femme] ait son propre mari ». D'après nos dernières observations, l'immoralité sexuelle n'est pas une question anodine ; elle porte atteinte au Christ et nuit même à la communauté des saints. Malheureusement, la *πορνεία* à Corinthe était une réalité factuelle dans laquelle il semblait presque obligatoire que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari. Alors que les citoyens s'efforçaient d'éviter la *πορνεία*, le

mariage contribuait à édifier le corps du Christ, et le rejet par Paul de l'ascétisme sexuel aidait à construire un chemin vers le salut^[175].

ἐχέτω est l'impératif présent actif, 3ème personne du singulier, du verbe : *ἔχω* (avoir). C'est un verbe très fréquent (164 fois dans le corpus paulinien) qui apparaît 49 fois dans 1 Corinthiens. Mais dans le contexte du verset 2, il a une signification spécifique : le mariage, que chaque [homme] ait (*ἔχω*) sa propre femme et que chaque [femme] ait (*ἔχω*) son propre mari. Cela est confirmé par d'autres parties de la lettre.

- Il est en effet rapporté qu'il existe parmi vous une immoralité sexuelle, d'un genre qui ne se trouve même pas chez les païens, au point qu'un homme a (*ἔχω*) la femme de son père (5, 1).
- Pour le reste, je dis — moi et non le Seigneur — que si un croyant a (*ἔχω*) une femme qui n'est pas croyante et qu'elle consent à vivre avec lui, il ne doit pas divorcer (7, 12).
- Et si une femme a (*ἔχω*) un mari non croyant, et qu'il consent à vivre avec elle, elle ne doit pas divorcer (7, 13). Je veux dire, frères et sœurs, que le temps est court ; désormais, que même ceux qui ont (*ἔχω*) des femmes soient comme s'ils n'en avaient pas (*ἔχω*) (7, 29).

Quand il parle du danger de la *πορνεία* et de la solution du mariage, Paul fait-il ici référence aux couples mariés auxquels il conseille d'avoir des relations sexuelles normales, ou fait-il référence aux personnes célibataires en général auxquelles il recommande le mariage ? D'après les versets suivants, Paul penche plutôt pour la première option ; néanmoins, son principe directeur est formulé de telle manière qu'il peut s'appliquer aux deux. C'est également la position de Conzelmann^[176].

ἄνδρα est l'accusatif masculin singulier de *ἄνθρωπος* qui signifie : homme (par opposition à femme) ou mari. On le trouve 55 fois dans le corpus paulinien, principalement dans 1 Corinthiens (32 fois), et plus précisément au chapitre 7 (16 fois) où il traite des relations conjugales et du célibat, et au chapitre 11 (14 fois) où il parle du comportement des femmes et de leur coiffure lors des rassemblements de l'Église. Si nous limitons notre analyse à ce qui provient de la plume de Paul^[177] dans l'ensemble du corpus paulinien, nous constatons que *ἄνθρωπος* apparaît toujours en relation avec la femme, sauf une fois où il est présenté en contraste avec un enfant (1 Co 13, 11) « Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; quand je suis devenu homme (*ἄνθρωπος*), j'ai mis fin à mes manières enfantines ». Malgré notre analyse du mot *γυνή* (femme) auquel Paul accorde dans le Christ les mêmes droits qu'à l'homme, il existe une réalité avec laquelle Paul a dû composer : la cosmologie et la culture de son époque, où il existe une hiérarchie allant de Dieu aux femmes, en passant par les anges et les hommes, où l'homme a autorité sur sa femme, et où il ne doit rien porter sur la tête, étant l'image de Dieu, tandis que la femme doit le faire, car elle est l'image de l'homme, sans pour autant être masculine. Même si, selon la Bible, l'homme précède la femme dans la chronologie de la création, Paul prend soin d'ajouter que l'homme naît de la femme, et il stipule dans 2 Co 11, 2

« Je suis jaloux de vous d'une jalousie divine, car je vous ai fiancés à un seul époux (*ἄνθρωπος*), afin de vous présenter au Christ comme une vierge pure. »

Nous avons ici les prémices de la relation entre mari et femme comme image de la relation entre l'Église et le Christ, où le rôle prestigieux du Christ est joué par un homme biologique. Néanmoins, si nous nous concentrons sur l'essentiel de la vie de Paul, nous constatons que le cadre de sa déclaration est la communion intime, voire la fusion presque totale, qu'il vit avec le Christ, et qu'il attend des membres de sa communauté de Corinthe, qu'ils soient hommes ou femmes, qu'ils vivent de la même manière, car tous sont un dans le Christ ; c'est là la clé pour comprendre la vision de Paul.

3. v. 3 Réponse complétée par les devoirs du mari

τῇ γυναίκι ὁ ἄνθρωπος τὴν ὀφειλὴν ἀποδίδωτω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ (À la femme le mari le dû qu'il rende, puis pareillement aussi la femme au mari)

ὀφειλή est le féminin accusatif singulier de *ὀφείλη* (ce qui est dû, dette), c'est un mot rarissime dans toute la Bible, qui n'est utilisé que deux fois de plus dans Rm 13, 7 (Paul demande à son auditoire de payer les impôts qu'ils doivent) et Mt 18, 32 (la parabole du débiteur où un maître pardonne toute la dette de son serviteur). De plus, nous remarquons que *ὀφείλη* a un synonyme avec la même signification, *ὀφείλημα*, qui est également rare, et que l'on ne trouve que dans : Rm 4, 4 (le salaire est quelque chose qui est dû, il est différent de la grâce) ; Mt 6, 12 (la prière du Seigneur : « Pardonne-nous nos dettes ») ; Dt 24, 10 (un cas où quelqu'un accorde un prêt à un voisin) ; LXX 1 Esd 3, 20 (le vin fait oublier aux gens leur chagrin et leurs dettes) ; et 1 M 15, 8 (la Jérusalem libre cessera de donner ce qui est dû au roi). Dans l'ensemble, nous sommes dans un contexte d'obligation ou de justice presque légale, renforcé par le verbe *ἀποδίδωτω*, la forme impérative active du présent de *ἀποδίδωμι* (rendre, restituer), 3ème personne du singulier. Par exemple, Paul écrit aux Romains : « Car il (Dieu) rendra (*ἀποδίδωμι*) à chacun selon ses œuvres » (2, 6), et : «

Rendez (*ἀποδίδωμι*) à chacun ce qui lui est dû (*ὀφειλή*) : l'impôt à qui vous devez l'impôt, le revenu à qui vous devez le revenu, le respect à qui vous devez le respect, l'honneur à qui vous devez l'honneur » (13, 7).

Le message enseigné par Paul entre une femme et son mari s'inscrit soit dans un contexte mercantile de prêt et de débiteur, soit dans un contexte politique d'autorité et d'impôts. C'est pourquoi certains traducteurs utilisent le terme « obligation » pour traduire *ὀφειλή*. Comment une relation conjugale pourrait-elle être présentée comme une obligation ou une dette ? Et comment les écrits de Paul sur l'amour véritable et la communion avec le Christ pourraient-ils rabaisser la relation entre l'homme et la femme au même niveau que les impôts ? L'examen du mot parent, le verbe *ὀφείλω* (dû, tenu de rendre, responsable de, obligé de faire, il convient), peut apporter un éclairage.

Ce verbe apparaît 18 fois dans le corpus paulinien.

- Premièrement, il désigne la nécessité de la vie ou la nature des choses (1 Co 5, 10) « *(Je ne voulais pas dire)* tous les immoraux de ce monde, ou les cupides et les voleurs, ou les idolâtres, car alors il faudrait (*ὀφείλω*) sortir du monde » ; présent de manière similaire dans 7, 36 ; 9, 10 ; 11, 7 ; 11, 10 ; 2 Co 12, 14.
- Deuxièmement, il fait référence à la dette dans le sens où nous devons rembourser ce que nous avons reçu (2 Th 1, 3 « Nous devons (*ὀφείλω*) toujours rendre grâce à Dieu pour vous, frères et sœurs, comme il est juste, parce que votre foi croît abondamment et que l'amour de chacun de vous les uns pour les autres augmente » ; présent de manière similaire dans 2, 13 ; Rm 15, 27 ; Philémon 18) ;
- Troisièmement, il existe des cas particuliers où il décrit une demande pressante (2 Co 12, 11 « J'ai été insensé ! Vous m'y avez contraint (*ὀφείλω*). En effet, c'est vous qui auriez dû me recommander »),
- Quatrièmement, il décrit le fait de gagner quelque chose ou de tirer profit de quelque chose (1 Co 13, 3 « Si je distribue tous mes biens, si je livre mon corps pour être brûlé, mais que je n'ai pas l'amour, cela ne me sert à rien (*ὀφείλω*) »).

Ce qui nous importe vraiment, ce sont les cas où *ὀφείλω* est lié au don de l'Esprit :

- « (L'Esprit habite en vous)... Ainsi donc, frères et sœurs, nous sommes débiteurs (*ὀφείλω*), non pas envers la chair, pour vivre selon la chair » (Rm 8, 12)
- « Ne devez (*ὀφείλω*) rien à personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres, car celui qui aime les autres a accompli la loi » (Rm 13, 8)
- « Nous qui sommes forts, nous devons (*ὀφείλω*) supporter les faiblesses des faibles, et ne pas nous plaire à nous-mêmes » (Rm 15, 1)

Outre ces observations sur *ὀφείλω* dans un contexte chrétien, ajoutons que lorsque l'on décrit les relations humaines comme une « dette », cela fait référence au fait de rendre ce que l'on a reçu dans le cadre du mariage, et plus précisément l'Esprit du Christ. L'apôtre qui prêche la liberté chrétienne ne peut pas soudainement réduire le mariage à une obligation et à l'esclavage. Nous avons montré précédemment l'intérêt de Paul pour l'égalité des droits entre les hommes et les femmes, et maintenant, malgré le ton juridique du mot « ce qui est dû », nous devons lire le verset 2 dans le même contexte que Rm 13, 8 (Ne devez (*ὀφείλω*) rien à personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres), y compris les relations sexuelles.

Ensuite, nous devons mentionner l'adverbe *ὁμοίως* (de même, de la même manière, du même rang) qui n'est utilisé que quatre fois par Paul dans ses lettres ; ici au verset 3, ainsi qu'au verset 4, *ὁμοίως* souligne le fait que l'homme et la femme sont égaux et doivent être traités de la même manière. En 1 Co 7, 22, Paul utilise la même approche en disant qu'un esclave est une personne libérée en Christ, et de même (*ὁμοίως*) un homme libre est un esclave de Christ. De plus, en Rm 1, 27, après avoir décrit comment les femmes dans un monde païen se dégradent par l'homosexualité, il ajoute : « et de la même manière (*ὁμοίως*), les hommes, abandonnant les relations naturelles avec les femmes, se sont consumés dans leur passion les uns pour les autres ». Ainsi, *ὁμοίως* est un moyen de mettre deux entités au même niveau.

4. v. 4 Réponse complétée par la raison soutenant les devoirs du mari

ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλ' ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλ' ἡ γυνή (La femme de son propre corps elle n'a pas autorité, mais le mari, puis pareillement, aussi le mari de son propre corps il n'a pas autorité, mais la femme).

Comment comprendre « son propre corps » et « avoir autorité » ? Paul veut-il dire qu'un conjoint est propriétaire du corps de son partenaire et peut en faire ce qu'il veut ? Avant de répondre rapidement à ces deux questions, nous devons analyser correctement les termes *σώματος* et *ἐξουσιάζει*.

Σώματος est le génitif neutre singulier de *σῶμα* : corps, personne, être humain, substance corporelle. Si l'on examine le contexte juif de ce mot, on constate qu'il s'agit de la traduction de (*basar*), qui signifie : corps (Ex 30, 32 ; Jb 7, 5), peau (Ex 4, 7 ; Jb 4, 15), chair (Nb 11, 4.13.18), consanguinité ou parenté (Ex 2, 23 ; 37, 27 ; Jg 9:2 ; 2 S 5, 1)^[178]. De plus, les traducteurs de la Septante ont utilisé deux mots différents pour traduire *basar* : *σάρξ* (chair), six fois sur sept, et *σῶμα* (corps)^[179]. À cette lumière, pour bien comprendre le contexte de l'écriture de Paul, nous devons analyser à la fois *σάρξ* et *σῶμα*, qui sont utilisés à parts égales 91 fois dans le corpus paulinien, et qui sont même parfois synonymes.

Commençons par *σάρξ*, qui signifie : chair, corps, morceaux de chair ou de peau, pulpe de fruit, ou chair qui est le siège des affections et des désirs^[180]. Dans l'Ancien Testament, ce mot est généralement interprété comme désignant l'être humain vivant dans son ensemble. Mais lorsque nous parcourons l'ensemble du corpus paulinien, nous trouvons des nuances du mot qui peuvent être regroupées en cinq catégories présentées ici par ordre décroissant de fréquence^[181].

- i. Il peut désigner l'être humain avec ses limites en tant que créature, myope dans ses décisions, soumis à diverses pulsions et passions, souvent égoïste et égocentrique.
- ii. Il peut désigner l'être humain en tant que partie intégrante de l'histoire et d'une réalité socio-économique, soumis aux aléas de la vie quotidienne.
- iii. Il peut désigner une réalité biologique, partageant des attributs similaires à ceux des animaux.
- iv. Il peut désigner l'être humain dans son ensemble et être remplacé par le mot « personne ».
- v. Il peut décrire une matière physique, le fait que les choses sont faites de matière ou de matériaux.

Quelques exemples clarifieront ces catégories.

- i. *σάρξ* comme une créature brute avec ses limites, ses passions, son égoïsme.

Dans ce contexte, Paul oppose souvent la chair et l'Esprit : « Car les désirs de la chair (*σάρξ*) s'opposent à ceux de l'Esprit, et ceux de l'Esprit s'opposent à ceux de la chair (*σάρξ*) ; ils s'opposent les uns aux autres, afin de vous empêcher de faire ce que vous voulez. ... Or, les œuvres de la chair sont manifestes : la fornication, l'impureté, la débauche » (Ga 5, 17-19). Même Paul lui-même doit examiner attentivement les motifs de ses décisions au cas où elles proviendraient de la chair : « Ai-je hésité quand j'ai voulu faire cela ? Est-ce que je fais mes plans selon la chair (*σάρξ*), prêt à dire « oui, oui » et « non, non » en même temps ? » (2 Co 1, 17). Cet usage de *σάρξ* est le plus fréquent dans les écrits de Paul, car la conversion chrétienne vise à abandonner ce mode de vie.

- ii. *σάρξ* en tant que caractéristique de l'être humain qui fait partie de l'histoire avec ses conditions socio-économiques et les tensions de la vie quotidienne.

Paul utilise ce mot pour parler de la façon dont certaines personnes sont perçues dans la société : « Considérez votre propre appel, frères et sœurs : peu d'entre vous étaient sages selon la chair (*σάρξ*), peu étaient puissants, peu étaient de noble naissance » (1 Co 1, 26). Cela décrit la condition humaine à laquelle personne ne peut échapper, et qui peut devenir plus difficile selon l'épître de Paul aux Corinthiens : « Ceux qui se marient connaîtront des souffrances dans leur chair (*σάρξ*), et je voudrais vous épargner cela » (1 Co 7, 28). Paul mentionne également certaines cicatrices : « Car, lorsque nous sommes arrivés en Macédoine, notre chair (*σάρξ*) n'a pas eu de repos, mais nous avons été affligés de toutes parts : de disputes à l'extérieur et de craintes à l'intérieur » (2 Co 7, 5). Il n'y a donc rien de bon ou de mauvais dans le fait de vivre dans la chair, cela fait partie intégrante de notre condition humaine.

- iii. *σάρξ* en tant que réalité biologique où nous partageons des caractéristiques similaires avec les animaux.

Il existe trois situations typiques dans lesquelles Paul utilise *σάρξ* dans ce sens. Premièrement, il fait référence à la circoncision et est lié à la peau d'une partie du corps : « Car c'est nous qui sommes la circoncision, nous qui rendons un culte dans l'Esprit de Dieu et nous glorifions en Jésus-Christ, sans mettre notre confiance dans la chair (*σάρξ*) — bien que moi aussi j'aie des raisons de mettre ma confiance dans la chair (*σάρξ*) » (Ph 3, 3-4).

Deuxièmement, il fait référence au corps biologique qui est parfois malade, comme cela est arrivé à Paul lui-même lorsqu'il était en Galatie : « Vous savez que c'est à cause d'une faiblesse de la chair (*σάρξ*) que je vous ai annoncé l'Évangile pour la première fois » (Ga 4, 13).

Troisièmement, il fait référence à la relation de sang ou à la parenté, ou, en termes modernes, à la similitude des gènes : « Que dirons-nous donc qu'Abraham, notre ancêtre selon la chair (*σάρξ*), a obtenu ? » (Rm 4, 1). Ici aussi, il n'y a rien de bon ou de mauvais en ce qui concerne la chair dans ce sens.

- iv. *σάρξ* définit l'être humain dans son ensemble et pourrait être remplacé par le mot « personne », et est souvent synonyme de *σῶμα*.

L'utilisation de ce terme par Paul signifie qu'il fait référence à tout le monde, et il utilise donc l'attribut « tous » : « Dieu a choisi ce qui est faible et méprisé dans le monde, ce qui n'est pas, pour réduire à néant ce qui est, afin qu'aucune chair (*σάρξ*) ne puisse se vanter devant Dieu » (1 Co 1, 28-29). Cette idée d'une âme ou d'un être humain unique est également présente dans la citation de la Genèse par Paul : « Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à une prostituée devient un seul corps (*σῶμα*) avec elle ? Car il est dit : « Les deux ne feront qu'une seule chair (*σάρξ*) » (1 Co 6, 16). Ce dernier passage est un exemple typique où *σῶμα* et *σάρξ* sont synonymes. Ici, *σάρξ* est le noyau de l'être humain qui définit le vrai moi, et sa disparition est la mort de la personne : « Remettez cet homme à Satan pour la destruction de la chair (*σάρξ*), afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur » (1 Co 5, 5)^[182]. Cette signification remonte à l'Ancien Testament, appris par Paul lorsqu'il était un jeune homme juif, où *basar* désigne la personne dans son ensemble.

- v. *σάρξ* fait référence à la matière physique, au fait que les choses sont composées de matière ou de matériaux.

Cette signification est proche de l'aspect biologique de la création. Mais ici, l'accent est davantage mis sur le fait générique que les entités dotées d'un corps présentent différents aspects et sont contraintes d'être à un seul endroit à la fois. Par exemple, parlant de la résurrection et cherchant des exemples dans l'univers, il dit : « Toutes les chairs ne sont pas identiques, mais il y a une chair pour les êtres humains, une autre pour les animaux, une autre pour les oiseaux et une autre pour les poissons » (1 Co 15, 39). Toutes ces entités partagent la réalité physique d'être des entités qui ont une couleur et une texture différentes, et qui sont physiquement localisées, de sorte que Paul pouvait dire : « Car, bien que je sois absent de corps, je suis avec vous en esprit, et je me réjouis de voir votre moral et la fermeté de votre foi en Christ » (Col 2, 5). Ici, cette signification est synonyme de corps *σῶμα*.

Passons maintenant à *σῶμα*. Après notre analyse de *σάρξ*, nous pouvons nous attendre à certaines similitudes, car les deux termes sont parfois synonymes, mais parfois assez différents. Nous avons regroupé les 91 occurrences en quatre catégories par ordre décroissant de fréquence.

- a. Comme c'est parfois le cas avec *σάρξ*, *σῶμα* (corps) désigne également la personne dans son ensemble, l'entité qui peut entretenir des relations avec les autres et avec le Christ, ce qui a un impact sur la personne tout entière, comme l'écrit Paul à propos des prostituées : « Le corps n'est pas destiné à la débauche, mais au Seigneur, et le Seigneur au corps (*σῶμα*) » (1 Co 6, 13). Paul va plus loin en précisant que le corps est le temple du Saint-Esprit : « Ne savez-vous pas que votre corps (*σῶμα*) est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes ? » (1 Co 6, 19). Puis, parlant du corps du Christ, il fait référence à l'être tout entier du Christ : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas une participation au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas une participation au corps (*σῶμα*) du Christ ? » (1 Co 10, 16).
- b. De manière similaire au cas particulier de *σάρξ*, *σῶμα* peut désigner le corps biologique doté de membres : « Car, comme le corps (*σῶμα*) est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps (*σῶμα*), malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps (*σῶμα*), ainsi en est-il de Christ » (1 Co 12, 12), lequel corps possède des attributs qui peuvent être forts ou faibles : « Car ils disent : « Ses lettres sont pesantes et fortes, mais sa présence corporelle (*σῶμα*) est faible, et son discours méprisable » (2 Co 10, 10). Ce corps biologique est au centre des préoccupations de certains chrétiens qui jeûnent volontairement afin de pratiquer une tradition juive : « Ces pratiques ont certes une apparence de sagesse, en ce qu'elles imposent une piété, une humilité et une rigueur corporelle (*σῶμα*) volontaires, mais elles ne servent à rien pour maîtriser les passions » (Col 2, 23).
- c. Ce qui frappe chez Paul, c'est sa référence au *σῶμα* avec l'Église, décrite comme le corps du Christ. J. Murphy-O'Connor propose l'explication suivante sur la manière dont Paul en est venu à cette idée :

Il est beaucoup plus probable qu'il ait été amené à considérer l'Église comme un « corps » en réfléchissant à la caractéristique la plus mémorable des temples d'Asclépios disséminés dans toute la Méditerranée orientale, à savoir les représentations en céramique de parties du corps qui avaient été guéries. La recommandation de Vitruve selon laquelle ces temples ne devaient être situés que dans des régions où l'air était pur et l'eau propre en a fait des lieux de villégiature privilégiés, et il n'y a aucune raison de penser que Paul ne s'y rendait pas occasionnellement. La vue de jambes qui n'étaient pas des jambes a fait comprendre à Paul qu'une jambe n'était vraiment une jambe que lorsqu'elle faisait partie d'un corps. Il en a déduit que les croyants n'étaient vraiment « vivants » que lorsqu'ils « appartenaient » au Christ en tant que membres

de son corps (Col 2, 6, 13 ; 3, 4). La « mort » de l'isolement égocentrique a été remplacée par la « vie » d'une existence partagée.

Prolongée, cette même ligne de pensée nous donne : « s'attachant fermement à la tête, dont tout le corps, nourri et uni par ses articulations et ses ligaments, croît grâce à une croissance qui vient de Dieu » (Col 2, 19). Cette utilisation du mot « tête » dans le sens de « source » est mieux attestée que le sens alternatif « supérieur », qui est certainement le sens utilisé dans Col 2, 10. La vision de l'Église comme Corps du Christ apparaît également dans des lettres ultérieures^[183]

En développant cette idée, nous obtenons : « s'attachant à la tête, dont tout le corps, nourri et uni par les articulations et les ligaments, croît selon la croissance que Dieu lui donne » (Col 2, 19) ; « tête » dans le sens de « source » est mieux attesté que l'autre signification plausible « supérieur » dans Col. 2, 10 « qui est la tête de toute autorité et de toute puissance ».

Cependant, dans les lettres de Paul, cette idée découle d'abord du fait que tous les chrétiens mangent le même pain, le corps du Christ : « Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes nombreux, nous formons un seul corps (*σῶμα*), car nous participons tous à ce seul pain » (1 Co 10, 17). La même idée se retrouve dans l'existence d'un seul Esprit : « Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps (*σῶμα*), Juifs ou Grecs, esclaves ou libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Co 12, 13). Ensemble, les chrétiens forment le corps du Christ : « Vous êtes le corps (*σῶμα*) du Christ et vous en êtes chacun un membre » (1 Co 12, 27), et ce corps ne cesse de croître : « la tête (le Christ), dont tout le corps (*σῶμα*), bien coordonné et solidement uni par les liens qui le soutiennent, croît selon la croissance que Dieu lui donne » (Col 2, 19).

- d. Comme dans le cas de *σὰρξ*, *σῶμα* fait également référence à la structure même de l'univers, l'entité physique qui prend différentes formes selon l'objet : « Quant à ce que tu sèmes, tu ne sèmes pas le corps (*σῶμα*) qui sera, mais une simple graine, peut-être de blé ou d'une autre céréale. Mais Dieu lui donne un corps (*σῶμα*) comme il l'a choisi, et à chaque sorte de graine son propre corps (*σῶμα*) » (1 Co 15, 37-38). De plus, le terme « corps » s'applique aux réalités terrestres et célestes : « Il y a des corps célestes (*σῶμα*) et des corps terrestres (*σῶμα*), mais la gloire des célestes est une chose, et celle des terrestres en est une autre » (1 Co 15, 40). Paul utilise ces différences pour expliquer ce qu'est un corps humain sur terre et ce qu'est un corps humain au ciel : « Il est semé corps physique (*σῶμα*), il est ressuscité corps spirituel. S'il y a un corps physique (*σῶμα*), il y a aussi un corps spirituel (*σῶμα*) » (1 Co 15, 44).

Que devons-nous conclure de notre analyse des termes *σῶμα* et *σὰρξ* ? Ils sont souvent synonymes dans les écrits de Paul, couvrant le même terrain de trois manières :

- 1) dans certains cas, ils font tous deux référence au cœur d'une personne en tant que sujet unique, et sont synonymes de personne.
- 2) dans d'autres cas, ils désignent tous deux le corps biologique et ses attributs, à savoir la peau avec la circoncision ou la parenté par le sang ou son état de santé d'une part, et ses différents membres ou sa force ou sa faiblesse ou sa souffrance due au jeûne d'autre part.
- 3) dans d'autres cas encore, ils font tous deux référence à la structure même de l'univers et sont comme des vêtements habillant une substance physique ; d'une part : les animaux, les oiseaux et les poissons ; d'autre part : le blé, les entités célestes, l'être humain physique et l'être humain spirituel. Cependant, *σὰρξ* a deux significations absentes de *σῶμα*, à savoir un lien avec l'environnement historique et socio-économique d'une personne, et une référence au caractère humain d'être limité, myope, égoïste, guidé par ses passions ou en lutte avec l'Esprit. En revanche, *σῶμα* a parfois la connotation particulière de faire référence à l'Église, la communauté chrétienne en tant que corps du Christ.

Après avoir parcouru un long chemin depuis le début, nous devons maintenant revenir à notre question initiale du verset 4 : lorsque Paul dit que la femme et le mari n'ont pas d'autorité sur leur propre corps, que veut-il dire par « corps » ? Nous avons vu cinq significations du corps, laquelle correspond le mieux au verset 4 ? Le contexte élimine toute référence au corps du Christ, de même qu'à la structure physique de l'univers. S'agit-il ici d'une référence au corps biologique ? Chaque fois que Paul fait référence au corps biologique, il parle d'un de ses attributs : ses membres (1 Co 12, 12), sa douleur (1 Co 9, 27), son âge (Rm 4, 19), sa faiblesse (2 Co 10, 10). Il n'y a ici aucune référence à un attribut du corps. Il ne nous reste donc que le corps en tant que référence à l'être humain dans son ensemble, à une personne. Cette signification est confirmée par 1 Co 6, 16 : « Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à une prostituée devient un seul corps (*σῶμα*) avec elle ? Car il est dit : « Les deux ne feront qu'une seule chair (*σὰρξ*) ». En citant Gn 2, 24 et le fait que deux personnes deviennent une seule, et en faisant correspondre *σὰρξ* à *σῶμα*, Paul clarifie l'utilisation de *σῶμα* comme désignant l'être humain dans son ensemble, la personne capable d'avoir des relations. Par conséquent, au verset 4, l'autorité s'exerce sur la personne dans son ensemble, la femme sur le mari, le mari sur la femme. Nous devons maintenant comprendre ce que Paul entend par « autorité ».

ἐξουσιάζει est le présent de l'indicatif actif, 3ème personne du singulier, du verbe *ἐξουσιάζω* (exercer son autorité sur, maîtriser, soumettre à son autorité). Malheureusement, en dehors du verset 4, ce verbe n'apparaît que dans 1 Co 6, 12 (« Tout m'est permis », mais tout n'est pas utile. « Tout m'est permis », mais je ne me laisserai dominer (*ἐξουσιάζω*) par rien). Cette dernière signification n'est pas vraiment positive, car elle fait allusion à l'esclavage de certaines passions. Ce verbe (*ἐξουσιάζω*) se trouve également en Lc 22, 25 (« Mais Jésus leur dit : « Les rois des nations dominent sur elles, et ceux qui exercent l'autorité (*ἐξουσιάζω*) sur elles sont appelés bienfaiteurs », qui désigne un comportement que les disciples doivent éviter. Dans la Septante, les livres de Qohéleth et de Néhémie utilisent également (*ἐξουσιάζω*) : en Qo 5, 18, son sens implique la capacité de faire quelque chose ; en Qo 8, 4, le pouvoir et la force d'un souverain ; en Qo 9, 17, il fait référence à un souverain politique ; en Ne 9, 17, « Son riche rendement va aux rois que tu as établis sur nous à cause de nos péchés ; ils ont aussi le pouvoir (*ἐξουσιάζω*) sur nos corps (*σῶμα*) et sur notre bétail à leur guise, et nous sommes dans une grande détresse ». Ce passage de Ne 9, 17, malgré les similitudes entre les mots, ne nous aide pas à comprendre Paul, car il fait référence de manière négative au pouvoir des dirigeants dont l'autorité est la conséquence du péché du peuple. Il est très improbable que Paul ait eu une vision négative de l'autorité lorsqu'il faisait référence aux couples mariés. Voyons donc si nous pouvons obtenir davantage d'informations en examinant le substantif associé : *ἐξουσία* (pouvoir, autorité pour faire quelque chose, contrôle, dirigeant, corps de magistrats, fonction, magistrature).

ἐξουσία apparaît 27 fois dans le corpus paulinien, avec de nombreuses connotations. Commençons par les significations qui peuvent être facilement écartées comme inadaptées à la relation conjugale :

- « Catégorie d'anges ou de puissance céleste » (1 Co 15, 24) « Ensuite viendra la fin, quand il remettra le royaume à Dieu le Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité (*ἐξουσία*) et toute puissance ».
- « Les chefs de ce monde » (Rm 13, 1) « Que toute personne soit soumise aux autorités (*ἐξουσία*) qui la gouvernent ; car il n'y a pas d'autorité (*ἐξουσία*) qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par Dieu ».
- « Autorisation ou liberté de faire quelque chose », évoquée par Paul lorsqu'il fait référence à ceux qui mangent de la viande offerte aux idoles (1 Co 8, 9) « Mais veillez à ce que cette liberté (*ἐξουσία*) ne devienne pas une pierre d'achoppement pour les faibles ».
- « Autorité de l'auteur sur une œuvre » (Rm 9, 21) « Le potier n'a-t-il pas le droit (*ἐξουσία*) sur l'argile, de faire d'une même masse un objet destiné à un usage spécial et un autre à un usage ordinaire ? ».
- « Puissance cosmique du mal » (Col 1, 13) « Il nous a délivrés de la puissance (*ἐξουσία*) des ténèbres et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé ».

Aussi, nous nous retrouvons avec quatre significations plausibles.

- i. « Exercer un contrôle sur quelque chose ou quelqu'un » (1 Co 7, 37) « Mais si quelqu'un est ferme dans sa résolution, n'étant pas contraint mais ayant son propre vouloir sous contrôle (*ἐξουσία*), et s'est décidé dans son esprit à la garder comme fiancée, il fera bien »).
- ii. « Être sous l'autorité de quelqu'un dans une hiérarchie » (1 Co 11, 10) « C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête un signe d'autorité (*ἐξουσία*), à cause des anges »).
- iii. « Un droit civil, un droit légal sur quelque chose ou quelqu'un » lorsque Paul fait référence à son droit d'être rémunéré pour son travail missionnaire (1 Co 9, 12) « Si d'autres ont ce droit légitime (*ἐξουσία*) sur vous, n'avons-nous pas davantage droit à cela ? Néanmoins, nous n'avons pas fait usage de ce droit (*ἐξουσία*), mais nous supportons tout plutôt que de faire obstacle à l'Évangile du Christ »).
- iv. « L'autorité d'un éducateur ou d'un enseignant » lorsque Paul fait référence à son propre rôle (2 Co 10, 8) « Maintenant, même si je me vante un peu trop de notre autorité (*ἐξουσία*), que le Seigneur nous a donnée pour vous édifier et non pour vous détruire, je n'en aurai pas honte »).

Examinons chacune de ces significations, en gardant à l'esprit que Paul affirme que la femme et le mari deviennent ensemble une seule personne, en se référant à Gn 2, 24.

- i. « Exercer un contrôle sur quelque chose ou quelqu'un ». Cela signifierait donc que la femme exercerait un contrôle sur son mari, et le mari sur sa femme. Si les deux exercent un contrôle, il n'y a en réalité aucun contrôle, car un contrôle annule l'autre. Paul aurait donc dit quelque chose qui n'a pas de sens.
- ii. « Être sous l'autorité de quelqu'un dans une hiérarchie ». Cela aurait du sens s'il s'agissait d'une relation à sens unique, par exemple l'autorité d'un mari sur sa femme, ou l'inverse. Mais cela ne peut pas être les deux à la fois, Paul n'aurait pas pu dire quelque chose d'impossible.
- iii. « Un droit civil, un droit légal sur quelque chose ou quelqu'un ». Cette signification soutient une relation à double sens, et en termes modernes, nous pouvons dire que les époux ont des droits légaux l'un sur l'autre. Nous avons déjà analysé *ὀφείλω* (droit dû) et nous avons fait référence à Rm 13, 8 (Ne devez (*ὀφείλω*) rien à

personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres) ; par-dessus tout, ce qui compte pour lui, c'est l'amour. Puisque Paul évite de présenter les relations humaines en termes de droits, à quel type de droit fait-il référence ?

- iv. « L'autorité d'un éducateur ou d'un enseignant ». C'est ainsi que Paul conçoit sa propre autorité, fondée sur un appel de Dieu, et le but de cette autorité est d'édifier et d'encourager les autres tout en faisant preuve de responsabilité. Se pourrait-il que, dans le verset 4, Paul considère que le mari a l'autorité d'un enseignant vis-à-vis de sa femme, et que la femme a l'autorité d'un enseignant vis-à-vis de son mari ? Ce type d'autorité est bidirectionnel, avec la responsabilité de l'un de prendre soin de l'autre, même si cela ne prouve pas de manière irréfutable que c'est ce qui correspond le mieux à la vision de Paul sur les relations humaines. Il suffit de passer au chapitre 12, où il parle des rôles et des responsabilités dans une communauté en utilisant l'image d'un corps et de ses différents membres. De plus, nous pouvons trouver une confirmation de notre point de vue lorsque Paul écrit à propos des couples mixtes : « Car le mari non croyant est sanctifié par sa femme, et la femme non croyante est sanctifiée par son mari » (1 Co 7, 14). Bien que nous n'anticipions pas ici l'analyse du verset 14, ne pourrions-nous pas néanmoins prévoir l'impact ou l'influence d'un partenaire sur l'autre, ce qui est également une responsabilité ? C'est donc très probablement ce que signifie l'autorité dans le verset 4.

Pour résumer notre analyse du verset 4 : après avoir demandé aux époux de répondre aux besoins l'un de l'autre au verset 3, Paul fournit maintenant une justification à sa demande, à savoir qu'ils sont devenus une seule personne et que chacun est responsable de prendre soin de l'autre et d'exercer une influence sur lui.

5. v. 5 Une exception possible

μη ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μη πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν (Ne vous privez pas l'un de l'autre, sinon le cas échéant, d'une [décision] harmonieuse pour un temps, afin que vous soyez disponible à la prière, et de nouveau, et sur le même [lieu], soyez, afin que ne vous éprouve pas le Satan à travers l'intempérance de vous).

Analysons chaque élément de la phrase, en commençant par *μη ἀποστερεῖτε ἀλλήλους* (Ne vous privez pas les uns les autres). Le verbe *ἀποστερεῖτε* est l'impératif présent actif de la 2e personne du pluriel du verbe *ἀποστερέω* (défroquer, voler, être privé de, se détacher, se retirer). Dans le corpus paulinien, il n'apparaît que quatre fois, dont trois fois dans 1 Corinthiens (y compris ce verset 5) ; les deux autres occurrences se trouvent aux versets 7 et 8 de 1 Co 6, 7-8, où Paul trouve inacceptable que les chrétiens se poursuivent en justice les uns les autres et ajoute qu'il vaut mieux être dépourvu (*ἀποστερέω*) que de dépouriller (*ἀποστερέω*) les autres^[184]. Ailleurs dans le Nouveau Testament, il n'y a que deux illustrations : en Mc 10, 19, où Jésus affirme de ne pas escroquer les autres, et en Ja 5, 4, où l'auteur s'en prend aux riches qui ont escroqué les ouvriers de leur salaire. Par conséquent, ces cinq occurrences font toutes référence à un contexte d'escroquerie. Dans la Septante, la majorité des occurrences de *ἀποστερέω* proviennent de Ben Sirah, où ce verbe fait référence au fait de priver les pauvres de leur subsistance (Si 4, 1), ou à l'emprunteur qui prive le créancier de son argent (Si 29, 6), ou au être maléfique qui prive un nécessaire de pain (Si 34, 21). Cependant, le parallèle le plus proche de notre verset 5 se trouve dans Ex 21, 10 (Si un homme prend une autre femme, il ne privera pas la première de ses besoins, de ses vêtements et de sa compagnie), qui fait également référence à une privation relationnelle, dans la même ligne de pensée que Paul, qui considère cela comme un aspect essentiel du mariage.

εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν (sinon le cas échéant, d'une [décision] harmonieuse pour un temps). Cette expression *εἰ μήτι ἂν* (sinon le cas échéant) est unique dans toute la Bible. Tout d'abord, la conjonction *εἰ*, généralement traduite par « si », introduit une phrase conditionnelle et est assez fréquente dans le corpus paulinien (202 fois). Ensuite, *μήτι* est une particule qui introduit généralement une question sous une forme négative, comme « n'est-ce pas », que l'on ne trouve que cinq fois dans le corpus paulinien, toutes regroupées dans 1 Co et 2 Co : (par exemple, 2 Co 12, 18 « Tite n'a pas profité de vous, n'est-ce pas (*μήτι*) ? »). Or, les mots jumelés « *εἰ μήτι* », généralement traduits par « à moins que peut-être », n'apparaissent dans le corpus paulinien qu'en 2 Co 13, 5b (Ne savez-vous pas que Jésus-Christ est en vous ? À moins que peut-être (*εἰ μήτι*), vous ne réussissiez pas l'épreuve !). Dans le reste de la Bible, on ne le trouve que dans Luc 9, 13, dans le récit de la multiplication des pains pour cinq mille personnes (Nous n'avons que cinq pains et deux poissons — à moins peut-être (*εἰ μήτι*) que nous allions acheter de quoi nourrir toute cette foule) ainsi que dans Dn 2, 10. Une conclusion préliminaire est que la possibilité présentée par *εἰ μήτι* n'est pas positive, « à moins que vous ne réussissiez pas le test » (2 Co 13, 5b) et « à moins que nous devions aller acheter de la nourriture pour toutes ces personnes » (Lc 9, 13), deux expressions qui ne correspondent pas à la pensée de Paul. Ici, au verset 5, Paul ajoute habilement *ἂν*, une particule qui souligne encore plus la condition dans laquelle nous avons essayé de saisir son idée avec « le cas échéant »^[185]. Paul veut transmettre un message de concession, étant réticent à le faire, mais démontrant son ouverture d'esprit.

ἐκ συμφώνου (d'une [décision] harmonieuse). *συμφώνου* est un adjectif génitif masculin singulier de *σύμφωνος* (harmonieux, accordant, concordant dans le son, à l'unisson, symphonique) utilisé comme substantif.

Dans le NT, il ne se trouve qu'ici. Ailleurs, on ne le trouve que chez Qohéleth (LXX 7, 14 « Au jour de la prospérité, vis joyeusement, et réfléchis au jour de l'adversité : réfléchis, je te le dis, Dieu a aussi fait en sorte que l'un soit en accord (σύμφωνος) avec l'autre pour cette raison, afin que l'homme ne trouve rien après lui »). Si une relation conjugale venait à être interrompue, Paul ajoute une condition obligatoire à cette étape, à savoir que les deux partenaires soient en total accord. Une fois encore, Paul accorde des droits égaux à l'homme et à la femme ; sa condition obligatoire illustre à quel point Paul prend au sérieux l'impact d'une situation dans laquelle un couple ne vit pas ensemble.

πρός καιρόν (pour un temps). *καιρόν* est l'accusatif masculin singulier de *καιρός* (mesure du temps, période, mesure juste, proportion, aptitude, opportunité, saison, avantage, profit). Il est utilisé 29 fois dans le corpus paulinien et joue différents rôles : un moment précis dans le temps (1 Co 4, 5), une période de temps (1 Th 2, 17), un court laps de temps (1 Co 7, 29), une saison (Ga 4, 10), une occasion ponctuelle (Ga 6, 10)^[186]. Notre verset 5 fait référence à une période de temps, comme dans 1 Th 2, 17 (Mais pour nous, frères, étant séparés de vous pour un court moment [*πρός καιρόν ὥρας*, litt. : *pour une période d'une heure*] en apparence, mais pas dans notre cœur, nous avons ardemment désiré vous voir face à face). Ici, Paul ajoute une deuxième condition : non seulement il doit y avoir un accord commun sur la séparation du couple, mais cette séparation ne doit être que pour une période limitée, qui n'est pas précisée, mais qui est supposée être courte.

ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ (afin de vous consacrer à la prière). *σχολάσητε* est la forme aoriste active subjective du 2e pluriel de *σχολάζω* (avoir du temps libre ou du temps à perdre, n'avoir rien à faire, flâner, s'attarder, se consacrer à quelque chose, et pour un lieu, être vacant, inoccupé). C'est un mot très rare dans toute la Bible, que l'on ne trouve qu'ici, dans ce verset 5, et dans Mt 12, 44 (Il dit alors : « Je retournerai dans ma maison d'où je suis venu. Quand il revient, il la trouve vide (*σχολάζω*), balayée et rangée). On le trouve également dans la Septante : Ex 5, 8 « Et tu leur imposeras chaque jour la quantité de briques qu'ils doivent fabriquer ; tu n'en diminueras rien, car ils sont oisifs (*σχολάζω*) » ; et Ex 5, 17 « Et il (Pharaon) leur dit : « Vous êtes oisifs (*σχολάζω*), vous êtes des paresseux » : c'est pourquoi vous dites : « Laissez-nous aller offrir des sacrifices à notre Dieu » ; ainsi que dans Ps 45, 11 (« Soyez tranquilles (*σχολάζω*) et sachez que je suis Dieu. Je serai exalté parmi les nations. Je serai exalté sur la terre »). Cela découle de l'idée que quelqu'un cesse de travailler sur ceci (une chose) et se concentre sur cela (une autre chose). Cette initiative proposée par Paul implique d'interrompre le travail quotidien pour consacrer du temps à la prière ; pourquoi Paul demanderait-il cela ? Nous sommes peut-être ici en présence d'une pratique juive^[187].

Un homme quittait son foyer pendant un certain temps pour se consacrer à l'étude de la Torah ou à la prière, mais pas une femme, car personne ne la consultait pour l'une ou l'autre de ces activités. L'abstinence pouvait être perçue comme un moyen de se rapprocher du divin^[188]. Nous en trouvons un écho dans Ex 19, 15, lorsque le peuple se préparait à la venue du Seigneur : « Et il (Moïse) dit au peuple : « Préparez-vous pour le troisième jour ; ne vous approchez pas d'une femme », car l'éjaculation du sperme de l'homme crée l'impureté, selon Lv 15, 17 : « Tout ce qui est fait de tissu ou de peau sur quoi tombe le sperme sera lavé à l'eau et sera impur jusqu'au soir ». Selon C. Senft, le texte apocryphe des Testaments des douze patriarches a probablement été finalisé vers le 2e siècle de notre ère ; l'un de ses livres, *Le Testament de Nephthali* 8, 8-9, donne un aperçu d'une coutume juive :

Car il y a un temps (*καιρός*) pour qu'un homme embrasse sa femme, et un temps pour s'en abstenir afin de prier. Il y a donc deux commandements ; et, à moins qu'ils ne soient accomplis dans l'ordre, ils entraînent un très grand péché pour les hommes. Il en va de même pour les autres commandements^[189].

L'auditoire de 1 Corinthiens auquel Paul s'adresse aurait été composé soit d'un nombre important de Juifs, soit de citoyens ayant adopté cette pratique juive, soit des deux.

τῇ προσευχῇ est le datif féminin singulier de *προσευχή* (prière). Il apparaît 14 fois dans le corpus paulinien, dont 9 fois au pluriel : prières. L'accent est mis sur la prière comme une activité continue, réitérée en Rm 12, 12 (« Réjouissez-vous dans l'espérance, soyez patients dans la souffrance, persévérez dans la prière constante »), puis Col 4, 2 (« persévérez dans la prière, veillez-y avec reconnaissance »), et pratiquée par Paul lui-même en 1 Th 1, 2 (« Nous rendons toujours grâce à Dieu pour vous tous et nous vous mentionnons dans nos prières »). Nous présentons ces exemples, qui s'intègrent maladroitemment dans notre verset 5 actuel, mais certains Corinthiens auraient eu besoin de se retirer pour prier.

καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε (et de nouveau, et sur le même [lieu], soyez). *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* est une locution adverbiale^[190], comprenant : la préposition *ἐπὶ* (sur, au-dessus, lorsqu'elle est suivie de l'accusatif) ; l'article défini *τὸ*, accusatif neutre singulier de *ὁ* (le) ; le pronom réfléchi *αὐτὸ*, accusatif neutre singulier de *αὐτός* (lui-même, le même) ; et sa signification est : au même endroit, ensemble, dans tout. Là encore, il s'agit d'une expression rarissima qui n'apparaît que dans quelques autres cas dans le Nouveau Testament.

- 1 Co 11, 20 « Lorsque vous vous réunissez (*ἐπὶ τὸ αὐτὸ*), ce n'est pas vraiment pour prendre le repas du Seigneur ».

- 1 Co 14, 23 « Si donc toute l'Église se réunit (*ἐπι τὸ αὐτό*) et que tous parlent en langues, et que des étrangers ou des incroyants entrent, ne diront-ils pas que vous êtes fous ? ».
- Ac 1, 15 « En ces jours-là, Pierre se leva au milieu des croyants - ensemble (*ἐπι τὸ αὐτό*), la foule comptait environ cent vingt personnes - et dit ».
- Ac 2, 1 « Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils étaient tous ensemble en un même lieu (*ἐπι τὸ αὐτό*) ».
- Ac 2, 44 « Tous ceux qui croyaient étaient ensemble (*ἐπι τὸ αὐτό*) et avaient tout en commun ».
- Ac 2, 47 « louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur ajoutait à leur nombre (*ἐπι τὸ αὐτό*) ce ux qui étaient sauvés ».
- Ac 4, 26 « Les rois de la terre se sont levés, et les chefs se sont rassemblés (*ἐπι τὸ αὐτό*) contre le Seigneur et contre son Messie ».
- Mt 22, 34 « Quand les pharisiens apprirent qu'il avait réduit au silence les sadducéens, ils se réunirent (*ἐπι τὸ αὐτό*) ».
- Lc 17, 35 « Deux femmes moudront ensemble (*ἐπι τὸ αὐτό*) ; l'une sera prise et l'autre laissée ».

Alors que dans la plupart de ces exemples, *ἐπι τὸ αὐτό* désigne une réunion de l'Église ou un rassemblement de groupe, Lc 17, 35 mentionne deux personnes travaillant ensemble. Paul utilise cette expression pour les couples et la clarifie en utilisant à la fois l'adverbe *πάλιν* (de nouveau) et *ἦτε*, le présent actif subjonctif 2e personne du pluriel du verbe *εἶμι* (être), un subjonctif qui équivaut ici à un impératif : litt. soyez en un même lieu, i.e. reprenez maintenant votre relation conjugale.

ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν (afin que ne vous éprouve pas le Satan à travers l'intempérance de vous). Paul donne ici la raison pour laquelle les couples ne devraient être séparés que pour une courte période. Cela pourrait faire écho au verset 2 évoquant le danger des relations sexuelles illicites ou *πορνεία*^[191]. Voyons si Paul renforce ce qu'il a déjà écrit en examinant : *πειράζη, ὁ σατανᾶς, and διὰ τὴν ἀκρασίαν*.

ἵνα μὴ πειράζη ὑμᾶς. πειράζη est le présent du subjonctif actif, 3e personne du singulier, du verbe *πειράζω* (essayer, tenter, s'efforcer, tester, éprouver). Ce n'est pas un verbe que Paul utilise souvent, seulement 7 fois. L'idée fondamentale derrière *πειράζω* est de créer une situation difficile afin de tester la nature profonde d'une personne et d'observer comment elle y réagit, afin de révéler sa véritable personnalité ; cela pourrait s'apparenter à un procès au cours duquel les réponses à des questions difficiles devraient dévoiler la vérité. Pour notre propre procès ou test ici, nous devons appeler un témoin important : *πειρασμός* (expérience, tentative, procès, tentation, test), mentionné 4 fois dans le corpus paulinien, et son associé *εκπειράζω* (tenter ou tester), mentionné une seule fois dans les lettres de Paul.

Commençons avec 1 Co 10, 13

Les tentations (*πειρασμός*) auxquelles vous avez été exposés ont été à la mesure de l'homme, Dieu est fidèle ; il ne permettra pas que vous soyez tentés (*πειράζω*) au-delà de vos forces. Avec la tentation (*πειρασμός*), il vous donnera le moyen d'en sortir et la force de la supporter.

Cette situation concerne certains Corinthiens qui mangent la viande offerte aux idoles et prétendent que cette épreuve n'a aucune incidence sur eux. Paul leur rappelle que la vie est une épreuve, une épreuve qui ne prendra fin qu'à la fin des temps^[192]. De plus, Dieu est l'auteur de cette épreuve et ils peuvent échouer à tout moment. Le message de notre verset 5 n'est pas une stratégie prudente (1 Co 10, 13), mais un message réconfortant selon lequel le couple qui se remet ensemble connaîtra le succès.^[193]

Puis, nous avons 1 Th 3, 5

C'est pour cela que, n'y tenant plus, j'ai envoyé prendre des nouvelles de votre foi, dans la crainte que le Tentateur (*πειραζων*) ne vous ait tentés (*πειράζω*) et que notre peine ne soit perdue.

Ce contexte concerne les persécutions dont est victime la jeune communauté d'origine païenne, perpétrées par ses propres compatriotes (1 Th 2, 14), afin que ces païens cèdent à la pression, quittent leur communauté et renoncent à leur foi. Paul se réjouit ici après les bonnes nouvelles apportées par Timothée^[194]. Ces compatriotes sont-ils les « tentateurs », ou Satan est-il le « tentateur »^[195] ? Malheureusement, il n'y a pas d'autre cas où Paul utilise *πειραζων*, le participe présent actif de *πειράζω*, qui peut être traduit littéralement par « celui qui teste »^[196]. Le « tentateur » dans les Évangiles : c'est le diable dans Mt 4, 1, c'est un pharisien (juriste) dans Mt 22, 35, et c'est Jésus lui-même dans Jn 6, 6 lorsqu'il s'apprête à tester Philippe. La Septante ne fournit qu'un seul cas dans Si 18, 23 où celui qui « met à l'épreuve » est un croyant (Avant de faire un vœu, prépare-toi ; ne sois pas comme celui qui met le Seigneur à l'épreuve)^[197].

Finalement, nous avons Ga 6, 1 :

Frères, s'il arrive à quelqu'un d'être pris en faute, c'est à vous, les spirituels, de le redresser dans un esprit de douceur ; prends garde à toi : ne peux-tu pas être tenté (πειράζω), toi aussi ?

Le chapitre 6 est le dernier de cette lettre aux Galates, la partie exhortative, où, après avoir critiqué les Galates pour avoir accepté d'être influencés par des intrus, les judaïsants d'Antioche^[198], Paul demande aux membres de la communauté de faire preuve de douceur, car être mis à l'épreuve - comme dans la transgression (παράπτωμα) - peut arriver à tout le monde, y compris à ceux qui ont reçu l'Esprit. Bien que la transgression soit définie comme contraire à la Loi (c'est le fil conducteur de Romains 5), Paul vient de dire que le Christ nous a libérés de la Loi, en se référant aux transgressions de manière générale, et c'est pourquoi ceux qui ont l'Esprit doivent corriger les comportements fautifs avec douceur.

Que conclure de notre analyse de πειράζω ? Les situations qui provoquent des épreuves dans ces trois passages sont assez diverses : rappel prudent aux chrétiens d'origine païenne de leur ancienne vie sociale (viande offerte aux idoles), persécution de la part de leurs compatriotes, responsabilité découlant de leur nouvelle vie chrétienne ; et dans notre verset 5, absence d'un conjoint qui pourrait conduire à la πορνεία. Ces épreuves concernent tout ce qui pourrait éloigner les chrétiens : de la vraie foi, de leur communauté et du comportement attendu. Dans notre verset 5, cette épreuve peut être évitée si les conjoints restent ensemble, comme dans 1 Co 10, 13 où les chrétiens doivent s'abstenir de participer aux célébrations du temple concernant la viande offerte aux idoles, ce qui est souligné à la fois par ἵνα (la conjonction « afin de ») et μή (la particule négative « pas »).

ὁ σατανᾶς. Ici, Paul est clair au sujet du tentateur ou de celui qui met à l'épreuve ; ce mot vient probablement de l'hébreu *sātān*, l'adversaire^[199]. Il apparaît 10 fois dans le corpus paulinien. On le trouve notamment dans 1 Co 5, 5, où il réagit à un cas de πορνεία dans lequel un homme a la femme de son père, ce qui aboutit à une solution radicale : « livrez cet homme à Satan pour la destruction de la chair, afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur ». Que pouvait impliquer la sentence drastique de Paul pour cet homme ? À propos de cette sentence, Conzelmann écrit : « La destruction de la chair ne peut guère signifier autre chose que la mort (cf. 11, 30)^[200] ». Mais quel type de mort ? Paul ne ferait pas référence à une mort physique, mais plutôt à l'excommunication de cet homme, qui serait exclu de la communauté.

L'excommunication signifie pour quelqu'un de ne plus participer à la vie de sa communauté et d'être considéré comme un étranger ou un outsider. Murphy-O'Connor apporte un éclairage intéressant en réfléchissant sur le pouvoir du péché en Rm 3, 9, affirmant que Paul ne considère pas le péché comme un acte personnel, mais comme « un symbole ou un mythe exprimant un monde dans lequel les individus étaient contraints d'être autres que ce qu'ils souhaitaient être ; le moi authentique était aliéné (Rm 7, 20) »^[201]. Une force plus grande que tout individu est le système de valeurs de la société, pour lequel Paul utilise l'expression « ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου » (les esprits élémentaires du monde) dans Ga 3, 4, signifiant que les êtres humains vivent leur vie sous l'influence ou la domination de forces primitives et cosmiques^[202]. Nous pourrions interpréter ces forces primitives et cosmiques comme représentant Satan, selon lequel « la liberté ne devient réalité qu'« en Christ », c'est-à-dire dans et à travers la communauté chrétienne »^[203]. Cela clarifie la déclaration de Paul « livrer un homme à Satan » : en le retirant (cet homme) de la communauté, le seul endroit où la liberté pouvait être trouvée et vécue, alors il (cet homme) retourne dans un monde d'esclavage aux forces cosmiques, le monde du péché, le monde de Satan.

La décision de Paul stipulée ici au verset 5 peut sembler sévère par rapport aux cas de comportement désordonné auxquels il avait été confronté à Thessalonique : ἀτακτος (1 Th 5, 14), avec cette instruction à cette communauté dans sa deuxième lettre : « Prenez garde à ceux qui ne se conforment pas à ce que nous disons dans cette lettre ; n'ayez aucun rapport avec eux, afin qu'ils soient confus. Ne les considérez pas comme des ennemis, mais avertissez-les en tant que croyants » (2 Th 3, 14-15). Cette mesure montre beaucoup de tolérance par rapport à la mesure sévère qu'il a prise à Corinthe. À ce sujet, Murphy-O'Connor écrit :

Un Paul plus mûr et plus sophistiqué obtiendra le même résultat (l'espoir que la punition aura pour effet la réforme du frère égaré) sans compromettre ses principes en 1 Co 5, 1–5^[204].

De plus, C. Senft explique cette mesure sévère de manière plus précise : pour Paul, qui était juif, les troubles sexuels sont extrêmement graves^[205].

Satan ne se contente pas de diriger le monde en dehors de la communauté^[206], il crée également des obstacles pour Paul. En 2 Co 2, 1-11, Paul fait référence à une lettre douloureuse qu'il a écrite parce que quelqu'un l'aurait insulté personnellement, déclarant : « Et nous agissons ainsi afin de ne pas être trompés par Satan, car nous ne sommes pas ignorants de ses desseins » (2 Co 2, 11). Les attaques contre Paul se sont poursuivies de manière plus subtile lorsque certains Corinthiens, remarquant qu'il acceptait un soutien financier des Philippiens et non des Corinthiens, ont commencé à remettre en question son attachement à l'Église de Corinthe^[207]. À quoi il répond : « Car ces vantards sont de faux apôtres, des ouvriers trompeurs, se déguisant en apôtres du Christ. Et ce n'est pas étonnant ! Même Satan se

déguise en ange de lumière » (2 Co 11, 13-14). Sans donner de détails, Paul dit à son auditoire : « Nous voulions venir vers vous — moi, Paul, en tout cas, je le voulais ardemment — mais Satan nous en a empêchés » (1 Th 2, 18). Selon Murphy-O'Connor, à propos de cet obstacle rencontré :

Satan est invariablement mentionné en relation avec ceux qui sont déjà croyants, tandis que le péché est exclusivement associé aux non-croyants^[208]. L'un des croyants aurait été l'obstacle, lui-même délégué de Satan l'adversaire.

2 Co 12, 7 expose un autre rôle de Satan :

C'est pourquoi, pour m'empêcher de m'enorgueillir, il m'a été donné une écharde dans la chair, un messenger de Satan pour me tourmenter, afin de m'empêcher de m'enorgueillir.

D'une part, l'interprétation de Murphy-O'Connor de cette épine est cohérente avec le rôle de Satan en tant qu'adversaire : cette épine est l'opposition au ministère de Paul et le chagrin causé par les membres de la communauté de Thessalonique, Philippes, Corinthe, Galatie, Éphèse, Colosses ; Paul n'a jamais pu s'asseoir et contempler avec satisfaction et fierté ce qu'il avait accompli, Satan s'en chargeait ^[209].

D'autre part, le règne de Satan touche à sa fin :

Et alors sera révélé l'homme impie, que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche, et qu'il anéantira par l'apparition de sa venue. La venue de l'homme impie est manifeste dans l'œuvre de Satan, qui utilise toute sa puissance, des signes et des prodiges mensongers (2 Co 2, 8-9). Et cela aura lieu bientôt : « Le Dieu de paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds » (Rm 16, 20).

Cette opposition au ministère de Paul est personnifiée par un agent extérieur, Satan, un adversaire connu dans le monde juif^[210]. Même si Satan sera complètement vaincu avec la venue du Seigneur, il n'en reste pas moins actif chaque jour dans son royaume à travers le monde. Les chrétiens doivent donc être conscients que n'importe lequel d'entre eux peut potentiellement devenir la proie de cet adversaire infatigable.

διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν (à travers l'intempérance de vous). *ἀκρασίαν* est le féminin accusatif singulier de *ἀκρασία* (manque de puissance, débilité, incontinence, manque de maîtrise de soi, intempérance), et il n'apparaît qu'ici dans tout le corpus paulinien. C'est le substantif de l'adjectif *ἀκρατής* (sans maîtrise de soi, impuissant, incapable et immodéré). On le trouve également dans Mt 23, 25 (Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! car vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat, mais à l'intérieur vous êtes pleins de cupidité et d'intempérance [*ἀκρασία*]). *ἀκρασία* comprend le préfixe *α* (absence) et *κράτος* (puissance, pouvoir, force). Paul considère donc que les Corinthiens n'ont pratiquement aucune résistance ou volonté face à leur pulsion sexuelle.

Pour résumer le verset 5, Paul insiste pour que les couples restent ensemble et évitent de se séparer. Quelle est la raison de Paul ? La faiblesse personnelle, les occasions de prostitution à Corinthe, les comportements inappropriés ou les relations sexuelles avec un autre partenaire - autant d'éléments qui pourraient facilement devenir un piège dans lequel tout chrétien pourrait tomber. Paul, qui est juif, considère que tout cela est un péché terrible qui affecte toute la personne, y compris le temple où l'Esprit devrait résider (1 Co 6, 19). Compte tenu de cette faiblesse humaine, encore plus pertinente pour l'homme, Paul insiste pour minimiser les situations où un couple n'est pas ensemble : uniquement pour un type de retraite typique de la pratique juive, et cela pour la durée la plus courte possible.

6. v. 6 Conclusion: C'est une concession

τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγήν (Mais je dis ceci selon une concession, non selon un ordre).

τοῦτο δὲ λέγω (Mais ceci je dis). Paul utilise parfois cette expression pour apporter plus de précision ou de clarté à ce qu'il dit. Par exemple, dans 1 Co 10, 10, Paul introduit le sujet des divisions et des querelles dans la communauté, puis dans 1 Co 1, 10, il dit : « *λέγω δὲ τοῦτο* » (Mais je dis ceci), pour apporter plus de précision sur ce qui se passe réellement. Dans Ga 3, 17, après avoir fait référence à la promesse de Dieu d'une descendance à Abraham, il dit « *τοῦτο δὲ λέγω* » (Mais je dis ceci) pour commenter et expliquer ce que cela signifiait. Dans Col 2, 4, après avoir écrit combien il s'est battu pour que la communauté soit unie dans l'amour et connaisse le mystère de Dieu, il dit « *Τοῦτο λέγω* » (Je dis ceci) pour expliquer que son objectif principal est d'éviter qu'ils soient trompés par de faux témoins. Et ici, au verset 6, Paul utilise cette expression pour préciser et conclure ce qu'il a dit aux versets 2 à 5.^[211]

κατὰ συγγνώμην (selon une concession). συγγνώμην est le singulier féminin accusatif de συγγνώμη (pardon, indulgence, concession, permission, tolérance, clémence, jugement indulgent, excuse). Ce mot est composé de σύν (avec) et γνώμη (pensée, jugement, opinion), et fait donc référence à une opinion où l'on consent à celle d'autrui. Malheureusement, c'est le seul exemple de ce mot dans tout le Nouveau Testament. Les seules autres occurrences se trouvent dans Ben Sirach.^[212]

- même si son esprit défailloit, soyez indulgent (συγγνώμη) envers lui ; parce que vous avez toutes vos facultés, ne le méprisez pas (LXX Si 3, 13)
- Vous êtes donc invité à le lire avec bienveillance et attention, et à être indulgent (συγγνώμη) (LXX Si Prologue : 18).

Ben Sirach jette un éclairage intéressant sur συγγνώμη en l'orientant vers l'indulgence, car cette dernière est un moyen de s'adapter à une situation spécifique : en Si 3, 13, il s'agit d'une personne devenue sénile ou atteinte d'une maladie mentale ; en Si 0:18, l'auteur fait référence à la difficulté de traduire de l'hébreu vers le grec, en disant : « Car ce qui a été exprimé à l'origine en hébreu n'a pas exactement le même sens lorsqu'il est traduit dans une autre langue ». Si nous revenons à Paul, il doit se montrer indulgent car les Corinthiens ne sont peut-être pas aussi forts qu'on le souhaiterait. Ce serait un exemple typique où Paul est réaliste et connaît le cœur humain, et adapte donc ses exigences à la situation. Dans ce cas, « concession » ou « permission » signifierait : « Je m'adapte à votre situation et à vos capacités ».

οὐ κατ' ἐπιταγήν (non selon un ordre). ἐπιταγήν est le singulier féminin de l'accusatif de ἐπιταγή (injonction, mandat, ordre, instruction, autorité). Il n'apparaît que sept fois dans tout le Nouveau Testament, et uniquement dans le corpus paulinien. Son verbe associé ἐπιτάσσω (imposer, ordonner, commander, charger, confier comme devoir) est à peine plus fréquent, apparaissant 10 fois dans le Nouveau Testament, toutes dans les Évangiles et les Actes, à l'exception de Philémon 1, 8 (C'est pourquoi, bien que j'ose te commander [ἐπιτάσσω] en Christ, je te prie de faire ton devoir). ἐπιταγή véhicule une notion d'autorité. Si nous nous concentrons sur les lettres authentiques, nous obtenons les exemples suivants en plus du verset 6 :

- 1 Co 7, 25 « Quant aux vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur (ἐπιταγήν κυρίου οὐκ ἔχω), mais je donne mon avis comme quelqu'un qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance. »
- 2 Co 8, 8 « Je ne dis pas cela comme un commandement (Οὐ κατ' ἐπιταγήν λέγω), mais je mets à l'épreuve l'authenticité de votre amour par rapport à la sincérité des autres. »
- Rm 16, 26 « mais qui est maintenant révélé et rendu public à toutes les nations, selon le commandement (κατ' ἐπιταγήν) du Dieu éternel, afin d'amener tous les hommes à l'obéissance de la foi ».

Au niveau de la formulation, le parallèle le plus proche se trouve dans 2 Co 8, 8, où Paul parle de la collecte des saints et, après avoir évoqué la générosité de l'Église de Macédoine, demande aux Corinthiens d'exceller dans cette entreprise généreuse. Il ajoute ensuite : « Je ne dis pas cela comme un commandement ». C'est une manière de nuancer ce qu'il vient de dire : il voulait tester leur générosité. Ainsi, contribuer aux collectes des saints ne peut être obligatoire ou forcé, ce n'est pas une obligation.

En 1 Co 7, 25 Paul répond à la question concernant les vierges et oppose une parole du Seigneur à une parole de lui-même : la première est appelée ἐπιταγή, une parole faisant autorité, et la seconde est appelée γνώμη, une opinion, un jugement personnel. Même si Paul souligne le fait que son opinion a de la valeur, il ne la place pas au même niveau qu'une ἐπιταγή du Seigneur. Il espère que les Corinthiens suivront son conseil, mais il ne peut pas et ne veut pas les y contraindre.

On aura peut-être remarqué que les trois occurrences du mot ἐπιταγή dans 1 Co 7, 6.25 et 2 Co 8, 8 apparaissent sous une forme négative. Cela semble refléter le style de Paul : il s'éloigne des règles strictes et préfère donner des conseils en tant que pasteur digne de confiance^[213]. Le seul cas positif de ἐπιταγή est celui où Dieu est le sujet : « mais maintenant, il est révélé (révélation du mystère) et, par les écrits prophétiques, il est rendu connu à toutes les nations, selon le commandement (ἐπιταγή) du Dieu éternel, afin d'amener à l'obéissance de la foi » (Rm 16, 26). Dans ce dernier cas, ἐπιταγή signifie le plan et la décision éternels de Dieu.

Comment conclure notre analyse du verset 6 ? Après avoir expliqué qu'il est important pour les hommes et les femmes d'être mariés et d'avoir des rapports sexuels réguliers afin d'éviter d'être la proie de Satan, l'adversaire, qui les mettrait à l'épreuve par la promiscuité, largement répandue dans le milieu païen de Corinthe, et qu'en tant qu'un seul corps, ils doivent prendre soin l'un de l'autre et ne peuvent se permettre d'être séparés, sauf pour une très brève période de temps pour la retraite religieuse spéciale de la tradition juive, Paul doit apporter une clarification : le choix de ne former qu'un seul corps par le mariage et d'avoir des rapports sexuels réguliers n'est pas obligatoire, mais c'est un conseil basé sur l'évaluation que Paul fait de la fragilité humaine. On peut se demander pourquoi Paul ajoute : « Mais je

dis cela comme une concession, non comme une obligation ». Il serait surprenant que quelqu'un lise les versets 2 à 5 et ressente l'obligation de se marier et d'avoir des rapports sexuels réguliers. En fait, la seule véritable obligation est d'éviter la promiscuité (*πορνεία*). Paul ne propose pas la voie du mariage comme il le ferait par exemple pour exhorter, encourager et supplier les Thessaloniciens de « mener une vie digne de Dieu, qui vous appelle à son royaume et à sa gloire » (1 Th 2, 12). Il n'y a pas de formule magique du type : « soyez mariés, soyez heureux ». Il s'agit plutôt de : « soyez mariés, évitez la promiscuité ». Le verset 6 est donc une façon pour Paul de dire : oui, mais... Le « mais » sera expliqué par la suite. Le verset 6 est à la fois une conclusion et une transition.

7. v. 7 Conclusion: Restez célibataire comme moi, si vous avez reçu un don de Dieu

θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν • ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως (Mais, je voudrais que tout homme être comme aussi moi-même. Mais chaque [homme] propre il a un don de Dieu, l'un d'une part ainsi, puis l'autre ainsi)

Or, nous avons le « mais » (*δὲ*, mais, puis): *θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν* (Mais, je voudrais que tout homme être comme aussi moi-même). Le verbe *θέλω* est le présent du subjonctif actif à la première personne du singulier de *θέλω* (vouloir ou avoir l'intention, être résolu ou déterminé, avoir pour but, désirer ou souhaiter). Ce subjonctif^[214] dans la clause principale fait référence à quelque chose qui ne fait pas partie de la réalité, voire qui est irréalisable. Il est intéressant d'examiner des cas similaires :

- 1 Co 7, 32 « Je voudrais (*θέλω*) que vous soyez exempts de soucis. Celui qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur : il cherche comment plaire au Seigneur »
- 1 Co 14, 5 « Je voudrais (*θέλω*) que vous parliez tous en langues, mais je préfère que vous prophétisiez. Celui qui prophétise est supérieur à celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'en donne l'interprétation pour que l'assemblée soit édifiée »

Ainsi, Paul aimerait que les Corinthiens soient libérés de leurs angoisses, et il aimerait les voir tous parler en langues, mais ce n'est pas le cas. De même, au verset 6, Paul aimerait voir tous les Corinthiens célibataires comme lui, mais ce n'est pas le cas. L'aspect impossible de ce souhait est souligné par le *ἀλλά* (mais) de la phrase suivante^[215].

Mais dans la plupart des cas^[216], *θέλω* est au présent de l'indicatif. Il est intéressant de noter dans quels cas Paul fait de telles déclarations. Prenons quatre exemples.

- 1 Co 10, 1 « Je ne veux (*θέλω*) pas vous le laisser ignorer, frères : nos pères étaient tous sous la nuée, tous ils passèrent à travers la mer »
- 1 Co 10, 20 « Non ! Mais comme leurs sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu, je ne veux (*θέλω*) pas que vous entriez en communion avec les démons »
- 1 Co 11, 3 « Je veux (*θέλω*) pourtant que vous sachiez ceci : le chef de tout homme, c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme, le chef du Christ, c'est Dieu »
- 1 Co 12, 1 « Au sujet des phénomènes spirituels, je ne veux (*θέλω*) pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance »

Dans ces quatre exemples, ce que Paul souhaite peut facilement être mis en œuvre, car il s'agit simplement d'enseigner et d'instruire.

Mais au verset 6, ce que Paul souhaite n'est pas aussi simple. On pourrait être perplexe face à un tel souhait de la part d'un homme intelligent comme Paul, sachant que si un tel souhait se réalisait, cela signifierait la fin du monde, car il n'y aurait plus d'enfants. Paul clarifiera sa pensée plus loin ^[217].

Qui Paul aimerait-il voir comme lui ? *πάντας ἀνθρώπους*, tous les hommes. Cette expression inclut-elle les femmes ? Bien sûr ! Dans notre analyse du verset 1, nous avons indiqué que *ἀνθρωπος*, par opposition à femme, ne fait pas partie du vocabulaire de Paul. Si nous étendons notre analyse à « *πᾶς ἄνθρωπος* » (tout homme) et « *πάντα ἄνθρωποι* » (tous les hommes), dans presque tous les cas, cela fait référence à la fois aux hommes et aux femmes. Quelques exemples suffiront.

- 1 Co 15, 19 « Si nous avons mis notre espérance en Christ pour cette vie seulement, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes (*πάντα ἄνθρωποι*) »
- 2 Co 3, 2 « Notre lettre, c'est vous, lettre écrite dans nos cœurs, connue et lue par tous les hommes (*πάντα ἄνθρωποι*) »

- Rm 3, 4 « Certes non ! Dieu doit être reconnu véridique et tout homme (πᾶς ἄνθρωπος) menteur, selon qu'il est écrit : Il faut que tu sois reconnu juste dans tes paroles, et que tu triomphes lorsqu'on te juge »
- Rm 5, 12 « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes (πάντα ἄνθρωποι) : d'ailleurs tous ont péché » ^[218]

Il est évident que toute l'humanité, hommes et femmes compris, a péché, et que toute l'humanité est sauvée en Christ. ἄνθρωπος inclut à la fois les hommes et les femmes. Il n'y a qu'une seule exception dans les écrits de Paul : « Je témoigne encore une fois à tout homme (πᾶς ἄνθρωπος) qui se fait circonci que'il est tenu d'observer toute la loi » (Ga 5, 3). Mais le contexte est clair et ne fait référence qu'à un homme.

εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν (soyez aussi comme moi). Ce n'est pas le seul cas où Paul se propose comme modèle à suivre. Plus tôt, dans 1 Co 4, 6, faisant référence aux divisions dans la communauté, Paul écrit : « J'ai appliqué tout cela à Apollos et à moi-même (ἐμαυτὸν) pour votre bien, frères et sœurs, afin que vous appreniez par nous la signification de la parole : "Rien au-delà de ce qui est écrit", afin qu'aucun de vous ne s'enorgueillisse en faveur de l'un contre l'autre ». Mais c'est à travers le verbe μιμέομαι (imiter, représenter) et le nom μιμητής (imitateur) ou συμμιμητής (co-imitateur) que Paul demandera aux croyants d'imiter son comportement.

- 1 Th 1, 6 « Et vous, vous nous avez imités (μιμητής), nous et le Seigneur, accueillant la Parole en pleine détresse, avec la joie de l'Esprit Saint »
- 2 Th 3, 7 « Vous, vous savez bien comment il faut nous imiter (μιμέομαι): nous n'avons pas vécu parmi vous d'une manière désordonnée »
- 2 Th 3, 9 « Bien sûr, nous en avons le droit, mais nous avons voulu être pour vous un exemple à imiter (μιμέομαι) »
- Ph 3, 17 « Tous ensemble imitez-moi (συμμιμητής), frères, et fixez votre regard sur ceux qui se conduisent suivant l'exemple que vous avez en nous »
- 1 Co 4, 16 « Je vous exhorte donc : soyez mes imitateurs (μιμητής) »
- 1 Co 11, 1 « Soyez mes imitateurs (μιμητής), comme je le suis moi-même du Christ »

Pourquoi Paul répète-t-il si souvent : « Soyez mes imitateurs » ? C'est le résultat de l'abolition de la loi : comme il n'y a plus de règle spécifique à suivre, il ne reste plus qu'à suivre ceux qui incarnent l'Esprit du Christ. Et Paul peut demander aux croyants de le suivre, surtout lorsqu'il continue à prêcher la bonne nouvelle malgré l'opposition (1 Th 1, 16) ; il n'a jamais été oisif, mais a travaillé dur jour et nuit, afin de ne pas être un fardeau pour la communauté (2 Th 3, 7-9) ; il n'essaya pas d'être juste en suivant la loi, mais en croyant au Christ (Ph 3, 17) ; il ne se vante pas, mais a accepté d'être le dernier de tous les hommes, de devenir comme les ordures du monde, le rebut de toutes choses, un insensé et un faible selon les critères humains (1 Co 4, 16) ; il a essayé de plaire à tous en tout et n'a pas cherché son propre intérêt (1 Co 11, 1). Il est donc facile de dire de manière générique : « Soyez mes imitateurs ». Mais qu'en est-il du célibat ? Paul ne pouvait pas dire : « Soyez mes imitateurs en tant que célibataire ». C'est trop précis. Et impossible. Il dit donc seulement : « Je voudrais que tous les hommes soient comme moi ».

ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως (Mais chacun a son propre don de Dieu, d'une part comme ceci, d'autre part comme cela). ἕκαστος (chacun) nous prépare déjà à comprendre qu'il n'existe pas de solution unique. Ce qui est spécifique à chaque individu, c'est ἴδιον χάρισμα (son propre don).

Pour comprendre la pensée de Paul, nous devons mieux maîtriser ce qu'il entend par χάρισμα, en particulier dans le contexte de la déclaration de H. Conzelmann : « Il ne s'agit bien sûr pas ici de décrire le mariage comme un charisme » ^[219] Le célibat est-il alors un charisme ? Il est intéressant de noter que χάρισμα semble être un mot créé par Paul. Dans toute la Bible, il apparaît 16 fois, mais uniquement dans le corpus paulinien, à l'exception de 1 Pt 4, 10. Il appartient à la même famille que χάρις (grâce, faveur, beauté, gloire, bonté, bienveillance). Commençons donc par une brève analyse de ce dernier.

Dans la Septante, χάρις est utilisé pour traduire ἡ (hēn : faveur, grâce d'un souverain ; voir Gn 39, 4 ; 49, 25, etc.) ^[220]. Mais pour comprendre ce mot dans le Nouveau Testament, le contexte grec est plus utile. χάρις fait référence à ce qui apporte la joie, la faveur, la sympathie, la gentillesse. Et il est typique de Paul d'en dériver d'autres mots, comme εὐχαριστέω (remercier), εὐχαριστία (gratitude) ^[221].

χάρις apparaît 74 fois dans le corpus paulinien. Pour comprendre ses principales références à la grâce, il faut d'abord lire Rm 5, 5 (« et l'espérance ne nous déçoit pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné »). Fort de cette conviction, Paul peut dire : « Je rends grâce à mon Dieu sans cesse pour vous, à cause de la grâce (χάρις) de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ Jésus » (1 Co 1, 4). En tant que croyants, les

Corinthiens ont reçu la grâce de Dieu par le Christ. Bien sûr, Paul lui-même a reçu cette grâce, et celle-ci a contribué à le former en tant que ministre de l'Évangile : « Mais par la grâce (χάρις) de Dieu, je suis ce que je suis, et sa grâce (χάρις) envers moi n'a pas été vaine. Au contraire, j'ai travaillé plus dur que tous les autres, bien que ce ne soit pas moi, mais la grâce (χάρις) de Dieu qui est avec moi » (1 Co 15, 10). Cette grâce est décrite comme une force : « Mais il m'a dit : « Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse » » (2 Co 12, 9).

Mais comme c'est souvent le cas avec Paul, les mots sont flexibles et peuvent avoir différentes significations. En Rm 5, 17, χάρις devient synonyme de justice et de justification : « Si, à cause de la transgression d'un seul homme, la mort a régné par cet homme seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce (χάρις) et le don gratuit de la justice régneront-ils dans la vie par Jésus-Christ seul » (voir aussi Rm 5, 21). Parfois, χάρις s'oppose aux « œuvres », lorsque Paul veut souligner le fait que l'amour de Dieu ne dépend pas des actes humains (Rm 11, 6). Et, à la fin de chacune de ses lettres, Paul écrit : « Que la grâce (χάρις) de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous », comme pour résumer la tâche de la foi chrétienne et prier pour qu'elle demeure à jamais ^[223].

χάρισμα, un mot créé par Paul, doit être compris dans ce contexte. Parmi les 16 occurrences dans le corpus paulinien, 9 sont au singulier. Sous cette forme, il ressemble à χάρις. Un exemple typique est Rm 5, 15-17.

Mais le don gratuit (χάρισμα) n'est pas comme la transgression. Car si, par la faute d'un seul, la mort a régné par lui seul, à plus forte raison la grâce (χάρις) de Dieu et le don gratuit (δωρεά) dans la grâce (χάρις) d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils régné dans la vie pour beaucoup. 16 Et le don gratuit (δωρεά) n'est pas comme l'effet du péché d'un seul homme. Car le jugement qui a suivi une seule transgression a entraîné la condamnation, mais le don gratuit (χάρισμα) qui a suivi de nombreuses transgressions apporte la justification. Si, à cause de la transgression d'un seul homme, la mort a exercé sa domination par cet homme, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce (χάρις) et le don gratuit (δωρεά) de la justice exerceront-ils leur domination dans la vie par un seul homme, Jésus-Christ.

Ainsi, χάρισμα, δωρεά ^[223] et χάρις sont utilisés comme synonymes. Tous font référence au don gratuit de Dieu par Jésus-Christ qui a apporté la justification à la multitude, mettant fin à l'impact de la transgression d'un seul homme.

Mais là encore, Paul ne s'en tient pas à une seule signification d'un mot. Par exemple, Paul utilise χάρισμα pour décrire sa libération de prison, une bénédiction ou un don dû à la prière de la communauté (2 Co 1, 11). Plus important encore pour nous, il semble que la grâce ne soit pas une chose « définitive » : elle peut et doit grandir, comme une plante. En Rm 1, 11, Paul écrit : « Car je désire vous voir afin de vous communiquer quelque don spirituel (χάρισμα πνευματικόν) pour vous affermir ». Quel est ce don spirituel ? Nous devons supposer qu'il s'agit de son enseignement ^[224]. Dans 1 Co 1, 7, Paul écrit : « afin que vous ne manquiez d'aucun don (χάρισμα) dans l'attente de la révélation de notre Seigneur Jésus-Christ ». Il venait de rendre grâce pour la grâce (χάρις) qui avait été accordée aux Corinthiens, afin qu'ils soient enrichis en parole et en connaissance. Cela signifie que la χάρις originelle doit être renforcée par une prédication et un enseignement adéquats, qui pourraient leur faire défaut. Ainsi, χάρισμα fait référence au don de la connaissance qui s'ajoute au don originel (χάρις) par la foi ^[225].

Passons maintenant à la forme plurielle, χαρίσματα. La forme plurielle est rassemblée dans 1 Co 12, qui commence ainsi : « Maintenant, frères et sœurs, je ne veux pas que vous ignoriez les [dons] spirituels (πνευματικός) » (1 Co 12, 1). Avant d'aller plus loin, clarifions ce que Paul entend par πνευματικός (spirituel). Ce dernier est un adjectif, dérivé de πνευμα (esprit), que Paul utilise de différentes manières. Plus précisément, il l'utilise parfois comme adjectif, parfois comme substantif. En tant qu'adjectif, il qualifie différentes choses ^[226] : la compréhension spirituelle (πνευματικός), qui est une nouvelle façon de voir le monde après avoir reçu la grâce de Dieu (Col 1, 9) ; chants spirituels (πνευματικός) (Col 3, 16) qui expriment la puissance de l'Esprit ; nourriture spirituelle (πνευματικός), la manne mangée par les Israélites dans le désert, et boisson spirituelle (πνευματικός), l'eau qui jaillit du rocher lors de l'exode et que Paul rapporte au Christ (1 Co 10, 4). Probablement, dans ces derniers cas, la chose spirituelle jouait le même rôle que χάρις ou la grâce accordée par Dieu à travers le Christ. Paul parle ensuite du corps « spirituel » : « Il est semé corps physique, il est ressuscité corps spirituel (πνευματικός). S'il y a un corps physique, il y a aussi un corps spirituel » (1 Co 15, 44). Ce dernier fait référence à la situation céleste après la résurrection. Enfin, dans l'épître aux Romains, Paul fait référence aux choses spirituelles de deux manières différentes : d'abord, il considère la Loi comme étant spirituelle (πνευματικός) (Rm 7, 14), puis il dit : « Car je désire vous voir afin de vous communiquer quelque don (χάρισμα) spirituel (πνευματικός) pour vous fortifier » (Rm 1, 11). Nous avons déjà discuté de ce dernier cas en mentionnant qu'il s'agit du résultat de χάρις, car la grâce doit croître en particulier à travers la prédication afin que la connaissance chrétienne prenne toute son ampleur. Nous devons conclure que πνευματικός, en tant qu'adjectif, couvre tout le spectre de l'œuvre de l'Esprit : depuis le don initial de Dieu par le Christ, puis son action par différents moyens, la Loi, la prédication, qui changent notre compréhension du monde, et enfin dans la transformation de toutes choses, y compris le corps qui devient spirituel par la résurrection. Comme nous l'avons déjà dit, l'usage des mots par Paul s'adapte à de nombreuses dimensions et se limite rarement à une seule signification.

Utilisé comme substantif, πνευματικός couvre à nouveau de nombreux aspects de la réalité. Dans 2 Co 2, 13, Paul écrit : « Et nous parlons de ces choses non pas avec des mots enseignés par la sagesse humaine, mais enseignés par l'Esprit,

communiquant des choses spirituelles (*πνευματικός*) d'une manière spirituelle (*πνευματικός*) ». Le premier *πνευματικός* (choses spirituelles) fait principalement référence à l'enseignement de Paul (voir aussi 1 Co 9, 11), mais aussi à la tradition juive (Rm 15, 27). Le second *πνευματικός* fait référence à la manière dont l'Esprit communique, non pas par des schémas rhétoriques, mais par le pouvoir de transformer les choses. Paul distingue ainsi deux types d'êtres humains (1 Co 2, 15 ; 3, 1), l'homme naturel (*ψυχικός*) et l'homme spirituel (*πνευματικός*) qui peut comprendre l'enseignement de Paul, car il a accepté de laisser l'Esprit guider sa vie (voir aussi Ga 6, 1). Tout cela nous amène à 1 Co 12 où Paul veut mettre en lumière *πνευματικός* (utilisé ici comme substantif, au pluriel)^[227]. Il poursuit ensuite : « Il y a diversité de dons (*χάρισμα*), mais c'est le même Esprit » (1 Co 12, 4). Comme nous venons de le voir, l'une des significations de *πνευματικός* fait référence à la manière dont l'Esprit communique, non par la rhétorique, mais par la puissance. Alors, quelles sont ces diversités de dons ? Nous devons d'abord remarquer que Paul distingue trois canaux de communication de l'Esprit :

- Les dons spéciaux (1 Co 12, 4)
- Les ministères (1 Co 12, 5)
- Les activités ou modes d'action (1 Co 12, 6)

Tous ces canaux présentent une grande diversité, et c'est pourquoi Paul insiste sur le fait qu'ils proviennent tous du même Esprit. Il détaille ensuite les différentes actions spirituelles sans ordre particulier, mélangeant tous les canaux. Si toutes ces actions sont *πνευματικός*, c'est-à-dire l'expression de la puissance de l'Esprit, *χάρισμα* est principalement associé au don de guérison (*ιαμα*) dans ce chapitre : 1 Co 12, 9.28.30. Mais soudain, il conclut : « Recherchez les dons les plus grands (*χάρισμα*) » (1 Co 12, 31). De toute évidence, *χάρισμα* n'est donc plus lié au don de guérison, mais semble appartenir à toute une gamme de types d'actions, et nous apprenons par la suite que l'amour en fait partie^[228].

Nous devons maintenant revenir à 1 Co 7, 7 où Paul dit : « Mais chacun a reçu de Dieu un don particulier ». Pour résumer notre analyse jusqu'à présent, *χάρισμα* est parfois synonyme de *χάρις*, la grâce accordée par Dieu au croyant par l'intermédiaire du Christ. En ce sens, les couples mariés de la communauté ont effectivement reçu ce *χάρισμα*. Le mot fait parfois référence au don supplémentaire fourni par l'enseignement de Paul qui permet à la *χάρις* de croître et d'être renforcée. En ce sens, les couples mariés de la communauté ont effectivement reçu ce *χάρισμα*. Enfin, le mot fait parfois référence aux différentes expressions de la puissance de l'Esprit, telles que la prophétie, la guérison, les miracles, le ministère, l'enseignement, l'exhortation, la générosité, le leadership, la diligence, la compassion, la joie et surtout l'amour (voir 1 Co 12-13 et 1 Rm 12, 6-8). En ce sens, les couples mariés de la communauté ont effectivement reçu l'un ou l'autre de ces *χάρισμα*. Mais ici, d'après le contexte, Paul ajoute la capacité de rester célibataire, afin de se concentrer totalement sur la mission^[229], comme l'un de ces *χάρισμα*. De toute évidence, ce *χάρισμα* ne s'exprime pas à travers les couples mariés. Mais, en même temps, nous devons nous souvenir de ce que Paul dit à propos des variétés de *χάρισμα*, en utilisant l'image du corps : « Si tous étaient un seul membre, où serait le corps ? » (1 Co 12, 19). Ainsi, tous les *χάρισμα* sont nécessaires, et ensemble ils représentent le corps du Christ. Ainsi, lorsque Paul dit : « Mais chacun a reçu de Dieu un don particulier », le « mais » n'est pas synonyme de « malheureusement », mais signifie : « nous devons tenir compte de la manière dont l'Esprit distribue sa puissance et ses ministères ». Il n'y a pas d'invitation ou de promotion du célibat.

ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως (d'un côté comme ceci, de l'autre comme cela). L'expression dans son ensemble est unique dans tout le corpus paulinien, mais elle n'est pas unique dans le monde grec. *μὲν* est une particule qui exprime parfois la certitude, mais lorsqu'elle est associée à *δέ*, elle exprime deux aspects de la réalité : « *μὲν* suivi de *δέ* dans la ou les clauses corrélatives, signifie: d'une part, d'autre part ; couramment en grec classique, moins fréquemment en grec tardif (rare dans le Nouveau Testament) »^[230]. Et *οὕτως*, un adverbe (ainsi, comme ceci), souvent utilisé dans les comparaisons, fait référence aux variétés de *χάρισμα*.

8. v. 8 Les gens non mariés devraient rester célibataires

Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἔάν μείνωσιν ὡς κἀγώ (Puis, je dis aux non-mariés et aux veuves, bon pour eux, s'ils demeurent ainsi comme moi)

Λέγω (Je dis). La seule raison pour laquelle nous mentionnons ce verbe est que, sous cette forme (présent de l'indicatif actif, 1ère personne du singulier), il revient 41 fois dans le corpus paulinien et semble être utilisé principalement par Paul pour deux raisons : pour clarifier ce qu'il veut dire (et pourrait être traduit par : en fait, ce que je veux dire, c'est... ; voir 1 Co 1, 12 ; 10, 29 ; Ga 3, 15.17 ; Col 2, 4, etc.), ou pour faire une déclaration (et pourrait être traduit par : je déclare). Notre verset 8 fait référence à ce dernier cas et le verbe parsème le chapitre 7 :

- v. 6 « Mais je dis (*λέγω*) ceci selon une concession, non selon un ordre »
- v. 8 « Puis, je dis (*λέγω*) aux non-mariés et aux veuves »
- v. 12 « Puis, aux autres je dis (*λέγω*), moi, non le Seigneur »
- v. 35 « Je vous dis (*λέγω*) cela dans votre propre intérêt »

Dans ces quatre cas, que déclare-t-il ?

- 1) Les couples mariés doivent éviter de se séparer et avoir des relations sexuelles régulières (v. 6).
- 2) Les personnes non mariées et les veuves doivent rester célibataires (v. 8).
- 3) Si un non-croyant consent à vivre avec son partenaire croyant, ils ne doivent pas se séparer ; sinon, ils peuvent se séparer, car ils ne sont plus liés (v. 12).
- 4) Le temps fixé est proche, et les Corinthiens doivent donc éviter les soucis de la vie conjugale et se consacrer sans entrave au Seigneur (v. 35).

Ces quatre déclarations couvrent donc les couples mariés, les couples mixtes et les couples non mariés, soit tout l'éventail des situations matrimoniales. Même si Paul a tendance à s'abstenir de dicter un comportement moral, il exprime clairement de temps à autre ses attentes. On peut le constater ailleurs

- [1 Co 6, 5](#) « Je dis (λέγω) cela pour votre honte. N'y a-t-il donc personne parmi vous qui soit assez sage pour juger entre un croyant et un autre croyant » (litiges entre chrétiens)
- [1 Co 10, 15](#) « Je parle (λέγω) à des gens sensés ; jugez vous-mêmes ce que je dis » (pour éviter de manger de la viande offerte aux idoles dans l'enceinte du temple)
- [1 Co 15, 51](#) « Écoutez, je vais vous dire (λέγω) un mystère ! Nous ne mourrons pas tous, mais nous serons tous transformés. »
- [2 Co 6, 13](#) « En retour, je parle (λέγω) comme à des enfants, ouvrez aussi vos cœurs »... 2 Co 7, 3 « Je ne dis pas (λέγω) cela pour vous condamner, car j'ai déjà dit que vous êtes dans nos cœurs, pour mourir ensemble et pour vivre ensemble » (Ne vous associez pas avec les incroyants)
- [2 Co 8, 8](#) « Je ne dis pas (λέγω) cela comme un commandement, mais je mets à l'épreuve l'authenticité de votre amour par rapport à la sincérité des autres » (collecte pour les pauvres de Jérusalem)
- [2 Co 11, 16](#) « Je le répète (λέγω), que personne ne pense que je suis fou ; mais si vous le pensez, acceptez-moi comme un fou, afin que moi aussi je puisse me vanter un peu »... 2 Co 11, 21 « À ma honte, je dois dire (λέγω) que nous étions trop faibles pour cela ! Mais quoi que quiconque ose se vanter, je parle (λέγω) comme un insensé, j'ose moi aussi m'en vanter. » (Paul aborde la question des judaïsants à Corinthe)
- [Ph 3, 18](#) « Car beaucoup vivent comme des ennemis de la croix du Christ ; je vous en ai souvent parlé (λέγω), et maintenant je vous en parle (λέγω) même avec des larmes. » (Une fois encore, Paul aborde la question des judaïsants.) [\[231\]](#)
- [Ga 1, 9](#) « Comme nous l'avons déjà dit, je le répète (λέγω) maintenant : si quelqu'un vous annonce un évangile contraire à celui que vous avez reçu, qu'il soit maudit ! »... Ga 5, 2 « Écoutez ! Moi, Paul, je vous dis (λέγω) que si vous vous laissez circoncrire, le Christ ne vous sera d'aucune utilité » (Une fois encore, Paul aborde la question des judaïsants).
- [Rm 9, 1](#) « Je dis (λέγω) la vérité en Christ, je ne mens pas, ma conscience m'en rend témoignage par le Saint-Esprit » (Paul parle des desseins de Dieu envers Israël, de sa tristesse de les voir encore exclus du corps du Christ, et de son espoir qu'ils s'y joindront un jour).
- [Rm 15, 8](#) « Car je vous dis (λέγω) que le Christ est devenu serviteur des circoncis au nom de la vérité de Dieu, afin de confirmer les promesses faites aux patriarches » (Paul parle du plan de Dieu, dont les païens font partie, les invitant à s'accueillir les uns les autres).
- [Col 2, 4](#) « Je dis (λέγω) cela afin que personne ne vous séduise par des raisonnements spécieux » (Une fois encore, Paul aborde la question des judaïsants).

Lorsque l'on examine tous ces versets dans lesquels Paul souligne son point de vue à travers λέγω, on remarque des thèmes similaires : l'intégrité du corps du Christ (les procès et les repas partagés dans le temple païen ont un impact sur celui-ci, la solidarité avec les pauvres de Jérusalem et l'absence du peuple juif), et les exigences de la foi chrétienne qui reposent totalement sur la foi, et non sur la loi juive comme le proposent les judaïsants). C'est ce qui importe pour Paul. Comment cela éclaire-t-il 1 Corinthiens 7 ? Paul ne se soucie pas du mariage ou du célibat en soi. Il se soucie du cœur de la foi chrétienne, de la mission et du corps du Christ. Ce sont donc là ses critères pour prendre une décision.

ἀγάμοις est le datif pluriel masculin de ἄγαμος (non marié). Il n'apparaît qu'ici, quatre fois dans le chapitre 7, dans toute la Bible. Il désigne ceux qui ne sont pas encore mariés, ainsi que ceux qui ne sont plus mariés [\[232\]](#).

ταῖς χήραις est le datif pluriel féminin de χήρα (veuve). Dans le corpus paulinien, ce mot apparaît 9 fois, une fois ici et 8 fois dans 1 Timothée. Pourquoi avoir une catégorie distincte pour les veuves, après avoir fait référence aux personnes non mariées ? Tout d'abord, ces femmes vivaient généralement dans des conditions difficiles, car dans le monde antique, la subsistance était assurée par les hommes, de sorte que les femmes dépendaient totalement de leur conjoint pour vivre (les veuves et les orphelins appartenaient à la même catégorie, voir Ex 22, 21 ; Jc 1, 27). Dans les Évangiles, être veuve et être pauvre sont presque synonymes (voir Mc 12, 41-44 || Lc 21, 1-4 ; Mc 12, 40 || Lc 20, 47). Deuxièmement, dans l'Église, elles appartiennent à une catégorie spécifique dont il faut s'occuper (voir par exemple Ac 6, 1). C'est pourquoi la première lettre à Timothée (qui n'est pas considérée comme une lettre authentique par la

plupart des spécialistes) fournit des directives spécifiques concernant une veuve : elle doit se trouver dans une situation où elle n'a aucun soutien familial (1 Tm 5, 4), elle n'a été mariée qu'une seule fois et a au moins 60 ans (1 Tm 5, 9), elle reste célibataire (1 Tm 5, 5) et « elle doit être reconnue pour ses bonnes œuvres, comme celle qui a élevé des enfants, pratiqué l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les affligés et s'est consacrée à faire le bien de toutes les manières » (1 Tm 5, 10). À cet égard, avec le soutien de l'Église, Paul peut leur demander de rester célibataires ; sinon, cela reviendrait à les condamner à la misère.

καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ ([il est] bon pour eux de rester comme moi). Nous avons déjà analysé *καλός* au verset 1, où nous avons dit qu'il se réfère au but de la moralité, le plus haut membre d'une série de biens mineurs. Quant à *μείνωσιν*, le subjonctif aoriste actif 3ème personne du pluriel de *μένω* (rester, tenir bon), c'est un verbe bien connu dans le Nouveau Testament et dans le corpus paulinien (15 fois), mais son sens de rester dans le même état que celui dans lequel on se trouve actuellement n'apparaît que dans le chapitre 7 (5 fois) :

- v. 8 « bon pour eux, s'ils demeurent comme moi (*μείνωσιν ὡς κἀγώ*) »
- v. 11 « qu'elle demeure non mariée (*μενέτω ἄγαμος*) »
- v. 20 « Que chacun demeure dans la condition (*ἐν ταύτῃ μενέτω*) où il se trouvait quand il a été appelé »
- v. 24 « Que chacun, frères, demeure devant Dieu (*ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ*) dans la condition où il se trouvait quand il a été appelé »
- v. 40 « elle sera plus heureuse, à mon avis, si elle reste comme elle est (*οὕτως μείνη*) »

Dans ces cinq cas, l'un fait référence aux personnes non mariées (v. 8), l'autre aux femmes non mariées (v. 11), le troisième à la condition religieuse en général (v. 20), le quatrième à la condition sociale en général (v. 24) et le dernier aux veuves (v. 40). On peut se demander pourquoi Paul demande de ne rien changer. Dans certains cas, comme celui des veuves et des femmes célibataires, le fait de rester célibataire peut entraîner des difficultés. Mais, comme nous l'avons vu pour les veuves, on peut supposer que la solidarité et la compassion de la communauté prendront soin de toutes celles qui ont du mal à gagner leur vie. Quoi qu'il en soit, la réponse de Paul sera donnée en partie plus loin.

Comment résumer notre analyse ? Au verset 8, après avoir conclu sur les relations conjugales, Paul fait maintenant une déclaration (*λέγω*) sur les personnes non mariées et les veuves, un statut qui peut entraîner des difficultés pour les femmes, à moins qu'elles ne soient prises en charge par la communauté chrétienne. Mais quel est exactement le centre de sa déclaration ? La première partie, c'est-à-dire le verset 8 ([il est] bon pour eux de rester comme moi), ou la deuxième partie, c'est-à-dire le verset 9 (Mais s'ils ne peuvent pas exercer la maîtrise de soi, qu'ils se marient, car il vaut mieux se marier que de brûler) ? Pour répondre à cette question, nous aurions besoin du contexte, plus précisément de la lettre aux Corinthiens. Que lui ont-ils demandé exactement pour qu'il apporte cette réponse ? Nous avons dit dans notre analyse de *λέγω* que lorsque Paul utilise ce verbe, il met l'accent sur l'intégrité du corps du Christ, ou la corvée de la foi chrétienne. Quel est l'enjeu ici ? Une réponse probable est la possibilité de « brûler » (v. 9), de la même manière que lorsque Paul a évoqué la possibilité de *πορνεία*. En effet, si la force motrice de la lettre est un mouvement ascétique, alors nous pourrions comprendre que le verset 1 (il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme) et le verset 8 ([il est] bon pour [les célibataires et les veuves] de rester comme [vous]) sont des citations de la lettre. Ce point de vue est soutenu par Hurd sur la base grammaticale^[233]. Mais aussi, « il est peu probable que Paul ait rappelé de manière indépendante aux Corinthiens son propre célibat »^[234]. Nous devons conclure que l'accent mis sur *λέγω* se trouve au verset 9, et que dans le verset 8, Paul cite la lettre des Corinthiens.

9. v. 9 Si vous êtes incapable de vous contrôler, mariez-vous

εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν, κρεῖττον γὰρ ἐστὶν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι (Mais s'ils ne sont pas maître d'eux-mêmes, qu'ils se marient, car meilleur il est de s'être marié que de brûler [de passion])

εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται (Mais s'ils ne sont pas maître d'eux-mêmes). *ἐγκρατεύονται ἐγκρατεύονται* est le présent de l'indicatif moyen, 3e personne du pluriel, de *ἐγκρατεύομαι* (faire preuve de maîtrise de soi, se forcer à faire quelque chose). Dans tout le Nouveau Testament, ce verbe n'apparaît que deux fois, ici et dans 1 Co 9, 25 (Les athlètes s'imposent une maîtrise de soi [*ἐγκρατεύομαι*] en toutes choses ; ils le font pour obtenir une couronne périssable, mais nous, une couronne impérissable). Dans l'Ancien Testament, ce verbe n'apparaît que deux fois et a une signification similaire, forcer quelqu'un à faire quelque chose (en 1 S 13, 12 || LXX : 1 R 13, 12: Saül s'est forcé et a offert un holocauste à Yahweh), et exercer la maîtrise de soi (dans Gn 43, 31, Joseph a exercé le contrôle sur ses émotions et a évité de pleurer lorsqu'il a vu son plus jeune frère Benjamin). Le verbe véhicule donc l'idée de maîtrise de soi et de discipline. Ce n'est pas la première fois que Paul parle de maîtrise de soi, puisque nous retrouvons le substantif dans Ga 5, 22-23 : « Le fruit de l'Esprit est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la générosité, la fidélité, la douceur et la maîtrise de soi (*ἐγκράτεια*) »^[235]. Il est clair que la maîtrise de soi provient de l'Esprit. À ce sujet, Conzelmann commente :

Comme *ἐγκράτεια* est un charisme, il ne s'agit pas d'une vertu à pratiquer. Ce n'est pas une norme à atteindre et à mesurer selon des critères généraux, mais un don individuel qui ne s'acquiert pas par imitation. C'est pourquoi il est possible à la fois de faire la concession *γαμησάτωσαν*, « qu'ils se marient », et de porter le jugement réfléchi, *καλὸν*, « c'est bien », ou *κρεῖττον*, « c'est mieux »^[236]

γαμησάτωσαν est l'impératif aoriste actif à la troisième personne du pluriel de *γαμέω* (épouser, prendre pour femme, se donner en mariage, donner son enfant en mariage) et *γαῖῃσαι* est l'infinifit aoriste actif du même verbe. Dans la lettre authentique de Paul, ce chapitre 7 est le seul endroit où l'apôtre utilise ce mot (9 fois)^[237]. Paul n'aurait jamais parlé du mariage si les Corinthiens ne lui avaient pas posé des questions spécifiques dans leur lettre^[238]. Ce qui est remarquable dans ce chapitre 7, c'est que Paul doit affirmer à trois reprises que celui qui se marie ne pèche pas :

- 28a Si cependant tu [un homme] te maries, tu ne pêches pas
- 28b et si une vierge se marie, elle ne pèche pas
- 36 qu'il [un homme engagé vis-à-vis sa fiancée] fasse selon son idée. Il ne pèche pas : qu'ils se marient.

Qui pourrait penser que se marier est un péché ? Nous avons déjà mentionné les tendances ascétiques à Corinthe et les groupes tels que les cyniques qui prônaient le célibat^[239]. Le fait même que quelqu'un soulève la question du verset 1 (il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme, n'est-ce pas ?) ou du verset 8 ([il est] bon pour [les célibataires et les veuves] de rester comme [vous]) révèle le sentiment que le mariage pourrait avoir quelque chose de répréhensible. Même s'il ne semble pas que nous soyons confrontés à un mouvement gnostique à part entière à Corinthe^[240], nous avons là le germe qui se développera au 2e siècle et donnera naissance à la secte des encratites, où l'on renonce au mariage et s'abstient de la chair et du vin. Dans ce contexte, on comprend que Paul insiste sur le fait que le mariage n'est pas un péché.

* * * * *

Excursus sur Paul et le mariage

Cela dit, nous devons reconnaître que non seulement Paul ne donne jamais une vision positive du mariage (à part éviter la *πορνεία*), mais qu'il met également en garde contre le mariage :

- 28b Mais les gens mariés auront de lourdes épreuves (*θλίψις*) à supporter, et moi, je voudrais vous les épargner
- 33-34a Mais celui qui est marié a souci (*μεριμνάω*) des affaires du monde : il cherche comment plaire (*ἀρέσκω*) à sa femme, et il est partagé (*μερίζω*)
- 34c Mais la femme mariée a souci (*μεριμνάω*) des affaires du monde : elle cherche comment plaire (*ἀρέσκω*) à son mari
- 40a Cependant elle sera plus heureuse, à mon avis, si elle [la veuve] comme elle est (et ainsi la femme mariée est moins heureuse)

Si nous résumons la pensée de Paul, il dit qu'au niveau individuel, la personne mariée connaîtra la détresse (28b) et sera moins heureuse (40a), et au niveau de l'Église, elle sera divisée et donc moins dévouée (33-34). Le tableau semble vraiment négatif. Examinons-le de plus près.

Au niveau individuel, les personnes mariées connaîtront la *θλίψις* (détresse, pression, oppression, affliction, tourment, trouble) pour la chair. Que veut dire exactement Paul par cette expression ? Le mot *θλίψις* apparaît 24 fois dans le corpus paulinien, et 14 fois sur 24, il fait référence aux souffrances de Paul, généralement dues à ses adversaires, à des événements défavorables et à des exigences liées à sa mission : il est associé à la contrainte ou à la nécessité (*ἀνάγκη* : 1 Th 3, 7), aux chaînes de la prison (*δεσμός* : Ph 1, 17), à l'angoisse (*συνοχή* : 2 Co 2, 4), aux calamités (*στενοχωρία* : 2 Co 6, 4), à la persécution (*διωγμός* : Rm 8, 35). Mais ce qui est surprenant, c'est que Paul semble se réjouir de ce qui lui arrive : « Mais nous nous glorifions aussi dans nos souffrances (*θλίψις*), sachant que la souffrance (*θλίψις*) produit la persévérance, et la persévérance produit la force de caractère, et la force de caractère produit l'espérance, et l'espérance ne nous déçoit pas, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné (Rm 5, 3-5). Et il ose même écrire : « Je complète dans ma chair ce qui manque aux souffrances (*θλίψις*) du Christ pour son corps » (Col 1, 24), c'est-à-dire parce que le Christ vit à travers la vie de Paul, et que les souffrances de Paul contribuent ainsi à l'édification de l'Église, le corps du Christ^[241]. De toute évidence, les problèmes conjugaux mentionnés au verset 28 n'ont rien à voir avec cette signification de *θλίψις*.

Dans huit cas, *θλίψις* fait référence à ce que vivent les chrétiens. C'est ce qui se passe à Thessalonique, où les croyants ont accueilli l'Évangile au milieu des persécutions (1 Th 1, 6 ; 2 Th 1, 4 ; 2 Co 8, 2). Et il semble que ce soit là la condition

normale d'un chrétien (Rm 12, 12 « Réjouissez-vous dans l'espérance, soyez patients dans l'affliction (θλιψις), persévérez dans la prière »). Encore une fois, les problèmes conjugaux mentionnés au verset 28 n'ont rien à voir avec cette signification de θλιψις.

Enfin, il y a un cas où θλιψις fait référence à ce qui se passera le jour où le monde subira le jugement de Dieu : « Il y aura tribulation (θλιψις) et détresse (στενοχωρία) pour tous ceux qui font le mal, les Juifs d'abord, puis les Grecs » (Rm 2, 9). C'est un écho des derniers jours tels qu'ils sont décrits dans les Évangiles : « Mais en ces jours-là, après cette souffrance (θλιψις), le soleil s'obscurcira, et la lune ne donnera plus sa lumière » (Mc 13, 24 || Mt 24, 29 ; voir aussi Mt 13, 19 || Mt 24, 21). Paul fait-il référence à ce contexte lorsqu'il parle du sort des couples mariés ? Il fait certainement référence à un événement futur : « ceux qui se marient connaîtront (ἐξουσιν est le futur de ἔχω, avoir) des difficultés ». La précision vient avec les versets suivants : « le temps fixé est proche » v. 29 ; « car la forme actuelle de ce monde passe » v. 31. Nous devons donc conclure que, pour Paul, les derniers jours de ce monde seront plus difficiles pour les couples mariés^[242]. Pourquoi ? À ce sujet, Senft écrit : « La traversée des derniers temps sera plus difficile pour ceux qui auront à s'inquiéter du sort d'un conjoint et d'une famille, et Paul voudrait que ce surcroît de peine soit épargné aux fidèles »^[243]. Probablement, Paul imagine le pire pour les derniers jours, et il sait que voir des êtres chers dans cette situation sera déchirant. Il dit que c'est ce qu'ils vivront dans « leur chair (σάρξ) ». Nous avons vu différentes significations de σάρξ, l'une d'entre elles étant la caractéristique des personnes qui font partie de l'histoire avec sa condition socio-économique et les tensions de la vie quotidienne. C'est ce qui va se passer.

Cela pourrait-il expliquer pourquoi les personnes mariées sont moins heureuses ou moins bénies (40a : « Mais à mon avis, elle (la veuve) est plus bénie ») ? Probablement pas, car Paul utilise un verbe au présent dans le verset 40. À l'heure actuelle, la veuve est bénie, et inversement, la personne mariée est moins bénie.

Qu'en est-il de l'affirmation selon laquelle le couple marié se préoccupe (μεριμνάω) du monde (κόσμος), que le conjoint s'efforce de plaire (ἀρέσκω) à son partenaire, qu'il est divisé (μερίζω), donc moins dévoué (εὐπάρεδρος) et non exempt de distractions (ἀπερίσπαστος) (33-35) ?

Commençons par essayer de comprendre ce que Paul entend par « se soucier ». Le verbe μεριμνάω (être anxieux, se soucier, méditer) apparaît 8 fois dans le corpus paulinien et peut avoir une connotation positive ou négative. Il s'agit d'une attitude positive lorsque Paul fait référence à l'Église, en utilisant l'image du corps, et en disant : « les membres aient le même souci (μεριμνάω) les uns des autres » (1 Co 12, 25), ou lorsqu'il fait référence au comportement de Timothée (Ph 2, 20 « Je n'ai personne comme lui qui se soucie sincèrement [μεριμνάω] de votre bien-être »). De la même manière, en utilisant le substantif μέριμνα, il décrira son propre comportement : « Je suis chaque jour sous pression à cause de mon souci (μέριμνα) pour toutes les Églises » (2 Co 11, 28). Mais dans d'autres cas, c'est une attitude négative au point qu'il invite la communauté à éviter les soucis : « Ne vous inquiétez de rien, mais en toute chose, par la prière et la supplication, avec des actions de grâces, faites connaître vos demandes à Dieu » (Ph 4, 6). Le contexte suggère que les soucis étaient la source du conflit entre Euodia et Syntiche, et qu'ils empêchaient la joie et la douceur envers tous, ainsi que la prière d'action de grâce et la paix de l'esprit (Ph 4, 2-7).

Dans la tradition sapientiale, on retrouve la même ambiguïté à propos de μεριμνάω ou μέριμνα. D'une part, il désigne une attitude exemplaire, comme celle du potier (Si 38, 29 « Il en va de même pour le potier assis à son travail et tournant la roue avec ses pieds ; il est toujours profondément préoccupé (μεριμνάω) par ses produits, et il les produit en quantité »), ou comme un comportement général (Pr 14, 23 « Quiconque est soucieux (μεριμνάω) a l'abondance, mais celui qui est insouciant et indolent sera dans le besoin ». Mais d'un autre côté, cela peut rendre notre vie misérable, par exemple les préoccupations liées à la possession (Si 31, 1 « L'insomnie causée par la richesse épuise la chair, et l'anxiété (μέριμνα) à son sujet chasse le sommeil »).

Dans les Évangiles, μεριμνάω et μέριμνα ont toujours une connotation négative : Jésus nous demande de ne pas nous inquiéter pour notre vie, pour ce que nous mangerons, boirons ou porterons, ni pour demain (Mt 6, 25-34 || Lc 12, 22-26), de ne pas nous inquiéter de la manière dont nous parlerons ou de ce que nous dirons lorsque nous serons livrés (Mt 10, 19 || Lc 12, 11), car s'inquiéter ne peut ajouter une seule heure à notre durée de vie (Mt 6, 27 || Lc 12, 25-26) ; de plus, les soucis peuvent étouffer la parole de Dieu : « mais les soucis du monde (μέριμναι τοῦ αἰῶνος), l'attrait des richesses et le désir d'autres choses viennent étouffer la parole, et elle ne porte rien » (Mc 4, 19 || Lc 8, 14 || Mt 13, 22).

Si nous revenons à 1 Co 7, nous trouvons la même ambiguïté que celle observée ailleurs dans les écrits de Paul et dans la tradition sapientiale. μεριμνάω est une attitude positive lorsque l'homme non marié se préoccupe des affaires du Seigneur (7, 32) ou lorsque la femme non mariée et la vierge se préoccupent des affaires du Seigneur (7, 34). En revanche, c'est une attitude négative lorsque l'homme marié se préoccupe des affaires du monde (7, 33) ou lorsque la femme mariée se préoccupe des affaires du monde (7, 34). Alors, se préoccuper est-il une bonne ou une mauvaise chose ?^[244] Paul ajoute à cette ambiguïté lorsqu'il dit : « Je veux que vous soyez libres de toute préoccupation (ἀμέριμνος) (7, 32). Ce dernier adjectif est unique dans tout le corpus paulinien, et on ne le trouve dans l'Ancien Testament^[245] que dans le livre de la Sagesse, où être libre de toute préoccupation est le privilège du sage (6:15 « celui qui veille sur elle sera bientôt libéré de ses soucis ») qui est rempli de l'esprit de sagesse, ce qui lui permet d'être « bienfaisant, humain,

constant, sûr, libre de toute anxiété » (7, 23). Il n'est pas impossible que Paul, conscient du modèle du sage, souhaite que les Corinthiens suivent la même voie. Mais le contexte suggère autre chose. Car le souci qu'il considère négativement est lié au monde, *κόσμος*.

κόσμος (ordre, bon ordre, ordre des choses, gouvernement, ornement, décoration (de femme), souverain, régulateur, monde), un mot qui apparaît 47 fois dans le corpus paulinien. En raison de sa connotation d'ordre, il désignait dans le grec classique les troupes militaires (Homère, *Iliade*, XII, 225)^[246] ou tout ce qui était bien organisé. Dans la Septante, il désigne soit un bel ornement (1 S 1, 24), soit les armées célestes (Dt 4, 19). Ce n'est qu'à l'époque hellénistique que *κόσμος* a commencé à désigner notre univers (Sagesse, Siracide, Maccabées). C'est là que nous trouvons Paul. Selon Conzelmann, *κόσμος* chez Paul signifie : « (a) la création et, en tant que telle, elle est éphémère ; (b) la création *déchue* et hostile à Dieu. »^[247] En lisant attentivement le corpus paulinien, nous pouvons diviser (a) et (b) en deux groupes chacun pour être plus précis : dans (a), la création peut désigner la réalité physique, ou elle peut désigner la partie intelligente de la création, y compris les anges ; dans (b), l'humanité peut désigner la société avec son ensemble de valeurs et de comportements, ou elle peut désigner explicitement l'humanité comme hostile à Dieu. À savoir :

- (a)₁ *κόσμος*, en tant que réalité physique, est l'expression de la puissance de Dieu, visible par tous (Rm 1, 20) ; grâce à sa foi, Abraham a reçu la promesse d'hériter de ce monde (Rm 4, 13) ; mais ce n'est pas quelque chose qui est censé durer, c'est limité dans le temps et disparaîtra bientôt, et nous ne devrions pas trop nous y attacher (1 Co 7, 31).
- (a)₂ La réalité physique est le terrain d'action des hommes et des anges (1 Co 4, 9), où l'on parle de nombreuses langues (1 Co 14, 10), où la foi de la communauté romaine est proclamée (Rm 1, 8) et où l'Évangile se répand (Col 1, 6), mais où, en même temps, Paul et ses compagnons sont considérés comme des ordures (1 Co 4, 13).
- (b)₁ *κόσμος* désigne également la société humaine avec son ensemble de valeurs et de comportements, qui a malheureusement été corrompue et déformée par le pouvoir du péché (Rm 5, 12) et qui regorge donc de personnes immorales et avares, de voleurs et d'idolâtres (1 Co 5, 10) ; dans ce monde, les croyants brillent comme des étoiles au milieu d'une génération perverse et corrompue (Ph 2, 15).
- (b)₂ Paul souligne parfois le conflit ou l'incompatibilité entre le monde et Dieu en écrivant que Dieu a rendu folle la sagesse du monde (1 Co 1, 20), qu'il a choisi ce qui est faible dans le monde pour confondre les forts (1 Co 1, 27) ; par conséquent, les chrétiens n'ont pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu (1 Co 2, 12) ; ce monde est un esclavage dont le croyant est libéré (Ga 4, 3 ; 6, 14) et auquel il ne doit pas retourner (Col 2, 20) ; c'est pourquoi Dieu, par l'intermédiaire des saints, jugera ce monde (1 Co 6, 2 ; Rm 3, 6), et ce monde sera condamné (1 Co 11, 32 ; Rm 3, 19) ; c'est pourquoi Christ est venu réconcilier le monde avec Dieu, afin que les croyants puissent devenir une nouvelle création (2 Co 5, 17-19).

Nous pouvons dire que le monde tel que défini en (a) est soit neutre, soit positif, mais négatif tel que défini en (b). De toute évidence, lorsque Paul dit que l'homme ou la femme marié(e) se préoccupe des affaires du monde, il fait référence à ce que nous avons dit en (b). Malheureusement, il ne donne pas beaucoup de détails sur l'impact négatif de l'implication dans le monde. Mc 4, 19 (« mais les soucis du monde (*μέριμναι τοῦ αἰῶνος*), et l'attrait des richesses, et le désir d'autres choses viennent étouffer la parole, et elle ne porte rien »), en décrivant le sort de la parole de Dieu prêchée dans différents domaines, peut fournir un indice, surtout lorsque *αἰών* est synonyme de *κόσμος*, comme c'est le cas chez Paul, par exemple en 1 Co 1, 20 : « Où est le sage ? Où est le scribe ? Où est le débattre de ce siècle (*αἰών*) ? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse du monde (*κόσμος*) ? »^[248]. Mais il existe également un verset dans Luc qui pourrait éclairer la communauté chrétienne du premier siècle :

Veillez à ce que vos cœurs ne soient pas alourdis par la dissipation, l'ivrognerie et les soucis (*μέριμνα*) de cette vie (*βιωτικός*), et que ce jour ne vous surprenne pas à l'improviste (Lc 21, 34).

Tout d'abord, nous sommes dans un contexte eschatologique similaire à celui évoqué par Paul dans 1 Co 7, 29. Ensuite, il fait référence aux soucis de cette vie (*βιωτικός*). La seule autre occurrence de cet adjectif utilisé comme substance dans toute la Bible se trouve dans 1 Co 6, 3-4 : « Ne savez-vous pas que nous devons juger les anges ? À combien plus forte raison les choses de cette vie (*βιωτικός*) ! Si donc vous devez juger les choses de cette vie (*βιωτικός*), est-ce que vous établissez pour juger ceux qui n'ont aucune importance dans l'assemblée ? » Cela semble être un exemple où les chrétiens étaient impliqués dans le monde par le biais de procédures judiciaires. Comme Corinthe était une ville portuaire prospère où les gens faisaient des affaires et devaient être égoïstes et avoir une mentalité « impitoyable » pour réussir, il est possible, selon Paul, que cette implication dans le monde ait eu un impact négatif sur la vie chrétienne, comme le montre le fait d'aller en justice. Cela dit, la question demeure : pourquoi le danger d'être préoccupé par le monde est-il spécifique aux personnes mariées ? Pourquoi les personnes non mariées ne seraient-elles pas *en soi* préoccupées par les affaires du monde ? Nous devons creuser davantage.

Après avoir déploré les préoccupations liées aux affaires du monde, Paul poursuit sur le même ton négatif : « (l'homme marié se soucie de) comment plaire (*ἀρέσκω*) à sa femme ». Ce verbe *ἀρέσκω* (plaire) est paulinien (14 fois)^[249]. Il

apparaît généralement dans un contexte où il y a une dichotomie. Il existe deux types de dichotomies : moi contre les autres, et l'homme contre Dieu.

- Paul ne cherchait pas à se faire plaisir, mais recherchait l'intérêt des autres (1 Co 10, 33 « comme je cherche à plaire (ἀρέσκω) à tous en tout, ne recherchant pas mon propre avantage, mais celui du plus grand nombre ») ; Le Christ lui-même avait le même comportement (Rm 15, 3 « Car le Christ ne s'est pas plu (ἀρέσκω) à lui-même, mais, comme il est écrit : « Les insultes de ceux qui t'insultent sont tombées sur moi ») ; et Paul demande donc à tous les chrétiens de faire de même (Rm 15, 2 « Chacun de nous doit plaire (ἀρέσκω) à son prochain dans le but louable de l'édifier »).
- La dichotomie entre l'homme et Dieu est présentée pour la première fois par Paul dans sa première lettre aux Thessaloniens^[250], où il s'adresse à une communauté persécutée par ses propres compatriotes et à laquelle il écrit : « ils (les persécuteurs) ne plaisent pas (ἀρέσκω) à Dieu et s'opposent à tout le monde en nous empêchant de parler aux païens afin qu'ils soient sauvés » (1 Th 2, 15-16), et c'est pourquoi Paul lui-même, approuvé par Dieu pour être chargé du message de l'Évangile, n'essaie pas « de plaire (ἀρέσκω) aux mortels » (1 Th 2, 4) ; aux Galates qui se laissent convaincre par les judaïsants de revenir à la pratique de la loi, mettant en péril la croyance au salut par la foi, Paul propose son propre comportement : « Est-ce que je cherche maintenant à plaire aux hommes, ou à Dieu ? Est-ce que je cherche à plaire (ἀρέσκω) aux hommes ? Si je cherchais encore à plaire (ἀρέσκω) aux hommes, je ne serais pas serviteur de Christ (Ga 1, 10). Enfin, dans sa lettre aux Romains, auxquels il présente sa vision de deux régimes, l'un sous le pouvoir du péché, une société déformée et pervertie par le pouvoir du mal, un régime « dans la chair » ou une humanité défaillante, et l'autre sous l'Esprit du Christ accessible par la foi, Paul peut écrire : « Ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire (ἀρέσκω) à Dieu » (Rm 8, 8).

Ce que cette analyse nous apprend, c'est que ἀρέσκω est utilisé pour des questions graves, c'est-à-dire qui touchent presque à la vie et à la mort en ce qui concerne la vie chrétienne^[251]. Comment cela peut-il éclairer la déclaration de Paul en 1 Co 7, 33-34 (les personnes mariées se soucient de plaire [ἀρέσκω] à leur partenaire) ? Il doit s'agir de questions sérieuses, car nous avons une dichotomie avec l'autre déclaration : les hommes et les femmes célibataires et les vierges se soucient des affaires du Seigneur, de la manière de plaire au Seigneur (32-34). La dichotomie se situe entre le Seigneur et le monde/le partenaire, car plaire au partenaire revient à se soucier du monde (v. 32 et v. 34), c'est-à-dire que plaire au conjoint est synonyme de se soucier du monde qui est en conflit avec Dieu. Ainsi, ce que nous avons vu dans la déclaration de Paul sur ἀρέσκω dans 1 Thessaloniens, Galates et Romains devrait également s'appliquer aux partenaires. Comment est-ce possible ? Comment l'apôtre, qui s'est fortement appuyé sur Aquila et Prisca, d'abord à Corinthe, où ils lui ont fourni une base, puis à Éphèse, où ils ont préparé le terrain pour son ministère, et enfin à Rome, où ils ont été envoyés en prévision de son arrivée^[252], comment pouvait-il dire maintenant que plaire à son conjoint, c'est se préoccuper du monde qui est contre Dieu ? Paul était certainement conscient qu'un couple chrétien peut s'entraider dans la vie de foi. Nous devons donc émettre une hypothèse ici : le conjoint auquel il fait référence n'est pas chrétien^[253]. Une telle hypothèse est logique dans un monde où les chrétiens sont minoritaires et où il y a plus de chances d'avoir un partenaire non chrétien qu'un partenaire chrétien. Mais pouvons-nous aller plus loin que dire « c'est logique » et trouver d'une manière ou d'une autre une confirmation de cette hypothèse ? Creusons davantage.

Après avoir parlé des femmes célibataires et des vierges qui se préoccupent des affaires du Seigneur, Paul écrit : « afin qu'elles soient saintes dans leur corps et dans leur esprit (ἵνα ἡ ἅγια καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι) » (7, 34). Que veut-il dire par « être saint » ? Nous savons que dans le monde juif, la sainteté est un attribut de Dieu, et donc la sainteté ne peut venir que de Dieu. Dans le corpus paulinien, il existe trois mots liés à la sainteté : l'adjectif ἅγιος (saint) (76 fois), le verbe ἀγιάζω (sanctifier) (8 fois) et le nom ἁγιασμός (sanctification) (8 fois). Les occurrences de ἅγιος peuvent être regroupées en trois catégories.

- Il fait référence à Dieu (16 fois), en particulier à travers le Saint-Esprit (par exemple, 1 Co 6, 19 « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous ? »).
- Mais dans plus de 50 % des cas (43 fois), l'adjectif est utilisé comme un substantif pour désigner les membres de la communauté chrétienne (par exemple, 1 Co 6, 1 « Quand l'un de vous a un différend avec un autre, osez-vous l'amener devant les tribunaux injustes, au lieu de l'amener devant les saints ? ») ; comme nous pouvons le voir, être saint dans ce cas n'est pas une réussite personnelle, mais la réalité par défaut d'un croyant, tout comme l'injustice est la réalité par défaut d'un non-croyant
- Enfin, lorsqu'il est utilisé comme adjectif (17 fois) en dehors d'une référence spécifique à Dieu, il qualifie diverses entités, notamment le baiser fraternel (1 Co 16, 20 « baiser saint »), l'Écriture (Rm 1, 2), la loi et le commandement (Rm 7, 12), l'appel à la foi (2 Tm 1, 9). Mais dans quelques cas, il qualifie le croyant, en particulier en Rm 12, 1-2, que nous devons examiner de plus près :

1 Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps (σῶμα) en sacrifice vivant, saint (ἅγιος) et agréable (εὐάρεστος) à Dieu : ce sera là votre culte spirituel. 2 Ne vous conformez pas au

monde présent (*αἰών*), mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable (*εὐάρεστος*), ce qui est parfait.

Dans ces deux versets, Paul présente l'essence même de la vie chrétienne. La sainteté n'est pas un accomplissement, mais le résultat de la foi et de la *χάρις* de Dieu à travers le Christ (ici présentée comme miséricorde). Mais en même temps, cette *χάρις* doit grandir, et Paul utilise l'image du corps offert en sacrifice, c'est-à-dire l'être humain tout entier mourant à l'ancien homme et devenant progressivement le nouvel homme (renouvellement de l'esprit) en discernant de manière continue la volonté de Dieu, comment lui plaire. Pour ce faire, le chrétien doit éviter le monde. Nous retrouvons ici le même vocabulaire qu'en 1 Co 7, 33-34 : *σῶμα* (corps), *ἅγιος* (saint), *εὐάρεστος* (agréable), mot dérivé de *ἀρέσκω* (plaire), *αἰών* (monde, âge), synonyme de *κόσμος*. Et l'idée est la même : les femmes célibataires et les vierges doivent éviter le monde par le mariage, afin de laisser la sainteté reçue par la foi grandir dans leur vie (corps et esprit)^[254] en plaisant au Seigneur par le discernement de sa volonté. Encore une fois, pourquoi le mariage pourrait-il faire référence au monde, si ce n'est par le biais d'un partenaire qui est un non-croyant^[255] ?

Ce point de vue est confirmé lorsque l'on examine l'utilisation que fait Paul du verbe *ἀγιάζω* (sanctifier) : seul Dieu est capable de sanctifier (1 Th 5, 23), il le fait par le Christ (1 Cor 1, 2). Il semble également que Dieu puisse sanctifier par l'intermédiaire d'un partenaire chrétien (1 Co 7, 14), mais il y aurait une différence entre la sainteté et le salut (1 Co 7, 16)^[256]. Comme cela est loin d'être certain, le chrétien qui n'est pas marié devrait s'abstenir de se marier avec un non-croyant et, pour plus de sécurité, s'abstenir de se marier tout court. Ce point de vue est également confirmé par le nom *ἁγιασμός* (sanctification), souvent synonyme de *δικαιοσύνη* (justice), apporté par le Christ (1 Co 1, 30), mais afin de donner suite à ce nouvel état, le chrétien doit s'abstenir de la promiscuité (*πορνεία*) (1 Th 4, 3), se tenir à l'écart de l'impureté (1 Th 4, 7), de l'iniquité (Rm 6, 19), de tout ce que le monde apporte à travers le partenaire non croyant. Ce point de vue est résumé par Murphy-O'Connor de la manière suivante :

Le mode de vie des croyants est qualifié de « sanctification » (1 Th 4, 3.7), qui, en premier lieu, ne désigne pas la sainteté personnelle, mais plutôt le fait d'avoir été « mis à part » par Dieu, et donc « consacré » à Dieu. Les chrétiens sont « saints en vertu d'un appel divin » (Rm 1, 7 ; 1 Co 1, 2 ; cf. 2 Co 1, 1 ; Ph 1, 1 ; Col 1, 20) ; l'absence totale du mot « saint » dans l'épître aux Galates souligne que dans le lexique de Paul, il s'agit de tout sauf d'une formule banale. L'alternative à la « sanctification » est décrite comme *porneia* (v. 3) et *akatharsia* (v. 7). Ce dernier terme signifie « impureté » et est l'antithèse de la « sanctification » utilisée dans le sens cultuel qui vient d'être défini. Ainsi, pour un Juif, il servait à définir un mode de vie païen.^[257]

Alors, pourquoi Paul se préoccupe-t-il du mariage ? Il semble que Paul n'ait rien contre le mariage en soi. Sa préoccupation concerne le partenaire non croyant qui appartient à un monde où règnent la *porneia* (promiscuité) et l'*akatharsia* (impureté). Sa préoccupation est si grande que, comme nous le verrons dans 1 Co 7, 15, il autorise la possibilité du divorce. Au final, Paul est-il un ascète, comme l'affirme Conzelmann, ou est-il réaliste ? Tous les indices tendent à montrer qu'il s'agit d'un homme réaliste.

Nous pouvons avoir une confirmation finale avec la déclaration de Paul selon laquelle la femme mariée est divisée (*μερίζω*), et donc moins dévouée (*εὐπάρεδρος*) et n'est pas sans distractions (*ἀπερίσπαστος*) (1 Co 7, 33-34). Le verbe *μερίζω* apparaît cinq fois dans les lettres de Paul et a deux significations principales : 1) diviser, séparer en parties, couper en morceaux, être divisé, être dispersé ; 2) distribuer, attribuer une partie, allouer, octroyer. D'une certaine manière, les deux significations sont proches, car pour distribuer ou partager quelque chose, il faut le diviser, comme une miche de pain. Mais le contexte peut donner un sens positif ou négatif au mot. Dans 1 Corinthiens, on trouve les deux sens. Dans 1 Co 7, 17, Paul écrit : « Que chacun de vous mène la vie que le Seigneur lui a assignée (*μερίζω*), à laquelle Dieu l'a appelé » ; d'une manière positive, chacun de nous a reçu du Seigneur une part spécifique dans la vie. D'autre part, dans 1 Co 1, 13 : « Le Christ a-t-il été divisé (*μερίζω*) ? Paul a-t-il été crucifié pour vous ? Ou avez-vous été baptisés au nom de Paul ? », Paul fustige les Corinthiens pour leurs querelles ou l'existence de factions qui génèrent des conflits. Le contexte de 1 Co 7, 33-34 est négatif, car Paul demande de s'éloigner du mariage, car cela créera *μερίζω*, c'est-à-dire que la personne sera divisée, séparée. Cela fait écho à la situation de 1 Co 1, 13 avec toutes les factions. Nous pouvons avoir une idée de la signification complète de ce verbe dans Mc 3, 26 : « Et si Satan s'est dressé contre lui-même et est divisé (*μερίζω*), il ne peut subsister, mais sa fin est venue ». Le conflit ou l'opposition que la femme mariée rencontrera n'est pas mineur. Il s'agit d'un conflit de valeurs et de vision du monde, qui n'est possible que si le conjoint est un non-croyant^[258].

Quel est l'impact de la division ? Elle empêche d'être *εὐπάρεδρος* (v. 35). Ce dernier terme est un adjectif qui ne se trouve nulle part ailleurs dans toute la Bible, et qui signifie : assis constamment à côté, assidu, constamment présent. En fait, le verbe parent de cet adjectif est le verbe *ἐδράζω* (faire asseoir, placer), que l'on trouve à quelques reprises dans la littérature sapientiale : Sg 4, 3 « Mais la progéniture prolifique des impies ne servira à rien, et aucun de leurs rejetons illégitimes ne prendra racine profondément ni ne s'établira solidement (*ἐδράζω*) ». ; Si 22, 17 « Un cœur fixé (*ἐδράζω*) sur une pensée de compréhension est comme un beau crépi sur le mur d'une galerie ». Comme nous pouvons le voir, l'idée est d'avoir une position ferme, solide. *εὐπάρεδρος* repose sur une position ferme, sur une direction dont on ne s'écarte pas. C'est le cas de quelqu'un qui embrasse la foi et se tient à l'écart des autres visions du monde.

L'adverbe *ἀπερίσπαστος* (sans distraction, sans sollicitude, ininterrompu, sans entrave) suit logiquement. Il n'y a pas de contre-position, ce qui serait le cas avec un autre système de valeurs soutenu par un conjoint non croyant. Cet adverbe n'apparaît nulle part ailleurs dans la Bible, sauf ici, mais une fois encore, nous trouvons l'adjectif *ἀπερίσπαστος* dans la littérature sapientiale : Si 41, 1 « Ô mort, combien ton souvenir est amer pour celui qui vit en paix parmi ses biens, qui n'a aucun souci (*ἀπερίσπαστος*) et qui prospère en tout, et qui est encore assez vigoureux pour apprécier la nourriture ! » Rester célibataire permet d'éviter d'être entraîné dans un autre monde incompatible avec la foi chrétienne.

* * * * *

Après cette digression sur Paul et le mariage, revenons au verset 9 : *κρείττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι* (car il vaut mieux se marier que brûler). *κρείττον* est l'adjectif comparatif neutre nominatif singulier de *κρείσων* (plus fort, plus puissant, meilleur, plus excellent). Dans le domaine moral, c'est une façon d'affirmer que, parmi différents biens, certains sont meilleurs que d'autres. Paul a utilisé cette expression à quatre reprises. Par exemple, il affirme que « celui qui épouse sa fiancée fait bien ; et celui qui s'abstient de se marier fera mieux (*κρείσων*) » (1 Co 7, 38), ou encore : « Je suis pressé des deux côtés (vivre dans la chair ou mourir et vivre avec le Christ) : mon désir est de partir et d'être avec le Christ, car cela est de loin préférable (*κρείσων*) » (Ph 1, 23)^[259].

πυροῦσθαι est le présent de l'infinitif moyen/passif de *πυρόω* (brûler, brûler avec le feu, brûler complètement, mettre le feu, allumer, enflammer, être enflammé, produire du feu, être éprouvé ou testé par le feu). On le trouve trois fois dans le corpus paulinien : outre le verset 9, il y a 2 Co 11, 29 « Qui est faible, et je ne suis pas faible ? Qui est scandalisé, et moi je ne brûle pas intérieurement (*πυρόω*) ? » et Ep 6, 16 « Prenez par-dessus tout cela le bouclier de la foi, avec lequel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés (*πυρόω*) du malin ». Tout cela ne nous éclaire guère sur ce que Paul entend par « brûler » si l'on ne se marie pas. La traduction œcuménique de la Bible (TOB) de 1 P 4, 12 est plus utile : « Bien-aimés, ne trouvez pas étrange d'être dans la fournaise de l'épreuve (*πυρόω*), comme s'il vous arrivait quelque chose d'anormal ». En fait, depuis l'Antiquité, le feu était utilisé dans le monde minier pour tester la qualité des minéraux et révéler l'or ou l'argent : « Et je ferai passer le tiers par le feu, et je les éprouverai (*πυρόω*) comme on éprouve (*πυρόω*) l'argent, et je les éprouverai (*δοκιμάζω*) comme l'or est éprouvé (*δοκιμάζω*) : ils invoqueront mon nom, et je les exaucerai, et je dirai : "C'est mon peuple" ; et ils diront : "Le Seigneur est mon Dieu" (LXX: Za 13, 9) Cette utilisation de *πυρόω* pour désigner l'épreuve est très répandue dans l'Ancien Testament : par exemple, « Car toi, ô Dieu, tu nous as éprouvés (*δοκιμάζω*) ; tu nous as éprouvés par le feu (*πυρόω*) comme on éprouve (*πυρόω*) l'argent » (LXX : Ps 65, 10). Nous trouvons une utilisation similaire chez Paul avec le mot feu (*πῦρ*) : « L'œuvre de chaque constructeur sera mise en évidence, car le Jour la dévoilera, parce qu'elle sera révélée par le feu (*πῦρ*), et le feu (*πῦρ*) éprouvera (*δοκιμάζω*) quelle sorte d'œuvre chacun a accomplie » (1 Co 3, 13). Ainsi, les verbes *πυρόω* (brûler), *δοκιμάζω* (éprouver) et *πειράζω* (essayer, tester, tenter) peuvent être synonymes. Ce que Paul dit ici est similaire à ce qu'il a dit plus tôt au verset 5 : « Ne vous privez pas l'un de l'autre... afin que Satan ne vous tente pas (*πειράζω*) par votre faiblesse ». Il est clair, selon Paul, que rester seul crée un environnement propice aux tentations où le danger de *πορνεία* (promiscuité, fornication, impudicité, prostitution) n'est pas loin^[260].

La similitude entre le début et la fin de la section 1 Co 7, 1-9 suggère à C. Hurd qu'elle contient non pas une, mais deux questions des Corinthiens, comme nous l'avons indiqué dans notre analyse du verset 8.

1-2: bon (*καλόν*) pour un homme (datif) à une femme de ne pas toucher. Mais (*δὲ*) à cause des [possibilités] d'immoralité [sexuelle], que chaque [homme] la femme de lui-même qu'il ait...

8-9: bon (*καλόν*) pour eux (datif) de rester (célibataire) comme moi. Mais (*δὲ*) s'ils ne sont pas maître d'eux-mêmes, qu'ils se marient ^[261].

La première question s'appliquerait au mariage en général ainsi qu'aux relations conjugales, et la seconde question ferait référence au statut marital de Paul et le présenterait comme un modèle à suivre. Hurd conclut donc :

Derrière 1 Co 7, 1-9 se cachent deux thèmes abordés dans la lettre des Corinthiens : (i) la question des rapports sexuels pour les personnes mariées, et (ii) celle du mariage pour les personnes célibataires. Concernant le premier thème (et probablement le second également), les Corinthiens avaient déclaré : « Il est préférable pour un homme de ne pas toucher une femme ». Concernant le second thème, ils avaient peut-être déclaré : « Il est préférable qu'ils restent tels qu'ils sont ».^[262]

Nous sommes donc d'accord avec Hurd pour dire que la lettre aux Corinthiens contenait plus d'une question liée au mariage et à la sexualité, même s'il est difficile d'en connaître la formulation exacte.

Mais ce qui est clair, c'est que Paul a choisi de répondre en utilisant l'approche pastorale. Il n'existe pas de solution unique, et Paul s'éloigne de toute théorie ou dogme. Chaque personne est unique et doit évaluer ses capacités, que Paul définit en termes de *χάρισμα* (don de l'Esprit). La vie chrétienne n'est donc pas une question d'idéal, mais de *δοκιμάζω* (vérifier, examiner), et avant tout de se vérifier soi-même : « Examinez-vous vous-mêmes » (1 Co 11, 28 ; 2

Co 13, 5 ; et avec une nuance différente, Ga 6, 4 « Que chacun examine ses propres œuvres »). Un groupe de Corinthiens, souvent appelés « gens de l'Esprit »^[263], semblait croire que le but d'un chrétien parfait était déjà établi, incluant une sorte d'ascétisme et une imitation de l'état glorifié. Paul a dû les ramener à la réalité et à la nécessité d'un processus d'examen. Ce processus sera expliqué en détail plus loin en Rm 12, 2 :

Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner (*δοκιμάζω*) quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait.

Mais une chose n'est pas négociable : rester loin de la *πορνεία*. Pourquoi ? Cela découle de la conception que Paul a du corps (*σῶμα*), qu'il a expliquée plus tôt en 1 Co 6, 12-20. Le corps n'est pas comme le ventre, il définit la personne dans son ensemble, il permet la relation avec les autres, et par le rapport sexuel, deux corps deviennent un seul corps, de la même manière qu'un croyant devient un seul esprit avec le Seigneur : ils partagent la même vision, ils partagent le même amour. Par la *πορνεία* avec une prostituée ou tout autre acte sexuel immoral, le croyant ne fait plus qu'un avec le monde païen (*κόσμος*), cet ensemble de valeurs et de comportements incompatibles avec la communauté chrétienne. Nous pouvons comprendre que Paul demande au croyant de glorifier Dieu à travers le corps (1 Co 6, 20), car le corps est le temple du Saint-Esprit (1 Co 6, 19) et membre du Christ (1 Co 6, 15), et Dieu le ressuscitera comme il a ressuscité le Seigneur (1 Co 6, 14). Par conséquent, tant que le mariage empêche la *πορνεία*, il sera toujours préférable d'essayer d'éviter les rapports sexuels ou de rester célibataire pour ceux qui n'ont pas reçu le don approprié de l'Esprit (*χάρισμα*). De plus, il offre la possibilité d'un abandon mutuel dans l'amour, car un conjoint ne possède pas son propre corps.

La pastorale de Paul se manifeste également dans le type d'environnement dans lequel il souhaite voir les chrétiens s'engager : un environnement sans soucis. Les soucis sont ici décrits comme une division entre le monde révélé par le Christ, caractérisé par l'amour sacrificiel, et le monde des païens, dominé par l'égoïsme, les conflits et la compétition. Et dans un monde où les chrétiens sont minoritaires, le risque d'être entraîné dans ce monde païen par le mariage est très élevé, d'où l'avertissement de Paul.

B. 7, 10-16 : L'union conjugale

1. v. 10 Message pour la femme non mariée

Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι (Puis, à ceux ayant été mariés, je prescris, non pas moi, mais le Seigneur, une femme du mari de ne pas s'être séparée.)

Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν (Puis, à ceux ayant été mariés). *γεγαμηκόσιν* est le participe actif parfait masculin datif pluriel de *γαμέω* (se marier), littéralement : ceux qui se sont mariés dans le passé. Le datif introduit l'idée de « à propos de », un nouveau sujet, confirmé par *δὲ*, une particule traduite ici par « Puis ». En réalité, il ne s'agit pas vraiment d'un nouveau sujet, puisque Paul a déjà parlé des couples mariés aux versets 2 à 6. Mais cela semble être un nouveau sujet déclenché par une question spécifique posée dans la lettre des Corinthiens^[264]. En fait, Paul ne présente pas ici des principes généraux sur le mariage, mais aborde un cas réel à Corinthe^[265].

παραγγέλλω (je prescris). Ce verbe est la concaténation de la préposition *παρά* (à côté) et du verbe *ἀγγέλλω* (annoncer, rapporter), et il signifie : déclarer, annoncer, commander, ordonner, charger, recommander, exhorter). Il apparaît 12 fois dans le corpus paulinien. Mais sur ces 12 occurrences, 5 proviennent de 1 Timothée, que la plupart des érudits ne considèrent pas comme provenant directement de la main de Paul. Ainsi, avec seulement 7 occurrences dans les lettres authentiques de Paul, on a tendance à conclure qu'en fait, l'apôtre ne fait pas beaucoup de déclarations autoritaires. Dans notre analyse, nous pourrions ajouter le nom *παραγγελία* (charge, commandement) et le verbe synonyme *διατάσσω* (prescrire, ordonner, donner un ordre), et ainsi les 7 occurrences d'une prescription atteindraient le nombre de 13 dans les lettres authentiques de Paul, si nous éliminons une occurrence où il s'agit d'une citation de la Septante. Alors, que prescrit exactement Paul ?

- Que vous vous absteniez de la fornication (*πορνεία*) (1 Th 4, 2)
- Que vous aspiriez à vivre tranquillement, à vous occuper de vos propres affaires et à travailler de vos mains (1 Th 4, 11)
- À vous éloigner des croyants qui vivent dans l'oisiveté et ne suivent pas la tradition qu'ils ont reçue de nous... Quiconque ne veut pas travailler ne doit pas manger... à faire leur travail tranquillement et à gagner leur vie (2 Th 3, 6.10.12)
- Une femme ne doit pas être séparée de son mari (1 Co 7, 10)
- Que chacun de vous mène la vie que le Seigneur lui a assignée, à laquelle Dieu l'a appelé (1 Co 7, 17)
- Référence indirecte à la coiffure des femmes dans l'assemblée et au fait que l'eucharistie n'est pas un lieu où l'on s'enivre (1 Co 11, 17.34)

- Concernant la collecte pour les saints : vous devez suivre les instructions que j'ai données aux Églises de Galatie (1 Co 16, 1)

Paul fait rarement preuve d'autorité et formule très peu de règles. Et lorsqu'il propose certaines règles ou prescrit quelque chose, c'est généralement pour répondre à une situation spécifique, principalement afin d'éviter le désordre : éviter la *πορνεία* et l'oisiveté, le renversement de l'ordre social et des comportements sociaux attendus, l'ivrognerie au sein de la communauté. Si tel est le cas, on peut s'attendre à ce que Paul aborde également une sorte de désordre au verset 10. *οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος* (non pas moi, mais le Seigneur). Le mot *κύριος* (Seigneur) apparaît 261 fois dans le corpus paulinien, et il est souvent associé à *χριστός* (Christ) ou *Ἰησοῦς* (Jésus), mais il est aussi souvent utilisé seul. Le mot *κύριος* en lui-même véhicule un sentiment d'autorité et de pouvoir, et pour un chrétien, il signifie que la vie est totalement sous la direction du Seigneur. Après avoir commencé sa phrase par « Je vous envoie ce message », Paul change d'avis et passe à l'autorité du Seigneur. Cela nous rappelle que Paul dictait probablement à un scribe et que, tout en parlant, il s'est souvenu d'une tradition sur la prédication de Jésus. Bien sûr, le fait de se référer ainsi au Seigneur donne plus de poids à ce qu'il s'apprête à dire. Mais ce qui est surprenant, c'est que la manière dont Paul communique la parole du Seigneur semble totalement nouvelle pour les Corinthiens ; nous n'avons pas la formule utilisée au début de 1 Co 15 « Je vous rappelle, frères et sœurs ». Nous devons donc supposer que, jusqu'à ce moment-là, les Corinthiens n'avaient reçu aucune directive sur le divorce et que, depuis la fondation de la communauté quatre ans auparavant, quelques divorces avaient peut-être eu lieu.

Les paroles de Jésus sont rarement présentes chez Paul. Ailleurs, nous pouvons trouver :

- « De même, le Seigneur a ordonné que ceux qui proclament l'Évangile vivent de l'Évangile » (1 Co 9, 15).
- « C'est pourquoi nous vous déclarons, par la parole du Seigneur, que nous, les vivants, qui serons encore là lors de la venue du Seigneur, nous ne devancerons en aucune manière ceux qui sont morts » (1 Th 4, 15).

En 1 Co 11, 13, Paul écrit : « Car j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, à savoir que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit un morceau de pain ». Cette dernière phrase fait davantage référence à la tradition de l'Église qu'aux paroles spécifiques de Jésus. Quoi qu'il en soit, Paul se réfère à la parole du Seigneur lorsqu'il est nécessaire d'aborder une question : celle d'être subventionné ou non dans son ministère, celle des personnes qui commencent à mourir avant le retour du Seigneur, celle de l'Eucharistie qui ressemble à un repas païen, et ici, celle du divorce. *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι* (une femme ne doit pas être séparée de son mari). Il y a eu beaucoup de discussions autour de *χωρισθῆναι*, l'infinif passif aoriste de *χωρίζω* (séparer, diviser, diviser, mettre à part, partir, s'en aller, divorcer), ainsi qu'autour de tout le verset.

- Tout d'abord, il y a le fait qu'il s'agit d'un verbe passif à l'aoriste, l'aoriste exprimant une action complétée. Comment le divorce peut-il être dans le passé et la femme être un sujet passif ? Ce fait ne s'harmonise pas avec le verset 13 où nous avons une voix active pour le divorce (*ἀφιέτω* est l'impératif présent actif de *ἀφίημι*) et où c'est la femme qui initie l'action. Ainsi, la plupart des Bibles traduisent en utilisant le présent : « que la femme ne se sépare pas de son mari » (Bible de Jérusalem) ; « que la femme ne se sépare pas de son mari » (TOB). Un scribe a pensé de la même manière en remplaçant *χωρισθῆναι* par *χωρίζεσθαι* (l'infinif présent passif/moyen de *χωρίζω*)^[266]. Mais est-ce que lire le verset 10 à la lumière du verset 13 est la bonne approche ?
- Lorsque Paul aborde la relation conjugale et énonce une règle, il commence toujours par l'homme, avant de passer de manière parallèle à la femme.
 - 2 chaque homme devrait avoir sa propre femme / chaque femme son propre mari
 - 3 Que le mari rende à sa femme ce qui lui est dû / [que] la femme [rende ce qui est dû] à son mari
 - 12-13 Si un frère a une femme non croyante / Si une femme a un mari non croyant
 - 14 Le mari non croyant a été sanctifié / La femme non croyante a été sanctifiée

Donc, si Paul énonce vraiment ici une règle, pourquoi ne suit-il pas son approche habituelle ? Pourquoi cette exception soudaine où il parle d'abord de la femme ?^[267]

- Afin de résoudre les incohérences entre les versets 10 et 13-15, certains érudits ont proposé d'interpréter *ἀφίημι* comme un divorce légal et *χωρίζω* comme un départ ou une séparation uniquement : Paul interdirait le divorce mais autoriserait la séparation. Mais l'analyse ne corrobore pas cette différence. *χωρίζω* apparaît 7 fois dans les écrits de Paul, mais ce n'est qu'ici, au chapitre 7, qu'il fait référence au départ du mariage (en Rm 8, 35-39, il désigne la séparation de l'amour du Christ et en Phlm 1, 15, la séparation d'Onésime). De même, *ἀφίημι* apparaît 5 fois dans les écrits de Paul, mais ce n'est qu'ici, au chapitre 7, qu'il fait référence à la rupture du mariage. Et les deux sont interchangeable^[268]. Un exemple typique est le verset 11 : « mais si elle se sépare (*χωρίζω*), qu'elle reste sans se marier... et un mari ne doit pas répudier (*ἀφίημι*) [sa] femme » ; puis le verset 13 « elle ne doit pas répudier son mari (*ἀφίημι*) ». Et au

verset 15, nous avons : « Mais si l'incroyant se sépare (*χωρίζω*), qu'il se sépare (*χωρίζω*) ». Dans ce dernier cas, nous devons supposer un véritable divorce, car il y a de fortes chances que l'incroyant se remarie tôt ou tard. De plus, *χωρίζω* est bien attesté comme terme technique pour désigner le divorce au sens strict. ^[269]

Comment contourner ces difficultés ? Voici quelques propositions.

- Nous avons remarqué plus haut que Paul fait référence à Jésus lorsqu'il est confronté à un problème au sein de la communauté et qu'il a besoin du soutien d'une autorité quelconque ; cela signifie que Paul n'énonce probablement pas ici un principe ou une règle générale, mais décrit un incident spécifique.
- Cela serait confirmé par le fait que Paul commence par parler d'une femme, au lieu de suivre son approche habituelle consistant à parler d'abord des hommes, puis des femmes, lorsqu'il énonce une règle ; le cœur du problème est probablement une femme à Corinthe, et Paul décrit cet incident, sans promulguer de règle.
- Cela serait également confirmé par le temps passif aoriste de *χωρίζω*, qui ferait référence à quelque chose qui s'est produit dans le passé et qui est toujours en suspens, ce qui est la véritable signification de l'aoriste. Il semble qu'un mari ait décidé de prononcer le divorce, ce que Paul considère comme une erreur (v. 11), et Paul dit donc que la femme ne doit pas être séparée de son mari, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas se laisser séparer de lui, comme c'est souvent la connotation d'un verbe passif. ^[270]
- Enfin, les versets 10-11 doivent être analysés pour eux-mêmes, sans référence aux versets 12-13 ; sinon, nous introduisons un biais dans notre compréhension et les difficultés deviennent insurmontables.

Afin d'avoir une vision complète de la situation, passons au verset 11. Mais avant de quitter le verset 10, nous devons dire quelques mots sur ce que Paul considère comme la parole du Seigneur : « Une femme ne doit pas avoir été séparée de son mari ». Selon les Évangiles, Jésus aurait dit : « Quiconque divorce de sa femme et en épouse une autre commet un adultère, et quiconque épouse une femme divorcée de son mari commet un adultère » Lc 16, 18 || Mt 19, 9. Dans un milieu juif, seul l'homme peut initier le divorce, et l'enseignement de Jésus s'adressait certainement au mari. Le fait même que Paul présente ici les paroles de Jésus comme s'adressant à la femme signifie qu'il a modifié les paroles de Jésus pour les adapter à une situation spécifique à Corinthe ^[271].

2. v. 11 Se réconcilier plutôt qu'un nouveau mariage

ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω, – καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι (Mais si même qu'elle est séparée, qu'elle demeure non mariée ou au mari qu'elle se réconcilie, - et qu'un mari une femme ne pas laisser)

ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ (Mais si même qu'elle est séparée). *ἐὰν* est une conjonction qui signifie « si jamais » et qui ne fait pas référence à la réalité, mais à quelque chose qui pourrait éventuellement se produire, et qui nécessite donc généralement un verbe au subjonctif. *χωρισθῆ* est le subjonctif aoriste passif de la 3e personne du singulier de *χωρίζω*. Encore une fois, avec l'aoriste, nous sommes confrontés à une réalité qui a pu se produire dans le passé. De quel incident s'agit-il exactement ? Jusqu'à présent, Paul a dit : cette femme ne devrait pas se laisser séparer, mais si après tout elle s'est séparée... Au minimum, Paul savait que ce couple de Corinthe était sur le point de divorcer, et il demandait donc à la femme de ne pas le permettre. Mais se trouvant à Éphèse où 1 Corinthiens a été écrit, il n'était pas tout à fait sûr du résultat, car il ne disposait pas des dernières informations. Et il devait envisager différentes possibilités, y compris celle qu'elle se soit effectivement séparée. Il est difficile d'en savoir plus.

Mais certains commentateurs ont tenté de combler les lacunes. Pour Senft, Paul répond simplement à la question soulevée par des personnes scrupuleuses : « Paul répond à des scrupuleux, qui lui ont demandé s'il n'est pas préférable que des mariés se séparent, et il leur cite la parole du Seigneur pour couper court à des tendances malsaines » ^[272] Mais lorsqu'il se rend compte que la réponse de Paul s'adresse à une femme, il est complètement déconcerté :

Pourquoi Paul s'adresse-t-il dans ces versets d'abord, et une fois même (11a) seulement à la femme ? Étaient-ce avant tout les femmes que tourmentaient les scrupules ? Autre question : la règle de 11a n'est-elle valable que dans le cas d'une séparation voulue par scrupule religieux, ou pour toute séparation, intervenue pour une raison quelconque ? ^[273]

Murphy-O'Connor ^[274] propose une solution originale basée sur 1 Co 7, 1-9, à savoir que Paul répond à ceux qui prônent l'abstinence sexuelle (v. 1b), en insistant sur le fait que les couples mariés ont des obligations physiques l'un envers l'autre (v. 3-4) et en soulignant que tous n'ont pas le don du célibat (7b). Ainsi, l'incident du v. 11 peut être lié à un cas où les deux partenaires n'étaient pas d'accord sur l'abstinence sexuelle. Plus précisément, la femme, privée de ses droits conjugaux par un mari animé par un enthousiasme ascétique, persistait dans sa demande, causant des distractions à son conjoint et déclenchant une situation où le divorce devenait une option pour les deux, en particulier pour la femme qui souhaitait se remarier avec quelqu'un d'autre. Dans ce contexte, Paul souhaite que le mari égaré change d'avis, afin de reprendre des relations sexuelles normales et de répondre aux besoins de son épouse. Il est donc impératif que la femme reste célibataire, car seul cet état permet une réconciliation complète. La solution de Murphy-

O'Connor est évidemment très hypothétique. Mais elle a le mérite de trouver un sens à tous les éléments et de constituer un récit cohérent.

μενέτω ἄγαμος (qu'elle demeure non mariée). *μενέτω* est l'impératif présent actif de la 3e personne du singulier de *μένω* (rester, tenir bon, demeurer) et apparaît 15 fois dans le corpus paulinien. Quant à *ἄγαμος*, il s'agit d'un nom formé du préfixe privatif « a » et de *γάμος* (noce), et traduit par « personne non mariée ». Il apparaît quatre fois dans toute la Bible, et uniquement ici, dans 1 Corinthiens 7, pour tout le Nouveau Testament. On peut dire que dans la Bible, le statut de personne non mariée ne suscite pas beaucoup d'intérêt. Mais il en va autrement pour Paul, comme nous l'avons vu précédemment, car c'est un état dans lequel il souhaite que les gens restent. Mais pourquoi souhaite-t-il que les femmes restent célibataires ou non mariées ?

ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῆτω (ou au mari qu'elle se soit réconciliée). *καταλλαγῆτω* est l'impératif passif aoriste de *καταλλάσσω* (échanger des pièces de monnaie de valeur égale, donc réconcilier, changer ou donner, expier une offense). Dans le Nouveau Testament, seul Paul utilise ce verbe, à six reprises. Dans l'Ancien Testament, on ne le trouve que dans 2 M, à l'exception d'un cas dans Jérémie. Il est intéressant de noter que seul 1 Co 7, 11 fait référence à une réconciliation humaine, toutes les autres occurrences faisant référence à la réconciliation de l'humanité avec Dieu par le Christ (2 Co 5, 18.19.20 ; Rm 5, 10). Le verbe utilisé ici, bien qu'il s'agisse d'un impératif, est à l'aoriste et désigne donc une action qui aurait dû avoir lieu. Cela signifie que la réconciliation doit avoir lieu avant que l'état de célibat ne devienne permanent.

Alors pourquoi Paul souhaite-t-il que la femme reste célibataire ? Parce que son objectif est la réconciliation du couple. D'après le contexte, il est clair que le problème vient de la femme, car la réconciliation est entre ses mains. En invoquant la parole du Seigneur, Paul exerce manifestement une certaine pression sur elle.

Mais nous savons que Paul ne s'intéresse pas aux règles ou aux lois en elles-mêmes, comme le montre sa lettre aux Galates, dans laquelle il fustige ceux qui s'appuient sur la loi plutôt que sur la foi. Nous pouvons donc nous poser la question suivante : pourquoi les paroles du Seigneur sur le mariage auraient-elles tant d'importance ? Nous savons que le discours de Jésus sur le divorce était en quelque sorte révolutionnaire dans le contexte du judaïsme, où une femme pouvait être répudiée pour n'importe quelle raison insignifiante [275], et qu'en rappelant à son auditoire le projet de Dieu de les unir en une seule chair, il proclamait implicitement l'égalité entre l'homme et la femme. L'objectif de Paul ne pouvait pas être le même dans le monde grec. Dans le contexte de 1 Co 7, 1-9 et de ce qui suit, nous devons supposer que pour lui, le mariage est un engagement profond, au point que le conjoint a la propriété du corps de son partenaire. Aller à l'encontre de cela, c'est aller à l'encontre de la création de Dieu. Ainsi, en invoquant la parole du Seigneur, Paul n'invoque pas une loi, mais le plan de Dieu.

Mais que se passe-t-il si la réconciliation n'est pas possible ? Paul dit : elle doit rester célibataire. En même temps, il a dit plus tôt : mais à cause de la promiscuité (*πορνεία*), que chaque [homme] ait sa femme et que chaque [femme] ait son mari (v. 2). Comment comprendre ces deux déclarations ? Paul n'est pas là pour nous donner une réponse. Il suffit de se rappeler que Paul ne propose pas des règles et des principes pour tous les temps, mais qu'il résout des problèmes spécifiques en tant que pasteur.

καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι (et qu'un mari une femme ne pas laisser). *ἀφιέναι* est l'infinitif présent actif de *ἀφίημι* (quitter, renvoyer, pardonner, abandonner, remettre, renvoyer, lâcher, libérer, dissoudre, disperser, se débarrasser, laisser tranquille). On le trouve 5 fois dans les écrits de Paul, mais seulement 3 fois dans 1 Co 7, où il signifie « divorcer ». Ce verbe est bien connu dans les Évangiles, les Actes et 1 Jn, où il apparaît 143 fois et signifie principalement « pardonner (le péché) » (37 fois), et ne signifie jamais divorce ou séparation. Il faut noter que le verbe n'est pas ici à l'impératif, mais à l'infinitif. Paul ne dit donc pas « ne divorcez pas », mais plutôt « il ne doit pas divorcer » ; ce n'est pas un ordre, mais une voie à suivre. Pourquoi l'homme n'est-il mentionné qu'à la fin ? Comme nous l'avons dit, l'accent est mis sur la femme, et c'est elle qui a le contrôle total sur la suite des événements. Mais maintenant, la mention du mari qui « ne doit pas divorcer » est un moyen d'aider la femme à prendre sa décision. Si notre hypothèse est correcte, il n'a pas l'intention de se remarier. Mais il doit contribuer au plan de réconciliation.

3. v. 12 Ne répudiez pas une femme incroyante

Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος • εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον καὶ αὕτη συνουδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν (Puis, aux autres je dis, moi, non le Seigneur, si un certain frère une femme il a non croyante et elle approuve habiter avec lui, qu'il ne laisse pas elle)

Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος (Puis, aux autres je dis, moi, non le Seigneur). *λοιποῖς* est ici un adjectif utilisé comme substantif, datif masculin pluriel de *λοιπός* (le reste, restant, dorénavant, désormais). C'est un mot polyvalent. D'une part, il peut faire référence à des objets tels que le temps (« désormais [λοιπός], que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas », 1 Co 7, 29), ou à des réalités qui ont de nombreux exemples, par exemple les

plantes (« mais une simple graine, peut-être de blé ou d'une autre (λοιτός) [plante] », 1 Co 15, 37), des églises (« En quoi avez-vous été moins favorisés que les autres (λοιτός) Églises », 2 Co 12, 13) et des personnes comme les Juifs (« Et les autres (λοιτός) Juifs se sont joints à lui dans cette hypocrisie », Ga 2, 13). Il apparaît 26 fois dans le corpus paulinien. Qui sont les personnes auxquelles Paul fait référence en tant qu'autres ou autres ? Au verset 10, il commence par dire « aux personnes mariées », puis poursuit en parlant d'un cas spécifique où une femme voulait divorcer de son mari. D'après les paroles de Paul, nous devons supposer que les deux époux étaient chrétiens, car il donne des prescriptions aux deux (elle doit se réconcilier... le mari ne doit pas répudier [sa] femme). Ici, au verset 12, nous devons supposer qu'il veut parler d'autres cas (λοιτός) de personnes mariées. Comme il vient de parler de conjoints mariés, nous ne sommes pas surpris qu'il aborde maintenant le cas des mariages mixtes, où l'un des conjoints n'est pas croyant ^[276].

Hurd^[277] note qu'aux v. 8.10.12 nous avons 3 datifs :

- v. 8 Je dis aux non-mariés et aux veuves...
- v. 10 À ceux ayant été mariés, je prescris
- v. 12 Aux autres je dis...

Pour lui, cela reflète différentes réponses aux questions soulevées dans la lettre des Corinthiens. Si nous ajoutons les questions du début, nous obtenons la liste suivante :

- i. Dans le cas des personnes mariées, faut-il renoncer aux relations sexuelles ?
- ii. Dans le cas des personnes non mariées, doivent-elles viser la vie célibataire et ne pas se marier du tout ?
- iii. Peut-on divorcer ?
- iv. Qu'en est-il d'un mariage dans lequel l'un des partenaires se convertit au christianisme tandis que l'autre reste païen ? ^[278]

Il est certain que Paul ne parle pas de choses qui ne sont pas d'actualité. Mais les Corinthiens seraient-ils allés jusqu'à promouvoir le divorce, comme le suggèrent certains érudits ? ^[279] Si cela a du sens, il est néanmoins difficile de trouver toutes les preuves. La position de Hurd sur le contenu de la lettre aux Corinthiens semble donc plus sûre. Voici comment il reconstitue la lettre :

En ce qui concerne les problèmes liés au sexe et au mariage, nous pensons que les couples chrétiens devraient renoncer aux relations conjugales afin de pouvoir se consacrer davantage aux choses spirituelles. Après tout, n'est-il pas vrai qu'il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme ? C'est pourquoi nous pensons également qu'il est préférable que les célibataires et les veuves parmi nous restent célibataires, une attitude que vous devez approuver puisque vous-même êtes resté célibataire.

Il arrive parfois que l'harmonie d'un mariage soit menacée par les exigences de la vie spirituelle. D'une part, certains frères sont incapables de s'abstenir complètement de leurs femmes ; d'autre part, certains mariages comprennent un partenaire qui n'est pas croyant. Dans ces cas, nous recommandons la séparation afin que la vie spirituelle du partenaire le plus pieux ne soit pas entravée. ^[280]

Il s'agit là d'une tentative intéressante de recréer la lettre aux Corinthiens, même si Hurd passe à côté du sens des versets 10-11, où l'accent n'est pas mis sur l'homme incapable de se restreindre dans sa vie sexuelle, mais sur la femme.

Cependant, Hurd soulève un autre point qui mérite d'être mentionné.

Nous avons noté, en discutant des hommes immoraux, que la réponse corinthienne témoignait d'un intérêt particulier pour les non-croyants, et que Paul avait probablement fait une déclaration forte dans la lettre précédente concernant les contacts avec les non-croyants. Il est désormais possible de revoir notre compréhension de la déclaration des Corinthiens concernant le divorce et de suggérer qu'il s'agissait également d'une objection, une objection à l'interdiction de Paul de fréquenter les non-croyants. Pour Paul, les Corinthiens avaient protesté : « Qu'en est-il de ceux qui sont *mariés* à des non-croyants ? Voulez-vous dire qu'ils devraient divorcer ? » ^[281]

Le mérite du commentaire de Hurd est de souligner l'impact de cette lettre précédente, cette lettre perdue, dans laquelle Paul aurait dit : « Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas fréquenter les personnes immorales sexuellement » (1 Co 5, 9). Il est facile de comprendre comment cette lettre précédente a semé la confusion, en particulier chez ceux qui étaient mariés à un partenaire païen ^[282].

Il est donc temps pour Paul de clarifier tout cela. Mais nous ne pouvons nous empêcher d'être frappés par la manière dont Paul présente son point de vue : « Je dis, moi, et non le Seigneur » (*λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος*). Pourquoi est-il si précis ? En soulignant le fait que cette directive vient de lui et non du Seigneur, veut-il dire qu'il s'agit seulement d'une opinion et non d'une obligation ? On peut répondre à cette question en deux étapes.

- i. *οὐχ ὁ κύριος* (non le Seigneur). D'après les Évangiles, nous savons que Jésus a interdit le divorce et aurait dit quelque chose comme : « Mais moi, je vous dis que tout homme qui divorce de sa femme la pousse à commettre l'adultère ; et quiconque épouse une femme divorcée commet l'adultère »^[283]. Comme Paul s'apprête à parler d'une exception, celle-ci ne peut évidemment pas provenir du Seigneur. Plus précisément, Jésus n'avait pas à aborder le cas des mariages mixtes, car il se concentrait sur la communauté juive. Donc, pour être honnête, il ne peut pas invoquer l'autorité du Seigneur. Cela signifie que ce que Paul s'apprête à dire n'a pas moins d'autorité parce que cela ne vient pas du Seigneur, mais cela couvre un sujet qui n'a pas été abordé par le Seigneur.
- ii. *λέγω* (Je dis), le verbe est à la première personne du singulier et apparaît 41 fois dans le corpus paulinien. Comme Paul écrit des lettres, on s'attend à ce qu'il dise « je ». Parfois, il veut faire une déclaration forte : « Je dis cela pour votre honte » (1 Co 6, 5) ; parfois, il veut nuancer une prescription : « Je dis cela à titre de concession, non de commandement » (1 Co 7, 6) ; parfois, il donne un conseil qu'il s'attend à voir suivi : « Je dis cela pour votre bien, non pour vous imposer une contrainte » (1 Co 7, 35) ; parfois, il exhorte son auditoire : « Je dis donc : marchez selon l'Esprit, et vous n'accomplirez pas les désirs de la chair » (Ga 5, 16) ; parfois, il veut souligner le fait qu'il dit la vérité : « Je dis la vérité en Christ, je ne mens pas, et ma conscience m'en rend témoignage par le Saint-Esprit » (Rm 9, 1) ; ou parfois, il met l'accent sur son statut : « Je parle maintenant à vous qui êtes païens. Dans la mesure où je suis apôtre des païens, je glorifie mon ministère... » (Rm 11, 13). Et nous pourrions continuer ainsi indéfiniment. Dans tous les cas où apparaît le mot *λέγω*, il y a une sorte d'affirmation de soi liée à son sentiment d'être un apôtre et un pasteur responsable d'une communauté.

En Ga 5, 2, nous trouvons la même combinaison de *ἐγὼ* et *λέγω* : « Écoutez ! Moi (*ἐγὼ*), Paul, je vous dis (*λέγω*) que si vous vous laissez circoncrire, Christ ne vous sera d'aucune utilité ». C'est une déclaration très forte. Il ne s'agit pas d'une opinion, mais d'une proclamation solennelle.

Enfin, nous avons la confirmation que Paul considère ses déclarations comme venant de Dieu, même si elles ne se trouvent pas parmi les paroles du Seigneur : « Quant aux vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur, mais je donne mon avis comme quelqu'un qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance » (1 Co 7, 25).

En résumé, Paul considère que ce qu'il s'apprête à dire doit être suivi comme s'il venait du Seigneur.

εἷ τις ἀδελφός *γυναῖκα ἔχει ἄπιστον* (si un certain frère une femme il a non croyante). *εἷ τις* (si quelqu'un) est très fréquent dans le corpus paulinien (43 fois). Cela n'est pas surprenant dans le contexte des lettres envoyées par un pasteur à la communauté : il doit examiner différentes situations, différents scénarios. Comme il n'existe pas de règle universelle, il doit considérer chaque situation pour ce qu'elle est (si ceci, alors cela). *ἀδελφός* est le nominatif singulier masculin de *ἀδελφός* (frère, parent, collègue, associé). Il apparaît 132 fois dans le corpus paulinien. Dès sa toute première lettre adressée à l'ensemble de l'Église, Paul s'adresse aux « frères », c'est-à-dire à tous les chrétiens de la communauté. Il n'a évidemment jamais expliqué d'où venait ce nom. Mais nous savons qu'il est courant d'appeler « frère » non seulement quelqu'un qui a les mêmes parents, mais aussi toute personne avec laquelle on partage quelque chose d'important qui crée un lien, une identité nationale, une religion, une foi, etc. Ce comportement se retrouve dans l'Ancien Testament, et il n'est pas surprenant qu'il se poursuive dans la communauté chrétienne^[284]. Dans le corpus paulinien, outre sa forme plurielle, on trouve la forme singulière dans deux circonstances différentes : certaines personnes sont appelées « frère » (Sosthène, 1 Co 1, 1 ; Apollon, 1 Co 16, 12 ; Timothée, 2 Co 1, 1 ; Tite, 2 Co 2, 13 ; Luc ? 2 Co 8, 18 ; Éphroditte, Ph 2, 25 ; Quartus, Rm 16, 23 ; Tychique, Col 4, 7 ; Onésime, Col 4, 9 ; Philémon, Phlm 1, 1) ; mais la forme singulière est également utilisée pour désigner une catégorie d'individus représentant une situation spécifique (les immoraux sexuels, 1 Co 5, 11 ; ceux qui vont en justice, 1 Co 6, 6 ; ceux qui représentent la partie chrétienne dans un mariage mixte, 1 Co 7, 12.14-15 ; le chrétien fragile dans le contexte de la viande offerte aux idoles, 1 Co 8, 11-13 et Rm 14, 10-21 ; quelqu'un qui peut être exploité dans la communauté, 1 Th 4, 6 ; quelqu'un qui vit dans l'oisiveté, 2 Th 3, 6 ; quelqu'un qui n'obéit pas aux lettres de Paul, 2 Th 3, 15). Alors pourquoi Paul utilise-t-il le mot *ἀδελφός* ici dans 1 Co 7, 12 ? Il aurait pu écrire : *εἷ τις ἀνὴρ* (si un homme/mari) comme il l'a fait tout au long de 1 Co 7 ? Mais cette formulation aurait pu prêter à confusion, car Paul parle alors du conjoint en termes de « non-croyant » ; il faudrait « deviner » que *ἀνὴρ* désigne le chrétien. Mais pourquoi n'a-t-il pas écrit : « *εἷ τις Χριστιανός* » (si un chrétien) ? La réponse est simple : *χριστιανός* ne fait pas vraiment partie du vocabulaire du Nouveau Testament, et Paul ne semble pas le connaître^[285].

γυναῖκα ἔχει ἄπιστον (une femme il a non croyante). ἄπιστον si l'accusatif féminin singulier de l'adjectif ἄπιστος (sans foi ni confiance, incroyable, incrédule, méfiant, désobéissant, déloyal). Il appartient principalement au vocabulaire du corpus paulinien où il apparaît 14 fois, principalement dans 1 Co (9 fois) et 2 Co (3 fois)^[286]. Il semble donc s'agir d'une situation typique à Corinthe. Lorsque l'on examine les deux épîtres aux Corinthiens, ἄπιστος est utilisé dans trois situations différentes :

- i. En 1 Co 7, 13-15, il est question du conjoint non croyant, et la connotation n'est ni négative ni positive, elle est neutre ; il s'agit simplement d'un fait, d'un mariage avec un conjoint païen.
- ii. En 1 Co 14, 22-24, il est question de personnes extérieures à la communauté qui sont invitées alors que celle-ci est réunie, et que certains parlent en langues et d'autres prophétisent. De toute évidence, ce ne sont pas les mêmes non-croyants que ceux qui sont liés à des chrétiens par le mariage. Paul les appelle *ιδιώτης* (ignorants en matière de foi chrétienne). Comme ils ne connaissent absolument pas la foi chrétienne, ce sont eux qui fournissent les critères permettant de déterminer ce qui est valable, c'est-à-dire parler en langues ou prophétiser. Comme ils peuvent devenir croyants grâce à la révélation de ce qui est dans leur cœur par la prophétie, cette dernière est préférable pour eux. Pour Paul, amener les non-croyants au christianisme est son objectif principal.
- iii. En 2 Co 6, 14-15, il fait référence aux personnes dont le mode de vie est incompatible avec le mode de vie chrétien : « Ne vous mettez pas avec les infidèles sous un joug étranger ». Paul poursuit en les qualifiant d'« anarchiques », de « ténèbres », de « Beliar » et d'« idoles ». Et auparavant, il semble avoir déduit qu'ils rejetaient délibérément l'Évangile : « Dans leur cas, le dieu de ce monde a aveuglé l'esprit des incroyants, afin qu'ils ne voient pas briller la lumière de l'Évangile de la gloire de Christ » (2 Co 4, 4). Paul les identifie au « monde » qui a été présenté comme l'adversaire de l'Évangile.

Dans ce contexte, 1 Co 7, 12 parle de ἄπιστος de manière très ouverte, sans aucun jugement.

καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ (et elle approuve habiter avec lui). *συνευδοκεῖ* est le présent de l'indicatif actif, 3e personne du singulier, de *συνευδοκέω* (être satisfait avec, approuver ensemble, consentir ou accepter, être d'accord avec, se joindre à l'approbation). Ce verbe est formé de la préposition *σύν* (avec), de l'adverbe *εὖ* (bien) et du verbe *δοκέω* (penser, supposer, imaginer). Il est rarement utilisé dans le Nouveau Testament : seuls Luc et Paul l'emploient. Dans les Actes, il décrit Paul « approuvant » le sang versé par Étienne (Ac 8, 1 ; 22, 20), en Lc 11, 48, Jésus accuse les pharisiens d'« approuver » le meurtre des prophètes commis par leurs ancêtres. Dans les lettres de Paul, il apparaît trois fois, dans Rm 1, 32 (après avoir décrit toutes les mauvaises actions des païens, il écrit : « non seulement ils les pratiquent, mais ils approuvent même ceux qui les pratiquent ») et dans 1 Co 7, 12-13. Il est un peu ironique que, mis à part 1 Co 7, toutes les autres occurrences de *συνευδοκέω* dans le Nouveau Testament soient liées à l'approbation d'une chose mauvaise. Mais nous ne pouvons pas supposer que, dans l'esprit de Paul, la relation avec un partenaire païen par le mariage soit une chose mauvaise, d'après ce qui suit. Cependant, le fait même qu'une décision explicite doive être prise implique certains obstacles : peut-être un mode de vie différent, des exigences morales, des devoirs liés au culte, l'éducation des enfants. D'une manière ou d'une autre, nous pouvons supposer que des concessions seront nécessaires.

οἰκεῖν est l'infinifit présent actif de *οἰκέω* (habiter, coloniser, s'installer). Dans le Nouveau Testament, on ne le trouve que dans le corpus paulinien (9 fois). Mais il est à noter qu'il fait toujours référence à une réalité spirituelle, sauf ici dans 1 Co 7 : « L'Esprit de Dieu habite en vous » (1 Co 3, 16 ; voir aussi Rm 8, 9.11) ; « le péché habite en moi » (Rm 7, 17 ; voir aussi Rm 7, 18.20) ; « le Christ habite dans une lumière inaccessible » (1 Tm 6, 16). Si l'on examine *ἐνοικέω* (habiter, résider), un verbe synonyme qui n'apparaît que dans les lettres de Paul (5 fois), il renvoie exclusivement à une réalité spirituelle : « Moi (le Dieu vivant), i'habiterai en eux » (2 Co 6, 16) ; « son Esprit qui habite en vous » (Rm 8, 11 ; voir 2 Tm 1, 14) ; « Que la parole de Christ habite parmi vous dans toute sa richesse » (Col 3, 16) ; « la foi qui habitait d'abord dans ta grand-mère » (2 Tm 1, 5). Que conclure ? 1 Co 7, 12-13 est le seul endroit dans les lettres pauliniennes où *οἰκεῖν* fait référence à une demeure physique, et nous pouvons donc nous demander : fait-il vraiment partie du vocabulaire de Paul ? Dans d'autres circonstances, Paul utiliserait le verbe *ἐπιμένω* (rester chez ou avec, demeurer, continuer, rester) pour exprimer cette idée de rester avec quelqu'un ou quelque part : « Je suis monté à Jérusalem pour rendre visite à Céphas et je suis resté avec lui quinze jours » (Ga 1, 18) ; « Je ne veux pas vous voir maintenant juste en passant, car j'espère rester avec vous, si le Seigneur le permet. Mais je resterai à Éphèse jusqu'à la Pentecôte » (1 Co 16, 7-8). Alors pourquoi utilise-t-il *οἰκεῖν* dans 1 Co 7 ? Soit ce verbe est emprunté à la lettre aux Corinthiens, soit pour Paul, vivre ensemble a le sens fort de devenir une seule entité, comme l'Esprit qui vit en nous. Les deux sont possibles. D'une part, les Corinthiens auraient écrit à Paul : « Nous savons que tu as demandé dans ta lettre précédente de ne pas fréquenter les personnes sexuellement immorales, mais serais-tu d'accord pour qu'un frère ou une sœur continue à vivre avec un partenaire non croyant ? » D'autre part, Paul a exprimé plus tôt sa vision de l'intimité sexuelle : « Les deux ne feront qu'une seule chair » (1 Co 6, 16, citant Gn 2, 24) ; devenir un seul corps signifie devenir une seule personne, d'où ses préoccupations concernant les mariages mixtes. Il n'y a aucun moyen de trancher.

μη ἀφιέτω αὐτήν (qu'il ne laisse pas elle). *ἀφιέτω* est le présent de l'impératif actif à la 3e personne du singulier de *ἀφίημι*. Au verset 11, Paul utilise *ἀφίημι* à l'infinitif (ne pas renvoyer). Ici, il utilise l'impératif, qui semble un peu plus fort. Mais il convient de noter que l'impératif s'adresse à la partie croyante, à l'homme ici, à la femme au verset 13 : Paul n'a aucune autorité sur le partenaire non croyant.

Alors, que dit exactement Paul ? Un mariage mixte doit se poursuivre, c'est-à-dire qu'il ne doit pas y avoir de divorce, à condition que la partie non croyante soit d'accord. Selon Conzelmann, Paul répond ici à deux questions.

- i. Les chrétiens et les païens peuvent-ils vivre ensemble dans le mariage ?
- ii. Quelle règle, compte tenu de l'interdiction du divorce, doit être reconnue par le partenaire chrétien lorsque le partenaire païen obtient le divorce ? Le mariage reste-t-il valable pour lui ? ^[287]

Ainsi, pour Paul, les chrétiens et les païens peuvent vivre ensemble, la seule condition étant le libre consentement du partenaire païen. Il n'y a aucune exigence de conversion du païen. On peut supposer que le partenaire croyant pourra vivre librement sa foi.

4. v. 13 Ne répudiez pas un mari incroyant

καὶ γυνὴ ἣτις ἔχει ἄπιστον καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μη ἀφιέτω τὸν ἄνδρα (Et une femme si un certain homme elle a non croyant et celui-ci approuve habiter avec elle, qu'elle ne laisse pas le mari)

Le verset 13 contient exactement les mêmes mots que le verset 12 (à l'exception de *εἴ τις* du verset 12 qui a été remplacé par *ἣτις* dans le verset 13, sur la base de la reconstruction de la lecture authentique^[288]), mais c'est désormais la femme chrétienne qui peut initier le divorce, et c'est l'homme païen qui doit consentir à vivre avec elle. De toute évidence, cela relève d'un environnement gréco-romain où les hommes comme les femmes peuvent demander le divorce^[289].

5. v. 14 Le mariage favorise la sanctification

ἡγίασαι γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναίκα καὶ ἡγίασαι ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ • ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστίν (Car a été sanctifié le mari le non croyant dans la femme et a été sanctifiée la femme la non croyante dans le frère. Puisqu'alors les enfants de vous impurs sont, mais maintenant saints ils sont)

ἡγίασαι γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναίκα (Car a été sanctifié le mari le non croyant dans la femme). *ἡγίασαι* est le parfait passif indicatif de la 3e personne du singulier de *ἀγιάζω* (reconnaître ou rendre vénérable, séparer du profane et consacrer à Dieu, purifier extérieurement, purifier, consacrer, sanctifier, rendre sacré, devenir saint). Il apparaît 7 fois dans le corpus paulinien et, comme nous l'avons déjà noté^[290], il doit être analysé en conjonction avec l'adjectif *ἅγιος* (saint) et le substantif *ἀγιασμός* (sanctification). Pour commencer, nous devons revenir sur les origines juives de Paul^[291]. En Israël, même si au début et dans un grand nombre de livres, la sainteté s'appliquait aux objets liés au sanctuaire et au culte, et donc sacrés ou consacrés à Dieu, elle s'est étendue à toute la réalité en relation avec Yahweh. À cet égard, le Deutéronome a joué un rôle majeur : « Car tu es un peuple saint pour le Seigneur ton Dieu ; c'est toi que le Seigneur a choisi parmi tous les peuples de la terre pour être son peuple, son bien précieux » (Dt 14, 2). La sainteté n'est donc pas un accomplissement personnel, mais le fait même d'avoir été « séparé » pour l'autre par une libre élection de Dieu. En même temps, il y a des conditions pour rester dans cette relation ou alliance : « Le Seigneur t'établira comme son peuple saint, comme il te l'a juré, si tu gardes les commandements du Seigneur ton Dieu et si tu marches dans ses voies » (Dt 28, 9). Cela peut se résumer dans la formule du Lévitique : « Vous serez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » (Lv 19, 2).

Ce contexte juif explique en grande partie l'utilisation que Paul fait du terme « sainteté ». Un exemple typique est donné au début de la première épître aux Corinthiens :

à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés (*ἀγιάζω*) dans le Christ Jésus, appelés à être saints (*ἅγιος*) avec tous ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus Christ, leur Seigneur et le nôtre (1 Co 1, 2)

Nous avons presque une réplique de la vision du Deutéronome sur Israël, sauf que maintenant, l'Église est le nouveau peuple qui a été élu (appelé) par Dieu à travers le Christ^[292]. En raison de cette élection, le peuple est séparé, c'est-à-dire sanctifié (ici, *ἀγιάζω* est au parfait, donc au passé). La sainteté n'est donc pas une qualité intérieure, c'est le statut par défaut du fait même d'être croyant et d'appartenir à la communauté des croyants. Néanmoins, il y a une différence entre le Deutéronome et Paul. Si le peuple juif était saint du fait même d'être juif, pour Paul, la porte d'entrée vers la sainteté n'est plus le sang juif, mais la foi :

Mais nous devons toujours rendre grâce à Dieu pour vous, frères et sœurs bien-aimés du Seigneur, car Dieu vous a choisis comme prémices pour le salut par la sanctification (*ἀγιασμός*) par l'Esprit et par la foi (*πίστις*) dans la vérité (2 Th 2, 13).

Ainsi, les saints forment une communauté de fidèles issus de toutes les nations.

Mais, en même temps, il y a un travail inachevé.

Que le Dieu de paix lui-même vous sanctifie (*ἀγιάζω*, aoriste actif optatif) entièrement (*ὁλοτελής*) ; et que votre esprit, votre âme et votre corps soient conservés irréprochables lors de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ (1 Th 5, 23).

En souhaitant aux Thessaloniens d'être sanctifiés entièrement (*ὁλοτελής*), Paul exprime l'idée qu'il reste du travail à accomplir jusqu'au retour du Christ. C'est comme dans le Deutéronome qui demande au peuple saint de « garder les commandements du Seigneur votre Dieu et de marcher dans ses voies ». Cette idée est expliquée par le substantif *ἀγιασμός* dans l'épître aux Romains :

Mais maintenant que vous avez été libérés du péché et asservis à Dieu, vous avez le fruit qui vous appartient en vue (*εἰς*) de la sanctification (*ἀγιασμός*). La fin est la vie éternelle (Rm 6, 22).

La sanctification est donc à la fois un don et un objectif (*εἰς*), le résultat final étant la vie éternelle (voir aussi Rm 6, 19 où Paul écrit : « présentez donc vos membres comme esclaves de la justice pour (*εἰς*) la sanctification (*ἀγιασμός*) »).

Quel est le contraire de la sanctification ? Ou, en d'autres termes, qu'est-ce qui empêche la sanctification ? En 1 Th 4, 3, Paul écrit : « Car c'est la volonté de Dieu, votre sanctification (*ἀγιασμός*) : que vous vous absteniez de la fornication (*πορνεία*) ». Nous pouvons supposer que l'obstacle à la sainteté n'est pas seulement la fornication, mais Paul a tendance à la mettre en évidence, en particulier à Corinthe et à Thessalonique où elle semble être un réel problème. Sous la plume de Paul, le contraire de la sanctification est souvent résumé par l'adjectif *ἀκάθαρτος* (impur, souillé, impur) ou le substantif *ἀκαθαρσία* (impureté, dépravation, souillure). C'est exactement ce que nous trouvons dans 1 Th 4, 7 : « Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté (*ἀκαθαρσία*), mais à la sainteté (*ἀγιασμός*) ». Lorsque nous essayons d'approfondir pour trouver plus de détails sur cette « impureté », plusieurs réponses différentes apparaissent. D'une part, il y a une réponse générique qui couvre tout ce qui touche au désordre : « De même que vous avez livré vos membres comme esclaves à l'impureté (*ἀκαθαρσία*) et à une iniquité toujours plus grande, de même maintenant livrez vos membres comme esclaves à la justice pour la sanctification (*ἀγιασμός*) » (Rm 6, 19). Le non-respect de la loi (*ἀνομία*, sans loi) fait référence à toutes sortes de troubles. D'autre part, la plupart du temps, *ἀκαθαρσία* est liée au désordre moral, dont le désordre sexuel est prédominant : « Faites donc mourir tout ce qui est terrestre en vous : la fornication (*πορνεία*), l'impureté (*ἀκαθαρσία*), la passion, les mauvais desirs et la cupidité (qui est une idolâtrie) » (Col 3, 5). Dans Ga 5, 19-20, nous avons une liste plus longue : « Or, les œuvres de la chair sont manifestes : la fornication (*πορνεία*), l'impureté (*ἀκαθαρσία*), la débauche (*ἀσέλγεια*), l'idolâtrie, la sorcellerie, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les colères, les disputes, les divisions, les sectes, l'envie, l'ivrognerie, les excès de table, et les choses semblables ». Ici, l'impureté est insérée entre *πορνεία* et *ἀσέλγεια* (luxure effrénée, excès, débauche, lascivité). Il est difficile d'éviter une connotation sexuelle à l'impureté.

Après cette analyse du terme « sanctifier », comment interpréter : « Car le mari non croyant est sanctifié par sa femme » ? Conzelmann nous prévient d'emblée : « Son interprétation est très difficile. Dans quelle mesure le partenaire païen est-il « sanctifié » par le partenaire chrétien ? Dans quelle mesure les enfants sont-ils saints ? Quelle est la relation entre les versets 14a et 14b ? »^[293]. Il poursuit ensuite en écrivant :

Il semble que la sainteté soit considérée de manière grossière comme une chose ; elle est transférable, sans qu'il soit nécessaire d'avoir la foi (ni même d'être baptisé). On ne peut en effet nier le caractère massivement concret de cette idée^[294].

Si nous comprenons bien Conzelmann, le simple fait d'être en contact avec le partenaire chrétien dans le même foyer permet au non-croyant d'hériter de la même charge électrique positive qui repousse la charge électrique négative du monde. Selon l'éducation juive de Paul, le monde est désacralisé et n'a donc plus aucun pouvoir sur le croyant. Voici pourquoi :

Grâce au partenaire croyant, le mariage entre un païen et un chrétien est soustrait au contrôle des pouvoirs du monde. En vivant avec le monde, les « saints » sont la partie la plus forte. L'idée décisive ne réside pas dans une définition ontologique de l'état des membres non chrétiens de la famille, mais dans l'affirmation qu'aucune puissance étrangère ne joue un rôle dans les relations du chrétien avec eux^[295].

En résumé, grâce au parti chrétien, toute la maisonnée est soustraite au pouvoir du monde.

Senft est d'accord avec Conzelmann et écrit : « La sainteté du croyant se communique au non-croyant physiquement, par contact extérieur comme à une chose »^[296]. Cette approche découlerait du ritualisme du Lévitique. Il parvient ainsi à une conclusion similaire à celle de Conzelmann :

Dans l'union mixte deux sphères de puissance se font face, celle du Christ et celle du monde païen, mais celle du Christ prévaut, car le Christ est maître des puissances. Ainsi le partenaire païen est inclus *volens* dans la sphère de puissance du Christ et celui qui appartient au Christ n'a rien à redouter.^[297]

Sur la base de notre analyse jusqu'à présent, nous pouvons commencer par deux affirmations. Parmi les trois significations du terme « incroyant » que nous avons identifiées, *ἄπιστος* fait ici référence à la première, qui est neutre, c'est-à-dire sans connotation négative ; elle est évidemment très éloignée de la troisième signification à propos de laquelle Paul dit : « Ne vous mettez pas avec les incroyants sous un joug étranger » (2 Co 6, 14-15). De même, nous avons identifié deux significations principales du terme « sainteté », la première étant le statut par défaut lié au fait même d'être croyant et d'appartenir à la communauté des croyants, la seconde étant une croissance continue en laissant le Saint-Esprit guider sa vie. Lorsqu'il parle de la sainteté du non-croyant, il fait évidemment référence à la première signification. Nous avons mis en évidence le contexte juif de cette notion selon laquelle une personne, du simple fait d'appartenir au peuple juif, appartient à la nation élue et se trouve donc sous la protection et l'influence de Dieu. Selon la conception de Paul de l'union conjugale, où deux corps ne font plus qu'un, ce dernier appartient à l'Église des saints comme un Juif appartient par défaut à la nation élue, sans qu'il soit nécessaire d'exprimer sa foi ou d'être baptisé.

Mais il y a plus. Du simple fait qu'il vit dans un foyer où réside un chrétien, Paul suppose probablement que le non-croyant sera confronté à une vision de la vie et à un mode de vie qui sont à l'opposé de ce qui prédomine dans le monde, et qu'il sera ainsi coupé de son influence. Nous avons vu que ce qui empêche la sainteté de grandir, c'est la fornication, l'impureté, le désordre, la luxure et la cupidité. Mais nous pouvons supposer que le partenaire croyant éloigne le non-croyant de cette méchanceté morale. Car le chrétien et la communauté chrétienne créent un environnement qui résiste au pouvoir du monde et le tient à distance. À ce sujet, Murphy-O'Connor écrit :

Tout comme ceux qui vivent dans des environnements pollués n'ont d'autre choix que de respirer des toxines, ceux qui naissent dans ce monde sont automatiquement infectés par ses attitudes et ses normes, ses principes fondamentaux. Ils ne peuvent pas plus s'y opposer que des copeaux de bois jetés dans une rivière au courant rapide. Paul évoque délibérément l'esclavage afin de souligner qu'aucune résistance n'est possible. Les échos de sa propre expérience, tant religieuse que séculière, sont indéniables. La liberté ne devient réalité qu'« en Christ », c'est-à-dire dans et à travers la communauté chrétienne^[298].

En résumé, la sainteté n'est pas un état ontologique d'un individu, mais un environnement où la véritable liberté peut s'épanouir. Ainsi, l'affirmation de Paul : « Car le mari non croyant est sanctifié par sa femme », peut être reformulée de la manière suivante : le mari non croyant, grâce à l'union conjugale avec sa femme chrétienne, appartient à un environnement libre des forces toxiques du monde, où il peut s'épanouir.

καὶ ἡγιασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ (et a été sanctifiée la femme la non croyante dans le frère). Cette déclaration est parallèle au début du verset :

14a ἡγιασται	ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος	ἐν τῇ γυναικί
14b ἡγιασται	ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος	ἐν τῷ ἀδελφῷ

Mais un élément empêche un parallèle strict : Paul aurait dû utiliser *ἐν τῇ ἀδελφῇ* (dans la sœur) en 14a, au lieu de *ἐν τῇ γυναικί* (dans la femme), pour correspondre à *ἐν τῷ ἀδελφῷ* (dans le frère) en 14b. C'est pourquoi le type de texte occidental utilise *ἐν τῇ γυναικί τῇ πιστῇ* (la femme croyante) en 14a, et certains manuscrits de type byzantin et alexandrin utilisent *ἐν τῷ ἀνδρί* (le mari) en 14b, afin de rétablir le parallèle strict^[299]. Nous devons admettre qu'il s'agit probablement d'une omission de Paul, car dans le verset suivant, il utilisera *ἀδελφῇ*. En même temps, il est un fait que, tandis que *ἀδελφός* est utilisé 132 fois dans le corpus paulinien, *ἀδελφῇ* n'est utilisé que 6 fois, et dans le sens de femme chrétienne, seulement 5 fois, dont 3 fois pour qualifier une femme avec un nom spécifique dans ses salutations (Rm 16, 1.15 ; Phlm 1, 2). Il est possible que les hommes aient été plus nombreux que les femmes dans la communauté chrétienne^[300]. Si tel est le cas, cela met en évidence les efforts de Paul pour maintenir les hommes et les femmes sur un pied d'égalité lorsqu'il donne des directives.

ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν (Puisqu'alors les enfants de vous impurs sont, mais maintenant saints ils sont). *ἐπεὶ* est une conjonction formée de *ἐπί* (sur, au-dessus) et *εἰ* (si) qui a soit une signification temporelle (après cela, puisque, quand), soit une signification causale (puisque). Dans le corpus paulinien, elle apparaît 10 fois. La plupart du temps, elle a une signification causale.

- 1 Co 5, 10 « Je ne parle pas des impudiques de ce monde, ni des avarés, ni des voleurs, ni des idolâtres, puisque'il faudrait sortir du monde. »
- 1 Co 14, 16 « Puisque, si tu bénis en esprit, comment celui qui est étranger pourra-t-il dire « Amen » à ton action de grâce ? »
- 1 Co 15, 29 « Puisque [autrement], que feront ceux qui se font baptiser pour les morts ? Si les morts ne ressuscitent pas du tout, pourquoi se fait-on baptiser pour eux ? »
- Rm 3, 6 « Certainement pas ! Puisque [autrement], comment Dieu jugerait-il le monde ? »
- Rm 11, 6 « Mais si c'est par grâce, ce n'est plus sur la base des œuvres, puisque la grâce ne serait plus la grâce. »
- Rm 11, 22 « Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu : sévérité envers ceux qui sont tombés, mais bonté de Dieu envers toi, à condition que tu demeures dans sa bonté ; puisque, toi aussi, tu seras retranché. »

Ainsi, la conjonction *ἐπεὶ* (puisque) introduit une clause qui souligne l'absurdité de ne pas accepter l'affirmation précédente. De plus, Paul ajoute la particule *ἄρα* (et donc, alors, en conséquence, par conséquent, en effet), qui apparaît 27 fois dans le corpus paulinien, et qui met davantage l'accent sur les conséquences du rejet de l'affirmation précédente. Le seul autre cas où Paul utilise *ἐπεὶ* et *ἄρα* dans la même phrase se trouve dans 1 Co 5, 9-10, lorsqu'il fait référence à la lettre précédente : « Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas fréquenter les personnes sexuellement immorales - je ne parle pas du tout des immoraux de ce monde, ni des cupides, ni des voleurs, ni des idolâtres, puisque (*ἐπεὶ*) vous devriez alors (*ἄρα*) sortir du monde ». Sortir du monde est impossible, et c'est donc une déclaration absurde. De même, dans le verset 14c, dire que « les enfants seraient impurs » est absurde et impossible.

Que sont exactement les enfants impurs (*ἀκάθαρτος*) ? Malheureusement, le terme *ἀκάθαρτος* n'apparaît que trois fois dans le corpus paulinien, et si nous nous limitons aux lettres authentiques^[301], nous n'avons que notre verset 14 et 2 Co 6, 17 où Paul semble citer quelques textes de l'Ancien Testament : « C'est pourquoi, sortez du milieu d'eux, et séparez-vous, dit le Seigneur, et ne touchez rien d'impur ; alors je vous accueillerai ». Une partie de ce dernier passage semble être une citation d'Is 52, 11 LXX : « Partez, partez, sortez de là et ne touchez pas à l'impur (*ἀκάθαρτος*). Sortez du milieu d'elle. Soyez mis à part, vous qui portez les vases du Seigneur ». Le contexte d'Isaïe est celui de Dieu rachetant Jérusalem, apportant son salut et mettant son peuple à part des nations. Et le contexte de 2 Co 6, 17 est le suivant :

Ne formez pas d'attelage disparate avec les incrédules ; quelle association peut-il y avoir entre la justice et l'impiété ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? Quel accord entre Christ et Bélial ? Quelle relation entre le croyant et l'incrédule ? Qu'y a-t-il de commun entre le temple de Dieu et les idoles ? (2 Co 6, 14-16)

Dans Isaïe et dans 2 Corinthiens, le contexte est clair : *ἀκάθαρτος* désigne les incroyants, les personnes issues des nations ou du monde, celles qui appartiennent aux ténèbres et à Bélial. Cela est confirmé par la référence à son contraire dans le verset 14c, à savoir *ἅγιος*. Nous avons vu précédemment que l'adjectif *ἅγιος* désigne dans plus de 50 % des cas les membres de la communauté chrétienne. Il ne fait aucun doute ici que les enfants impurs désignent les enfants qui n'appartiennent pas à la communauté chrétienne, qui ne partagent pas cet environnement qui les protège d'un monde pollué.

Une autre question a été soulevée par les érudits : de quels enfants parlons-nous ?^[302]

- i. Les enfants de mariage mixtes
- ii. Les enfants nés de mariages chrétiens
- iii. Les deux types

Pour répondre à cette question, nous devons d'abord nous pencher sur le mot *τέκνον* (petit enfant, enfant, jeune animal). Il apparaît 39 fois dans le corpus paulinien. Mais cela ne nous aide pas vraiment, car son utilisation peut être divisée en deux catégories : l'enfant dans sa relation avec ses parents (16 fois, par exemple 2 Co 12, 14 « car ce ne sont pas les enfants qui doivent faire des économies pour leurs parents, mais les parents pour leurs enfants », ou Col 3, 20 « Enfants, obéissez en tout à vos parents, car cela est juste devant le Seigneur »), et enfant comme symbole d'une relation à un maître (23 fois, par exemple 1 Co 4, 14 « Je ne vous écris pas cela pour vous faire honte, mais pour vous exhorter comme mes enfants bien-aimés », ou Ph 2, 15 « afin que vous soyez irréprochables et innocents, enfants de Dieu sans tache au milieu d'une génération perverse et corrompue », ou 1 Co 4, 17 « C'est pourquoi je vous ai envoyé

Timothée, qui est mon enfant bien-aimé et fidèle dans le Seigneur »). Comme il n'est pas fait mention du baptême, nous devons supposer que ces petits enfants n'étaient pas baptisés. De plus, s'ils avaient été baptisés, leur cas n'aurait servi à rien pour étayer l'argumentation de Paul.^[303]

Paul dit : « vos enfants » (τέκνα ὑμῶν). À qui s'adresse-t-il ? À l'ensemble de la communauté, comme c'est généralement le cas dans toute la première épître aux Corinthiens, ou aux couples mixtes ? Si l'on regarde ce qui suit, c'est-à-dire le verset 15 (Dieu vous a appelés (ὑμᾶς) à la paix), où Paul présente le principe de sa solution, il est tout à fait logique qu'il s'adresse aux couples mixtes afin de leur fournir des lignes directrices, et donc que « vous » fasse référence à eux. Et comme depuis le verset 12, Paul aborde le cas particulier des couples mixtes, son auditoire doit être constitué de ces couples mixtes, et non de couples chrétiens qui ne sont pas vraiment concernés par cette situation.^[304]

Nous concluons que les enfants mentionnés par Paul sont des enfants nés d'un mariage mixte.^[305]

νῦν δὲ ἄγιά ἐστιν (mais maintenant saints ils sont). *νῦν* (maintenant) joue ici un rôle intéressant. Cet adverbe apparaît 51 fois dans le corpus paulinien. Il désigne généralement un moment dans le temps (40 fois), plus précisément « aujourd'hui » ou « à l'heure actuelle », et est traduit par « maintenant » ; par exemple, dans 1 Co 3, 2 : « Je vous ai nourris de lait, et non de nourriture solide, car vous n'étiez pas prêts pour la nourriture solide. Même maintenant (*νῦν*), vous n'êtes toujours pas prêts ». Dans quelques cas (7 fois), tout en conservant sa référence au temps présent, il se tourne vers l'avenir, établissant un avant et un après, et signifie : à partir de maintenant, désormais ; par exemple, 2 Co 5, 16 « Désormais (*νῦν*), donc, nous ne considérons plus personne d'un point de vue humain ; même si nous avons connu le Christ d'un point de vue humain, maintenant (*νῦν*) nous ne le connaissons plus de cette manière ». Mais il y a quatre occurrences, toutes dans 1 Corinthiens, où *νῦν* est utilisé comme transition vers un nouvel argument, un argument qui contredit souvent ce qui précède, et qui pourrait être traduit par « le fait est que » :

- 1 Co 5, 10-11 « Je ne parle pas des impudiques de ce monde, ni des avares, ni des voleurs, ni des idolâtres, car alors vous devriez sortir du monde. Mais le fait est (*νῦν*) que je vous écris de ne pas fréquenter quiconque, sous le nom de frère ou de sœur, est impudique, avare, idolâtre, injurieux, ivrogne ou voleur. »
- 1 Co 7, 14 « Sinon, vos enfants seraient impurs, mais maintenant [en fait] (*νῦν*), ils sont saints. »
- 1 Co 12, 19-20 « Si tous étaient un seul membre, où serait le corps ? Mais le fait est (*νῦν*) qu'il y a plusieurs membres, mais un seul corps. »
- 1 Co 14, 6 « (Je voudrais que vous parliez tous en langues...) Mais le fait est (*νῦν*), frères et sœurs, que si je viens chez vous en parlant en langues, comment vous serai-je utile, à moins de vous parler en révélation, en connaissance, en prophétie ou en enseignement ?

Ainsi, ici, au verset 14c, nous avons une manière typiquement paulinienne d'introduire un argument qui nie ce qui précède. Quel est cet argument ? Les enfants non baptisés issus de mariages mixtes sont saints. Qui défend cet argument ? Paul, bien sûr. Mais l'apôtre présente cet argument comme un fait évident pour les chrétiens. Nous pouvons également en déduire que le parti chrétien ne faisait que partager une croyance répandue dans toute l'Église. Le raisonnement de Paul est donc le suivant : vous croyez que les enfants issus de couples chrétiens ou de mariages mixtes sont saints, comment pouvez-vous douter que cela s'applique également au partenaire non croyant ? On peut s'étonner qu'une telle opinion ait été répandue dans l'Église. Aujourd'hui, dans une société individualiste, l'accent est mis sur la conviction personnelle et la foi personnelle. Mais nous avons vu le contexte juif de Paul, où être juif signifie appartenir au peuple de l'alliance avec Dieu, et, de la même manière, vivre dans un foyer où il y a au moins une personne chrétienne signifie rester dans un environnement libéré du monde, donc un environnement saint.^[306] C'est ce que Paul a prêché lorsqu'il s'est adressé à « tous les saints », et c'est ce que les « saints » ont mémorisé.

Il est temps de récapituler notre analyse du verset 14. Après avoir déclaré qu'un chrétien marié ne devrait pas divorcer d'un conjoint non croyant si celui-ci accepte une telle vie (v. 12-13), Paul fournit maintenant à son auditoire une explication (*γὰρ*) qui soutient sa position : tout comme les enfants d'une famille où il y a un chrétien sont saints du simple fait qu'ils appartiennent à l'Église par l'intermédiaire de leur parent chrétien, sans avoir besoin d'être baptisés et d'exprimer leur foi, de la même manière, le non-croyant, en devenant un seul corps avec un chrétien par le mariage, appartient à une famille qui fait partie de l'Église, et est donc également saint. Il est donc séparé du monde, il appartient aux élus libérés de son environnement pervers. Le point de vue de Paul s'explique par son origine juive, selon laquelle un Juif, du simple fait qu'il appartient au peuple juif, appartient également à l'alliance et au peuple élu, séparé des nations.

6. v. 15 Une exception: quand la partie non croyante prend l'initiative

εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω • οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις • ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός (Puis, si le non croyant se sépare, qu'il se sépare. Il n'a pas été asservi le frère ou la sœur dans ces [choses]-ci. Car dans une paix a appelé vous le Dieu)

εἰ δὲ (Puis, si), la conjonction *εἰ* (si) suivie de la particule *δὲ* (puis, mais) est fréquente dans le corpus paulinien (37 fois). Cette expression convient bien au jugement moral où chaque cas doit être traité pour lui-même (si tel est le cas, alors...). Prenons trois exemples tirés de 1 Corinthiens :

- 4, 7 « Mais si (*εἰ δὲ*) vous l'avez reçu (ce que vous avez), pourquoi vous en vanter comme si ce n'était pas un don ? »
- 7, 9 « Mais si (*εἰ δὲ*) ils ne peuvent pas se maîtriser, qu'ils se marient, car il vaut mieux se marier que de brûler. »
- 9, 17 « Car si je fais cela de mon plein gré, j'ai une récompense ; mais si (*εἰ δὲ*) ce n'est pas de mon plein gré, alors on m'a confié une mission. »

Avec *εἰ δὲ* Paul présente un cas particulier qui mérite d'être traité à part.

ὁ ἄπιστος χωρίζεται (le non croyant se sépare). *ἄπιστος* est un adjectif utilisé ici comme substantif et désigne à la fois les hommes et les femmes incroyants. Il fait évidemment référence au groupe non chrétien. *χωρίζεται* est le présent de l'indicatif à la voix moyenne, 3e personne du singulier, de *χωρίζω* (séparer, diviser, diviser, mettre à part, partir, s'en aller, divorcer). La voix moyenne a un sens réflexif : se séparer de. Nous avons vu précédemment que ce verbe apparaît 7 fois dans les lettres de Paul, et qu'il apparaît toujours dans le contexte d'une relation.

- En Rm 8, 35.39, il fait référence à la relation des chrétiens avec le Christ : « Qui nous séparera (*χωρίζω*) de l'amour du Christ ? » (v. 35)
- En Phlm 1, 15, il fait référence à la relation entre Philémon et son esclave Onésime : « C'est peut-être pour cela qu'il a été séparé (*χωρίζω*) de toi pendant un certain temps. »
- Et en 1 Co 7, 10.11.15, il fait référence à la relation conjugale : « Une femme ne doit pas s'être séparée (*χωρίζω*) de son mari » (v. 10).

Dans le cas d'une relation conjugale légale, *χωρίζω* signifie : divorcer. Nous avons vu précédemment que *χωρίζω* et *ἀφίημι* (quitter, renvoyer, pardonner, abandonner, remettre, renvoyer, lâcher, libérer, dissoudre, dissoudre, se débarrasser, laisser tranquille) sont synonymes dans le contexte de la relation conjugale. De plus, nous avons déjà indiqué que *χωρίζω* est bien attesté comme terme technique pour désigner le divorce au sens strict^[307]. Ainsi, au v. 15 Paul introduit le cas spécial où le conjoint non-chrétien demande le divorce.

χωριζέσθω (qu'il / qu'elle se sépare) est le présent de l'impératif à la voix moyenne, 3e personne du singulier, de *χωρίζω*. On aura peut-être remarqué que Paul ne dit pas : *χωριζέσθε* (présent de l'impératif à la voix moyenne, 2e personne du pluriel : séparez-vous). Car Paul n'a aucune autorité sur les non-chrétiens. Il dit donc aux chrétiens : laissez partir votre conjoint, si c'est ce qu'il ou elle souhaite. On pourrait dire : de toute façon, rien ne peut empêcher un non-chrétien de divorcer, alors à quoi bon ? Le point important pour les chrétiens est d'accepter ou non la demande de divorce de leur conjoint. Paul dit : vous pouvez accepter^[308].

οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφός ἢ ἡ ἀδελφή ἐν τοῖς τοιοῦτοις (Il n'a pas été asservi le frère ou la sœur dans ces [choses]-ci). *δεδούλωται* est le parfait passif indicatif de la 3e personne du singulier de *δουλόω* (rendre esclave, asservir, réduire en esclavage). Nous ne trouvons que six occurrences de ce verbe dans le corpus paulinien. Si nous nous concentrons sur les lettres authentiques de Paul, nous pouvons attribuer ces occurrences à trois tons différents :

- Un ton positif
 - 1 Co 9, 19 « Car, bien que je sois libre à l'égard de tous, je me suis rendu esclave de tous, afin de gagner le plus grand nombre. »
 - Rm 6, 18 « Et vous, ayant été affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice. »
 - Rm 6, 22 « Mais maintenant que vous avez été affranchis du péché et rendus esclaves de Dieu, vous avez pour avantage la sanctification. Le but, c'est la vie éternelle. »
- Un ton négatif
 - Ga 4, 3 « Il en était de même pour nous : lorsque nous étions enfants, nous étions asservis aux éléments du monde. »
- Un ton neutre
 - 1 Co 7, 15 « Le frère ou la sœur n'est pas lié dans ces choses. »

Paul utilise *δουλόω* de manière symbolique ; il ne fait pas référence au fait de réduire quelqu'un en esclavage d'un point de vue sociologique, mais il parle d'une relation dans laquelle la vie d'une personne est sous le contrôle d'une autre, qu'il s'agisse de la communauté, de Dieu, du mode de vie chrétien, du pouvoir du monde ou du conjoint par le

lien du mariage. Au verset 15, le ton est neutre, car il s'agit du contrat légal du mariage. Le contraire d'être esclave ou lié est d'être libre. Paul dit donc aux chrétiens : dans une telle situation, vous êtes libres, c'est-à-dire que vous n'êtes plus mariés.

Maintenant que le chrétien est libre, peut-il se remarier ? Nous connaissons la position de l'Église catholique, appelée le privilège paulinien.

Si la personne non baptisée a abandonné le mariage par divorce ou simple départ du mariage, ou a rendu la vie insupportable au chrétien et n'était pas disposée à vivre en paix avec lui ou elle. Si ces conditions sont remplies, le mariage initial peut être dissous par l'Église, et la partie chrétienne se voit accorder le droit de se marier avec un autre chrétien ou même une personne non baptisée. Le privilège paulinien est toujours utilisé dans les processus canoniques de l'Église^[309].

Mais quel est le point de vue de Paul ? Un chrétien divorcé peut-il se remarier ? Il ne dit rien, probablement parce que les Corinthiens n'ont pas soulevé la question dans leur lettre. Pouvons-nous deviner ce qu'il aurait répondu si la question avait été posée dans la lettre ? Certains auraient tendance à dire que Paul aurait demandé de rester célibataire, en se basant sur le fait qu'au verset 7, il dit : « Mais je voudrais que tous les hommes soient comme moi » et au verset 11 : « mais si elle se sépare, qu'elle reste célibataire ». Ce n'est pas judicieux.

Tout d'abord, la référence à la situation matrimoniale personnelle de Paul provient probablement de la lettre des Corinthiens, comme nous l'avons vu précédemment^[310]. Aux ascètes qui proposent l'abstinence et qui citent peut-être l'état civil de Paul comme exemple, Paul répond : ce n'est pas une bonne idée, vous vous mettez dans une position où Satan peut vous tenter à travers votre faiblesse et vous tomberez alors dans le piège de la fornication. Si vous n'avez pas le don spécial du célibat, oubliez cela.

Deuxièmement, le verset 11, où Paul demande à une femme de rester célibataire, s'applique à une situation spécifique, comme nous avons essayé de le démontrer précédemment^[311]. Même si Paul invoque la parole du Seigneur sur le divorce pour résoudre ce cas particulier, il ne propose pas un principe générique qui s'applique à tous les couples mariés. Cela est confirmé par la manière dont il aborde la question des couples mixtes.

En résumé, il est très probable que Paul aurait autorisé un nouveau mariage pour tous ceux qui n'ont pas le don particulier du célibat. C'est l'avis de Conzelmann qui affirme sans détour : « Il peut se remarier »^[312]. C'est également l'avis de l'Église catholique, comme nous l'avons vu avec le privilège paulinien. Mais ne devrions-nous pas aller plus loin et poser la question suivante : « Si Paul accepte que le chrétien divorcé puisse se remarier, n'ajouterait-il pas, comme au verset 39 : « seulement dans le Seigneur », c'est-à-dire uniquement avec un chrétien ? Le problème avec le verset 39 est qu'il ne concerne que les veuves, et nous devons supposer que le sort des femmes dans un mariage mixte est plus dur que celui des hommes ; sinon, pourquoi Paul n'aurait-il pas traité les veuves et les veufs de manière parallèle ? Sur la base de ce que nous avons exposé dans notre digression sur le mariage, nous pensons que Paul aurait fortement suggéré que le nouveau mariage soit contracté avec un chrétien, en raison du défi que représente le mélange de deux visions du monde. Mais cette question restera à jamais ouverte.

Enfin, nous devons nous poser la question suivante : comment Paul peut-il affirmer d'une part que personne ne devrait divorcer en se basant sur les paroles du Seigneur, puis, d'autre part, quelques versets plus loin, autoriser le divorce pour les couples mixtes ? Où est la cohérence^[313] ? Une réponse préliminaire vient du fait que la situation de la femme dans les versets 10-11 est totalement différente de celle des couples mixtes dans les versets 12-16. Notre analyse a montré que les versets 10-11 traitent d'un cas spécifique de deux chrétiens où une femme, probablement connue de nombreux membres de la communauté de Corinthe, est malheureuse avec son mari (selon Murphy-O'Connor, art. cit., il serait devenu ascète) et s'apprête à demander le divorce, si elle ne l'a pas déjà fait. Ainsi, lorsque Paul invoque la parole du Seigneur, c'est pour l'appliquer uniquement à ce cas particulier ; il n'énonce pas un principe général valable pour tous les couples mariés. Si nous ne reconnaissons pas ce fait, la position de Paul devient incompréhensible.

Mais le fait demeure : Paul a autorisé le divorce alors que le Seigneur l'interdit. Murphy-O'Connor propose sa propre conclusion :

Nous sommes contraints de conclure que Paul considérait l'interdiction du divorce par Jésus non pas comme un précepte contraignant, mais comme une directive importante dont la pertinence dans une situation particulière devait être évaluée par le pasteur responsable de la communauté. Paul la trouvait utile dans un cas, mais inappropriée dans un autre^[314].

En fait, Paul n'est pas le seul à nuancer les paroles du Seigneur et à introduire des exceptions. Il est suivi par l'évangile le plus juif, l'évangile selon Matthieu :

5, 32 « Mais moi, je vous dis que quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'immoralité sexuelle (*πορνεία*), la pousse à commettre l'adultère ; et quiconque épouse une femme répudiée commet l'adultère. »
19, 9 « Et moi, je vous dis que quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'immoralité sexuelle (*πορνεία*), et en épouse une autre, commet l'adultère. »

Nous avons déjà analysé le terme *πορνεία* et nous avons vu que, pour Paul, il s'agit d'une offense si grave que tout doit être fait pour l'éviter. Quelques-uns ont tenté d'atténuer la signification du terme *πορνεία* dans Matthieu en le reliant à l'union illégale mentionnée en Lv 18, 6-18. Cela ne résiste pas à une analyse minimale. Premièrement, les traducteurs de la Septante n'ont jamais pensé que ce passage pouvait être traduit par le mot *πορνεία* ou le verbe *πορνεύω*. Deuxièmement, si l'union était illégale, comment aurait-elle pu être conclue ? S'il n'y a pas de mariage possible, il ne peut y avoir de divorce. Nous devons donc conclure que *πορνεία* a probablement le même sens pour le Juif Matthieu que pour le Juif Paul. Dans l'évangile de Matthieu, la parole du Seigneur s'adresse uniquement à l'homme, et *πορνεία* semble concerner uniquement la femme, ce qui signifierait un cas de prostitution ou d'adultère. Ainsi, pour la communauté juive de Matthieu, un homme ne devrait pas divorcer de sa femme, sauf si elle a été reconnue coupable de prostitution ou d'adultère.

Mais pourquoi Paul et Matthieu n'ont-ils pas pris au pied de la lettre les paroles du Seigneur sur le divorce et se sont-ils sentis libres d'introduire des exceptions ? Le fait même que Jésus, Paul et Matthieu étaient tous juifs peut fournir un indice. D'après les évangiles, nous savons que l'auditoire de Jésus était composé de Juifs. Dans un milieu juif, le mari avait un pouvoir total sur sa femme et seul le mari pouvait répudier son épouse, et ce pour n'importe quel motif, même le plus insignifiant. La femme n'avait aucun droit. En présentant l'histoire de Jésus et du divorce, Marc (10, 2-9), le premier évangéliste à raconter cette histoire^[B15], fait poser aux pharisiens la question suivante à Jésus : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme ? » Après que Jésus eut demandé quelle était la pratique juive, ils répondirent : « Moïse a permis à un homme d'écrire une lettre de répudiation et de la répudier ». Enfin, après avoir expliqué que la décision de Moïse était due à la dureté de leur cœur, Jésus a donné son point de vue : « Dès le commencement de la création, Dieu les fit homme et femme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair. Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que personne donc ne sépare ce que Dieu a uni. » Le cœur de la réponse de Jésus est basé sur Gn 2, 24. Il présente une vision, la perspective de Dieu sur les choses, comme le ferait un prophète, et non un avocat.

Mais qu'a fait la communauté chrétienne primitive de cette parole prophétique ? Marc (10, 10-12) donne la réponse dans la suite du texte :

A la maison, les disciples l'interrogeaient de nouveau sur ce sujet. Il leur dit : « Quiconque le cas échéant (*ἂν*) répudie sa femme et en épouse une autre, il est adultère à l'égard de la première ; et si (*ἐάν*) celle-ci répudie son mari et en épouse un autre, elle est adultère. »

Premièrement, le fait même que la suite des paroles de Jésus se déroule dans un autre lieu, plus précisément dans une maison, nous donne un indice que ce qui va être dit se situe dans un cadre différent, à savoir la communauté chrétienne où sont réunis « les disciples »^[B16]. Deuxièmement, au lieu d'une vision ou d'une parole prophétique, nous sommes confrontés à une déclaration juridique introduite par « le cas échéant » (*ἂν*) : si le cas échéant (*ἂν*) quelqu'un divorce de sa femme..., si le cas échéant (*ἂν*) elle divorce de son mari ; nous sommes désormais dans le monde de la casuistique. Troisièmement, alors que la discussion initiale avec les pharisiens ne portait que sur le comportement de l'homme, la déclaration juridique couvre désormais également la femme, ce qui n'aurait aucun sens dans le contexte palestinien, mais qui est tout à fait logique dans le monde romain, qui était probablement le public principal de l'évangile de Marc. Ainsi, dans Marc, nous voyons comment les chrétiens se sont sentis libres de faire évoluer le monde prophétique de Jésus vers la casuistique afin de l'appliquer à des situations spécifiques, et de l'étendre aux femmes qui pouvaient divorcer dans le monde romain.

Matthieu (19, 3-8) reprend le récit de Marc, mais en modifie l'ordre. Il est intéressant de noter qu'il introduit la déclaration juridique par « λέγω ὑμῖν » (je vous dis, v. 9), une déclaration solennelle utilisée 52 fois dans son évangile, puis limite cette déclaration aux hommes (quiconque divorce de sa femme), ce qui est normal dans un milieu juif, et surtout, il ajoute une exception : sauf en cas d'adultère (*πορνεία*). Comment a-t-il osé insérer une exception ? Une réponse possible est liée à sa connaissance du milieu juif et à sa compréhension de la portée des paroles de Jésus : en plaçant la femme au même niveau que l'homme dans l'union des deux en une seule chair, et en demandant de mettre fin au privilège des hommes d'utiliser les femmes comme des objets pouvant être rejetés à tout moment, le prophète de Nazareth sortait de la tradition juridique et recentrait l'attention sur la vision de Dieu de l'union conjugale. C'était révolutionnaire dans la culture juive et un coup direct porté aux privilèges des hommes. Nous ne sommes donc pas surpris de voir Matthieu ajouter une péripécie (19, 10-12), unique dans les évangiles, où les disciples disent : « Si telle est la condition de l'homme avec sa femme, il vaut mieux ne pas se marier » (v. 10). Ainsi, Matthieu a clairement distingué la vision du prophète de Nazareth et la nécessité d'une application légale, où chaque situation doit être analysée pour elle-même ; la réalité et ses contraintes ne détruisent pas la vision. Dans ce contexte, la communauté

juive de Matthieu n'a pas hésité à introduire une exception qui faisait partie de sa décision pastorale concernant des situations particulières. Et de toute évidence, elle n'avait pas le sentiment que cela compromettrait la vision de Jésus.

Et ce que nous avons dit de Matthieu peut être dit de manière similaire à propos du juif Paul.

ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός (Mais dans une paix a appelé vous le Dieu). Il y a un problème avec la particule *δὲ*. Techniquement, comme nous l'avons vu, elle a le sens générique de « puis » dans une séquence d'événements ou d'énoncés. Mais selon le contexte, elle peut avoir le sens adversatif de « mais, cependant », ou le sens causal de « car, parce que »^[317]. Ici, traduire *δὲ* par « mais » signifierait que le mot paix qui suit est une façon pour Paul de demander à la partie chrétienne d'éviter les conflits et d'être patiente, même si le non-croyant veut le divorce. D'autre part, traduire *δὲ* par « car » signifierait que Paul fournit la justification du divorce. Sur la base du contexte global, c'est-à-dire Paul affirmant clairement que le couple n'est plus lié, et le verset 16 où Paul donne une raison supplémentaire de ne pas insister sur l'union, nous pouvons clairement décider que *δὲ* signifie ici « car » ou « parce que » ; Paul fournit à son auditoire la justification du divorce^[318]. *εἰρήνη* est le datif féminin singulier de *εἰρήνη* (paix, sécurité, prospérité, félicité). On le trouve 43 fois dans le corpus paulinien. Connaissant les origines juives de Paul, nous pouvons supposer qu'il s'agit d'une notion importante. Dans l'Ancien Testament, elle est connue sous le mot hébreu *שָׁלוֹם* (*shalôm*)^[319]. Sa racine fait référence à la complétude et à l'intégrité et peut prendre différentes significations : être en bonne santé, sans soucis, avoir tout ce dont on a besoin. Il est utilisé pour entamer une conversation et s'enquérir de la santé de quelqu'un (Jg 6, 23 « Mais le Seigneur lui dit : « Que la paix soit avec toi, ne crains pas, tu ne mourras pas » ; Gn 43, 27 « Il (Joseph) s'enquit de leur bien-être (littéralement, il demanda le *shalôm*) »). *Shalôm* est également synonyme de succès et de bonheur (Pr 3, 2 « car ils te donneront de longs jours, des années de vie et un bien-être (*shalôm*) abondant »). Bien sûr, la paix est le contraire de la guerre et des conflits (Lv 26, 6 « Je donnerai la paix dans le pays, vous vous coucherez sans que personne ne vous effraie »). Comme souvent la bonne nouvelle de la paix résume l'idée du salut, le traducteur de la Septante a utilisé différentes variantes du grec *σῶζω* (sauver) pour exprimer le sens de *shalôm* (Is 52, 7 LXX « comme une saison de beauté sur les montagnes, comme les pieds de celui qui annonce la bonne nouvelle de la paix, comme celui qui annonce les bonnes choses : car je publierai ton salut »).

Lorsque nous avons examiné les différents rôles joués par *εἰρήνη* dans le corpus paulinien, nous avons pu regrouper toutes les occurrences en trois catégories.

- *εἰρήνη* est utilisé pour les salutations, traduisant la salutation hébraïque *Shalôm*, toujours associée à la salutation grecque *χάρις* (grâce). Un exemple typique est 1 Co 1, 3 : « Que la grâce (*χάρις*) et la paix (*εἰρήνη*) vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ ». Cette combinaison de salutations grecque et hébraïque se retrouve 13 fois dans le corpus paulinien, c'est-à-dire au début des 13 lettres.
- *εἰρήνη* est un attribut de Dieu, de sorte que Paul peut parler du Dieu de paix (1 Th 5, 23 ; Ph 4, 7.9 ; Rm 15, 23 ; 16, 20) ou du Seigneur de paix (2 Th 3, 16). Cette paix est associée à toutes les autres expressions de l'Esprit : (Ga 5, 22) « Au contraire, le fruit de l'Esprit est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la fidélité, la douceur et la maîtrise de soi ». Et elle décrit notre relation avec Dieu : (Rm 5, 1) « Étant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ ».
- Et *εἰρήνη* exprime notre conception commune de la paix, par opposition au désordre (dans 1 Co 14, 33, Paul rappelle aux personnes enthousiastes qui aiment parler en langues et prophétiser que « Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix »), en rapport avec l'harmonie et l'absence de conflit (1 Co 16, 11 « Que personne donc ne le méprise (Timothée). Accompagnez-le en paix, afin qu'il vienne vers moi (à Éphèse) ; car je l'attends avec les frères »), liée à l'harmonie dans la communauté (2 Co 13, 11 « Mettez de l'ordre, écoutez mon appel, soyez d'accord les uns avec les autres, vivez en paix »), liée à l'édification mutuelle (Rm 14, 19 « Recherchons donc ce qui contribue à la paix et à l'édification mutuelle »).

Bien sûr, il existe un lien entre la paix qui vient de Dieu et la vie quotidienne où règnent l'ordre, la sécurité, l'harmonie et l'édification mutuelle ; cette dernière peut être le fruit du Saint-Esprit. Mais comment tout cela peut-il nous aider à comprendre ce que Paul entend par « paix » dans le contexte des couples mixtes au verset 15 ?

Tout d'abord, au verset 15, nous avons « *ἐν δὲ εἰρήνῃ* ». La seule autre occurrence du mot « paix » avec la préposition *ἐν* se trouve en 1 Co 16, 11 : « Que personne donc ne le méprise (Timothée). Envoyez-le en paix (*ἐν εἰρήνῃ*), afin qu'il vienne vers moi (à Éphèse) ». Pour rappel, nous sommes probablement au printemps de l'année 54, le rapport rapporté par les gens de Chloé a stupéfié Paul (un mariage incestueux (1 Co 5, 1-8), l'ivresse à l'Eucharistie (1 Co 11, 17-34)), et l'apôtre a donc décidé d'envoyer Timothée à Corinthe pour enquêter^[320]. Pourquoi, à la fin de la première épître aux Corinthiens, Paul a-t-il besoin de demander aux Corinthiens de montrer du respect à Timothée, de ne pas le mépriser ? Il est probable que Timothée n'avait pas le don de la philosophie et de l'éloquence comme Apollos, qu'il n'avait pas l'autorité d'un homme comme Paul, et il est possible que les Corinthiens aient été déçus de voir que Paul ne se présentait pas lui-même ; Timothée semblait être un homme discret. Le risque était donc élevé que les personnes fougueuses le méprisent, lui mettent des bâtons dans les roues et refusent toute collaboration. En demandant aux Corinthiens d'accompagner Timothée en paix, Paul voulait probablement les encourager à le soutenir dans sa mission,

à collaborer avec lui, à lui fournir ce dont il avait besoin, à éviter les conflits, en bref, à créer un environnement harmonieux. Si tel est le sens de *ἐν εἰρήνῃ* dans 1 Co 16, 11, nous pouvons facilement le transposer à 1 Co 7, 15 et à ce qui devrait se passer dans un couple marié. Dans ce cas, la justification du divorce fournie par Paul est que les couples mariés ont besoin d'un environnement harmonieux, où il y a un soutien mutuel, une collaboration, des efforts pour répondre aux besoins de l'autre et éviter les conflits, et si le non-croyant n'est pas prêt à répondre à ces exigences, alors le divorce est autorisé.

Ensuite, au verset 15, nous avons le verbe *καλέω* (appeler) : Car Dieu vous a appelés dans la paix. Nous trouvons un texte parallèle dans Col 3, 15 : « Et que la paix (*εἰρήνη*) du Christ règne dans vos cœurs, à laquelle vous avez été appelés (*καλέω*) dans un seul corps ». Afin de comprendre ce que Paul veut dire ici, nous devons examiner le contexte dans son ensemble.

Puisque vous êtes élus, sanctifiés, aimés par Dieu, revêtez donc des sentiments de compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience. Supportez-vous les uns les autres, et si l'un a un grief contre l'autre, pardonnez-vous mutuellement ; comme le Seigneur vous a pardonné, faites de même, vous aussi. Et par-dessus tout, revêtez l'amour : c'est le lien parfait. Que règne en vos cœurs la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés tous en un seul corps. Vivez dans la reconnaissance (Col 3, 12-15)

Paul parle de la « paix du Christ », qui était précédemment regroupée dans notre deuxième catégorie. Mais il s'adresse aux chrétiens, appelés « élus de Dieu, saints et bien-aimés », puis il entame une longue série d'exhortations liées à la compassion, la bonté, l'humilité, la douceur, la patience, le pardon et enfin l'amour qui permet une harmonie parfaite. Lorsqu'il mentionne la « paix du Christ », cela semble résumer tout ce qu'il vient de dire. Mais quel est le but de tout cela ? Vivre comme « un seul corps » auquel « vous avez été appelés ». En d'autres termes, l'auditoire est appelé à être un corps, une communauté ou une Église, et la paix est ce qui le permet. Est-il donc possible que Col 3, 15 puisse éclairer 1 Co 7, 15 ? Nous le croyons. Paul semble avoir les mêmes critères pour les couples mariés que pour l'Église : la paix est obligatoire. Cela est certainement lié à sa vision de l'Église comme corps du Christ, et donc chacun devrait pouvoir voir à travers l'Église le Christ lui-même. Et les couples semblent être une mini-Église. Cela semble expliquer pourquoi il n'hésite pas à exclure de l'Église ceux qui rompent cette paix (il suffit de penser au mariage incestueux dans 1 Co 5). La même logique devrait-elle expliquer pourquoi il autorise le divorce ? Nous le pensons.

Enfin, il existe un texte où « la paix de Dieu » revient deux fois et qui peut nous donner un aperçu de la conception de la paix chez Paul.

Ne soyez inquiets (*μεριμνάω*) de rien, mais, en toute occasion, par la prière et la supplication accompagnées d'action de grâce, faites connaître (*γνωρίζω*) vos demandes à Dieu. Et la paix (*εἰρήνη*) de Dieu, qui surpasse toute intelligence, gardera (*φρουρέω*) vos cœurs et vos pensées en Jésus Christ. Au reste, frères, de tout ce qu'il y a de vrai, de tout ce qui est noble, juste, pur, digne d'être aimé, d'être honoré, de ce qui s'appelle vertu, de ce qui mérite l'éloge, enrichissez votre pensée (*λογίζομαι*). Ce que vous avez appris, reçu, entendu de moi, observé en moi, tout cela, mettez-le en pratique (*πράσσω*). Et le Dieu de la paix (*εἰρήνη*) sera (*εἰμί*) avec vous (Ph 4, 6-9)

Nous trouvons deux fois l'expression « paix de Dieu », et chaque fois, elle est au futur : la paix de Dieu vous gardera (*φρουρέω*), la paix de Dieu sera (*εἰμί*) avec vous. La paix de Dieu dépend donc de quelque chose. Et ces dépendances sont exprimées par un verbe à l'impératif, c'est-à-dire que pour recevoir la paix de Dieu, nous devons faire quelque chose. La première « paix de Dieu » dépend de deux verbes à l'impératif : ne vous inquiétez pas (*μεριμνάω*) et faites connaître vos demandes (*γνωρίζω*). La deuxième « paix de Dieu » dépend également de deux verbes à l'impératif : enrichissez vos pensées (*λογίζομαι*) et pratiquez (*πράσσω*) ces choses. Il convient de noter que nous avons une longue liste de bonnes pratiques chrétiennes : « la prière et la supplication avec action de grâce », ce qui est vrai, honorable, juste, pur, agréable, louable, excellent, digne d'éloges, et cette liste se termine par ce que Paul a enseigné et fait. Mais cette longue liste commence par « Ne vous inquiétez pas (*μεριμνάω*) », le seul impératif négatif du texte. Il semble que, pour Paul, il y ait deux centres d'intérêt contradictoires dans la vie : si l'attention est portée sur les soucis, elle ne peut pas être portée sur les prières, ou sur la réflexion sur ce qui est vrai, honorable, juste, ou sur la mise en pratique de ce que Paul a enseigné et fait. Se débarrasser des soucis est la porte d'entrée du chemin qui mène à la paix de Dieu. Comment cela peut-il concerner les couples mariés ?

Dans notre digression sur Paul et le mariage, nous avons passé du temps à analyser 1 Co 7, 32-35 « Je veux que vous soyez sans souci (*ἀμέριμνος*). L'homme non marié se soucie (*μεριμνάω*) des affaires du Seigneur, de la manière de plaire au Seigneur ; mais l'homme marié se soucie (*μεριμνάω*) des affaires du monde... ». Dans notre analyse, nous avons souligné le fait que *μεριμνάω* a deux significations différentes, l'une négative (s'inquiéter, être anxieux) et l'autre positive (se soucier). Et nous avons proposé l'hypothèse que la signification négative de *μεριμνάω* dans le contexte des personnes mariées est liée aux couples mixtes : deux visions du monde différentes sont en conflit. Et comme les chrétiens étaient minoritaires, il était fréquent qu'un mariage soit un mariage avec un partenaire païen, ce qui suscitait des inquiétudes chez le partenaire chrétien qui essayait de suivre la voie de Paul. Cela, avons-nous dit, explique la réticence de Paul à l'égard du mariage. Il ne s'agit pas d'une perspective ascétique ou stoïcienne^[321], mais d'une

perspective pratique ou pastorale. À cet égard, le mariage mixte peut empêcher la paix, à moins que le partenaire païen n'accepte de laisser le partenaire chrétien suivre sa propre voie. Si nous avons raison, alors Ph 4,6 parle de la même paix que 1 Co 7, 15 lorsque Paul dit : « Car Dieu vous a appelés [à vivre] dans la paix », c'est-à-dire que votre partenaire païen vous ferait vous concentrer sur des inquiétudes qui vous empêcheraient de suivre la voie que je vous ai montrée.

Nous devons conclure que le critère (« Car Dieu vous a appelés [à vivre] dans la paix ») est si important que rien ne peut prévaloir contre lui, pas même la parole du Seigneur.

7. v. 16 La limite de l'influence chrétienne

τί γάρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις (Car comment sais-tu femme, si le mari tu sauveras? Ou comment sais-tu, mari, si la femme tu sauveras?)

τί γάρ οἶδας, γύναι (Car comment sais-tu femme?). *τί* est le nominatif singulier neutre du pronom interrogatif *τίς* (qui, lequel, quoi, pourquoi, comment). Il est très fréquent dans le corpus paulinien (110 occurrences). Il fait partie de la méthode rhétorique de Paul appelée diatribe. Il aime interpeller son auditoire par des questions, afin qu'il réfléchisse par lui-même et comprenne que ce qu'il dit est sensé. Voici quelques exemples.

- 1 Co 3, 5 « Qui (*τίς*) donc est Apollos ? Qui est Paul ? Des serviteurs par qui vous avez cru, selon la part que le Seigneur a attribué à chacun. »
- 1 Co 4, 7 « Car qui (*τί γάρ*) voit quelque chose de différent en vous ? Qu'avez-vous que vous n'avez reçu ? Et si vous l'avez reçu, pourquoi vous en vanter comme si ce n'était pas un don ? »
- 1 Co 14, 6 « Maintenant, frères et sœurs, si je viens chez vous en parlant en langues, en quoi (*τί*) vous serai-je utile, si ce n'est pour vous apporter une révélation, une connaissance, une prophétie ou un enseignement ? »

οἶδας est le parfait actif de l'indicatif 2e personne du singulier de *οἶδα* (savoir, voir, percevoir, contempler, regarder, examiner, enquêter). Ce verbe apparaît 103 fois dans le corpus paulinien, la connaissance étant importante pour Paul. Connaissant la fréquence d'utilisation de ce verbe par Paul, on peut se demander : à quel type de connaissance Paul fait-il référence ? L'analyse de toutes les occurrences du verbe *οἶδα* permet de dégager trois catégories pertinentes.

- *οἶδα* peut désigner la connaissance ordinaire d'événements passés, l'expérience courante ou ce qui est partagé par tous :
 - 1 Co 1, 16 – Paul se souvient de ceux qu'il a baptisés.
 - 1 Co 4, 13 – Les Corinthiens savent que ceux qui travaillent au service du temple reçoivent leur nourriture du temple.
 - 1 Co 4, 24 – Les Corinthiens savent que dans une course, tous les coureurs participent, mais qu'un seul remporte le prix.
 - 1 Co 12, 2 – Lorsqu'ils étaient païens, les Corinthiens savent qu'ils étaient égarés par les idoles.
 - 1 Co 16, 15 – Les Corinthiens savent que les membres de la famille de Stéphanas furent les premiers convertis en Achaïe.
 - 2 Co 9, 2 – Paul connaît l'empressement des Corinthiens, dont il se vante auprès des Macédoniens.
 - 1 Th 1, 5 – Les Thessaloniens savent quel genre de personne Paul s'est montré parmi eux pour leur bien.
 - Etc.
- *οἶδα* peut désigner le contenu de la foi et requiert la foi ;
 - 1 Co 2, 2 – Paul ne connaissait parmi les Corinthiens que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié.
 - 1 Co 2, 12 – Les Corinthiens ont reçu le Saint-Esprit et, par conséquent, ils connaissent les dons que Dieu leur a accordés.
 - 1 Co 3, 16 – Les Corinthiens doivent savoir qu'ils sont le temple de Dieu.
 - 1 Co 6, 2-3 – Les Corinthiens doivent savoir que Jésus jugera le monde et les anges.
 - 1 Co 6, 9 – Les Corinthiens doivent savoir que les injustes n'hériteront pas du royaume de Dieu.
 - 1 Co 6, 15 – Les Corinthiens doivent savoir que leurs corps sont membres du Christ.
 - 1 Co 4, 14 – Les Corinthiens savent que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus les ressuscitera aussi avec Jésus et les conduira avec lui en sa présence.
 - 1 Co 5, 1 – Les Corinthiens savent que si leur demeure terrestre est détruite, ils ont un édifice de Dieu, une maison éternelle dans les cieux, non faite de main d'homme.
 - Etc.

- *οἶδα* peut désigner quelque chose qui peut être découvert par le processus normal de réflexion, de raisonnement logique et d'analyse, ou encore une forme de compétence
 - 1 Co 2, 11 – Quel est l'homme qui connaît la véritable nature humaine, si ce n'est l'esprit qui est en lui ?
 - 1 Co 6, 15 – Les Corinthiens ignorent-ils que celui qui s'unit à une prostituée devient un seul corps avec elle ?
 - 1 Co 8, 4 – Les Corinthiens savent qu'aucune idole n'est véritablement présente dans le monde.
 - 1 Th 4, 4 – Ils doivent savoir posséder leur propre corps dans la sainteté et l'honneur.
 - 2 Th 3, 7 – Les Thessaloniens savent comment imiter Paul.
 - Rm 5, 13 – Les Romains savent que la souffrance produit la persévérance.
 - Rm 6, 13 – Les Romains doivent savoir que s'ils se présentent à quelqu'un comme des esclaves obéissants, ils sont esclaves de celui à qui ils obéissent.
 - Etc.

À quel type de connaissance fait référence le terme *οἶδα* au verset 16 ? Il ne s'agit manifestement pas d'une expérience passée, ni de la foi, mais d'un processus de réflexion visant un objectif futur, comme l'exige le verbe « sauver » au futur qui suit. La structure de la phrase est similaire à celle que nous venons de voir en 1 Co 2, 11 (« Car qui donc (*τί γάρ*) l'homme connaît (*οἶδα*) les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu »). Nous retrouvons donc ici un style paulinien typique, où l'apôtre fait appel à la capacité de réflexion humaine. Pourquoi éprouve-t-il le besoin de procéder ainsi ? Une explication possible est que le partenaire chrétien au sein des couples mixtes de Corinthe hésitait peut-être à suivre le conseil de Paul, pensant qu'en refusant la demande de séparation du non-croyant et en attendant, la situation pourrait évoluer. La réponse de Paul serait alors : par quel procédé pensez-vous que cela puisse se produire ? De toute évidence, Paul ne croit pas qu'il faille s'acharner sur ce qui est déjà perdu. En tant que pasteur, il est réaliste.

εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις (si le mari tu sauveras?). Des discussions ont eu lieu concernant l'interprétation de *εἰ* (si) comme *εἰ μή* (si ce n'est pas le cas). Conzelmann écrit : « Depuis les Pères de l'Église, on a soutenu que *εἰ* devait être compris au sens de *εἰ μή* : "si tu ne veux pas (en fin de compte) sauver ton mari" »^[321]. Il s'agit manifestement d'une tentative d'atténuer la recommandation de Paul concernant le divorce. Senft note d'ailleurs qu'au 20e siècle, cette interprétation a gagné du terrain^[323]. C'est un effort désespéré pour concilier le verset 15 (ils ne sont pas liés) avec les versets 12-13 (elle ne doit pas se séparer) ; et l'appel à la paix devient un appel à la patience. Cette lecture n'est pas guidée par une critique textuelle paulinienne objective, mais par une volonté d'atténuer le conseil de l'apôtre sur le divorce. De plus, comme nous l'avons vu, le contexte dans son ensemble confirme que *εἰ* doit être lu comme « si »^[324].

σώσεις est le futur actif de l'indicatif 2e singulier de *σώζω* (sauver, préserver, protéger). On le trouve 29 fois dans le corpus paulinien, principalement en 1 Corinthiens (9 fois) et en Romains (8 fois). Dans l'Ancien Testament, il est apparenté à l'hébreu *נָשַׁף* (*yašaf*)^[325] et signifie : être libéré d'un danger imminent, d'un désastre ou d'un ennemi visible. En effet, il est souvent synonyme de victoire militaire ou politique, notamment dans des livres comme les Juges, les Rois et les Samuel. Pour Israël, l'événement fondateur est la victoire de Dieu sur les Égyptiens et la traversée de la mer Rouge : « Moïse dit au peuple : "N'ayez pas peur." » « Arrêtez-vous, et voyez le salut (*σωτηρία*) de Yahvé, qu'il va vous accorder aujourd'hui : car les Égyptiens que vous avez vus aujourd'hui, vous ne les reverrez plus jamais » (LXX Ex 14, 13). À titre individuel, de nombreux psaumes invoquent Dieu pour obtenir son aide et le célèbrent pour son salut : « Maintenant je sais que l'Yahvé sauve (*σώζω*) son oint. » Il lui répondra du haut des cieux, par la force salvatrice de sa droite (LXX Ps 19, 7). Après l'exil à Babylone, le salut sera présenté moins comme une victoire sur l'ennemi que comme une réconciliation nationale : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds de celui qui apporte de bonnes nouvelles, qui annonce la paix, qui apporte de bonnes nouvelles de bonheur, qui annonce le salut, qui dit à Sion : "Ton Dieu règne !" » (LXX Isa 52,7).

Avec Paul, nous passons d'une libération physique à une libération spirituelle. En examinant ce qu'il entend par « monde », nous avons constaté que pour lui, l'univers est un environnement pervers et toxique, conséquence des mauvaises décisions humaines, et de fait contraire à Dieu ; nés dans un tel environnement, les hommes deviennent inévitablement pécheurs^[326]. C'est dans ce contexte que Paul présente l'action de Dieu.

Mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous : Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs. Et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés (*σώζω*) par lui de la colère. Si en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés (*σώζω*) par sa vie (Rm 5, 8-10).

Ce qui est remarquable dans ce texte, c'est que Paul présente deux aspects de l'action de Dieu : l'un déjà accompli en Christ (nous sommes justifiés par son sang, réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils), et l'autre prévu pour l'avenir (serons-nous sauvés par lui de la colère de Dieu, serons-nous sauvés par sa vie ?). Examinons cela de plus près.

- i. Pour décrire la situation actuelle, Paul utilise le verbe « réconcilier » (*καταλλάσσω*) avec Dieu, de la même manière qu'il exhorte la femme à se réconcilier avec son mari en 1 Co 7, 11. Cela signifie que la relation brisée a été rétablie. L'apôtre conçoit d'ailleurs son œuvre comme un « ministère de réconciliation » (2 Co 5, 18). Un autre synonyme est « justifier » (*δικαιώω*), c'est-à-dire rendre juste. Être juste est le contraire d'être pécheur (Rm 6, 18). Justifiés, nous sommes en paix avec Dieu (Rm 5, 1). Un autre synonyme encore est « sanctifier » (*ἀγιάζω* : 1 Co 6, 11 « vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu »). Enfin, un autre synonyme est « sauver » (*σώζω*) ou « salut » (*σωτηρία*) : 2 Tm 1, 9 « (La puissance de Dieu) nous a sauvés et nous a appelés par un saint appel, non pas à cause de nos œuvres, mais selon son propre dessein et sa grâce » ; 2 Co 6, 2 « Voici maintenant les temps favorables ; voici maintenant le jour du salut ! » Cet état présent dépend d'une seule condition : recevoir avec foi la bonne nouvelle prêchée par l'apôtre (Rm 10, 9 « Car si tu confesses de ta bouche que Jésus est Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » ; Rm 1, 17 « En lui la justice de Dieu est révélée par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit : « Le juste vivra par la foi »).
- ii. Même si notre relation avec Dieu est rétablie et que nous sommes réconciliés, justifiés, sanctifiés et sauvés, une inconnue demeure : que se passera-t-il au jour du jugement de Dieu ? Paul l'appelle le jour de la colère, et il est inévitable (Rm 2, 3-5). Ainsi, même si le « salut » renvoie à une réalité présente, il s'agit le plus souvent d'un avenir : Rm 8, 24 « Car c'est dans l'espérance que nous avons été sauvés. Or, l'espérance qu'on voit n'est plus l'espérance : qui espère ce qu'il voit ? » Autrement dit, le chrétien est sur la bonne voie, mais la fin reste à voir. C'est pourquoi, le plus souvent, *σώζω* (sauver) est au futur ou *σωτηρία* (salut) désigne un événement à venir. Être chrétien ne garantit pas le dénouement final. Un exemple typique se trouve en 1 Co 15, 1-2 : « Je vous rappelle, frères et sœurs, la bonne nouvelle que je vous ai annoncée, que vous avez reçue, dans laquelle vous demeurez fermes et par laquelle vous êtes sauvés, si toutefois vous la retenez telle que je vous l'ai annoncée ; autrement, votre foi aurait été vaine. » Même si quelqu'un pouvait être exclu de l'Église pour quelque raison que ce soit, l'essentiel est de pouvoir affronter le jour du Seigneur, comme ce fut le cas pour cet homme à Corinthe : « Vous livrez cet homme à Satan pour la destruction de sa chair, afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur » (1 Co 5, 5). Paul lui-même implore les prières pour être sauvé : « Car je sais que, grâce à vos prières et à l'aide de l'Esprit de Jésus-Christ, cela contribuera à mon salut » (Ph 1, 19).

Après cet examen de la notion paulinienne de salut, il convient de revenir au verset 15 et à la question de Paul : « Femme, comment sais-tu si tu sauveras ton mari ? » Comment interpréter « tu sauveras » ? Bien que le verbe *σώζω* soit au futur, il ne peut désigner le jour du Seigneur, car seul Dieu agira en ce jour-là, et *σώζω* est au passif. En revanche, au verset 15, *σώζω* est à la voix active et l'agent actif est la femme. Il se réfère donc au salut comme état initial du croyant, synonyme de réconciliation avec Dieu, de justification et de sanctification. Il est lié à la réception de l'Évangile. Ainsi, la femme joue ici le même rôle que Paul lorsqu'il dit : « Je m'efforce de plaire à tous en tout, ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés » (1 Co 10, 33). On pourrait reformuler le verset 15 ainsi : « Femme, comment sais-tu si tu réussiras à convaincre ton mari de devenir chrétien ? »

ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; (Ou comment sais-tu, mari, si la femme tu sauveras?). Il n'y a pas grand-chose à ajouter, si ce n'est que l'on retrouve ici le parallèle strict établi entre l'homme et la femme en 1 Co 7.

<i>τί γὰρ οἶδας, γυναῖκα, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις;</i>
--

<i>ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;</i>

Ceci conclut la sous-section sur le mariage mixte qui commençait au verset 12, où Paul mentionnait d'abord le mari, puis la femme. À présent, à la fin, il mentionne d'abord la femme, puis le mari. On peut supposer que c'est intentionnel, car il aime alterner les sujets.

- V. 12 Un frère a une femme non croyante.
- V. 13 Une femme a un mari non croyant.
- V. 14a Le mari non croyant a été sanctifié.
- V. 14b La femme non croyante a été sanctifiée.
- V. 15 [Si le non-croyant se sépare] concerne le mari et la femme.
- V. 16a Femme, comment sais-tu si tu sauveras ton mari ?
- V. 16b Mari, comment sais-tu si tu sauveras ta femme ?

En plus de se concentrer sur le contenu de ses propos, Paul semble également prendre en compte le style rhétorique.

IV. Conclusion

Notre étude approfondie de 1 Co 1, 1-16 touche à sa fin. Ce fut un parcours unique, car nous avons pu observer le dialogue entre une communauté et son pasteur, révélant des détails sur les deux parties. À présent, il nous faut résumer nos conclusions et envisager les perspectives qu'elles ouvrent.

Avant de détailler nos conclusions, il est essentiel de situer ce chapitre dans son contexte. Après avoir pris connaissance des événements survenus dans l'Église de Corinthe, Paul commence à répondre aux questions posées par certains membres de la communauté. Les premières questions portent sur le mariage, le célibat et les relations entre hommes et femmes. Bien que nous ne possédions pas de copie de cette lettre, nous pouvons supposer, d'après 1 Co 7, 1-16, que les questions suivantes ont été soulevées :

- Qu'en pensez-vous ? Certains d'entre nous pensent que, même pour les couples mariés, il est préférable d'éviter tout rapport sexuel. Cela est d'autant plus vrai compte tenu de votre situation personnelle de célibataire.
- Par conséquent, certains estiment qu'il est bon pour eux de suivre votre exemple et, de ce fait, d'éviter le mariage, surtout s'ils ne sont pas déjà mariés ou veufs.
- Vous avez peut-être connaissance de possibles ruptures conjugales, notamment celle de cette femme qui a des problèmes avec son mari devenu ascète.
- Si vous ne le saviez pas, votre lettre sur le fait de ne pas se mêler aux non-croyants a eu un impact considérable, et maintenant, des personnes engagées dans des mariages mixtes se demandent si elles ne devraient pas divorcer. Qu'en pensez-vous ?

Bien sûr, cette reconstitution de la lettre aux Corinthiens est hautement hypothétique. Mais elle a le mérite de contextualiser la réponse de Paul.

Mais qui sont ces Corinthiens qui tendent à s'abstenir de relations sexuelles et de mariage, allant jusqu'à promouvoir le divorce pour les personnes déjà mariées ? Les biblistes leur ont attribué différents noms : enthousiastes et proto-gnostiques (Conzelmann), fougueux (Murphy-O'Connor), ascètes (Hurd), scrupuleux (Senft). On peut supposer que, comme c'est souvent le cas chez les nouveaux convertis, ils sont des exemples typiques de personnes trop zélées. Et comme c'est souvent le cas lorsqu'on tente d'expliquer une tendance, on peut identifier de nombreux facteurs en jeu, notamment à Corinthe, ville portuaire et prospère, ouverte sur le monde : dans le monde grec, la philosophie cynique, avec sa promotion du célibat et d'un mode de vie non conventionnel, a exercé une grande influence. De même, les idées judéo-helléniques de Philon, dont Apollos était probablement un instrument, promouvaient la distinction entre l'homme céleste et l'homme terrestre, soulignant la supériorité de l'homme céleste sur l'homme terrestre et considérant le corps comme mauvais par nature et traître à l'âme, mettant en avant la valeur clé de la gnose, la connaissance ; à cela s'ajoute la prédication de Paul lui-même, empreinte d'un enthousiasme apocalyptique, du moins à ses débuts. Il rappelait à son auditoire que la parousie était imminente et que la vie nouvelle en Christ avait déjà commencé, prônant la liberté chrétienne vis-à-vis de la loi et évitant les directives morales trop précises. Il établissait une distinction nette entre deux mondes : l'Église et le monde. Dans ce contexte, certains ont sans doute opté pour la rigueur, d'autres pour une liberté totale. Mais tous avaient besoin d'un accompagnement.

A. Nos conclusions

1. La manière dont Paul gère la situation à Corinthe et répond aux questions montre ses compétences particulières en tant que pasteur. Il semble être confronté à des chrétiens trop zélés, convaincus que la vie des ressuscités a commencé et qu'ils devraient vivre comme des anges, ou prenant au pied de la lettre ce qu'il a dit au sujet de ne pas se mêler aux païens.
 - i. Son premier défi est de ramener ces personnes à la réalité, de modérer leur enthousiasme, sans pour autant détruire leur engagement. Son approche consiste à dire : « Vous avez raison quand vous dites... mais... ». Par exemple : « Vous avez raison de dire qu'il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme, mais en raison du risque de promiscuité, tenez-vous à l'écart de cette idée. » « Vous avez raison de dire que les chrétiens devraient rester célibataires comme moi, mais cela ne sert à rien si l'on n'a pas un don particulier. Vous avez raison de dire que les célibataires et les veuves devraient rester comme elles sont, mais cela ne sert à rien si elles ne savent pas se maîtriser. »
 - ii. En tant que pasteur réaliste, il sait qu'il n'existe pas de solution universelle. Chaque situation doit donc être examinée individuellement. C'est pourquoi, dans 1 Co 7, 1-16, la conjonction « si » (*ei* ou *ei*) revient sept fois : « Ne vous privez pas l'un de l'autre, sauf si... » ; « Mais s'ils ne savent pas se maîtriser... » ; « Si un frère a une femme non croyante... » ; « Et si une femme a un mari non croyant... » ; « Mais si le non-croyant se sépare... » ; « Si tu veux sauver ton mari ? » ; « Si tu veux sauver ta femme ? ». Paul énonce rarement des principes généraux valables pour tous et en tout temps.
 - iii. Et en bon pasteur, il s'efforce de justifier ses propos. Point de vue : il n'y a pas de recommandation sans explication. Pourquoi avoir des relations sexuelles régulières ? Parce que vous vous appartenez l'un l'autre. Et aussi, pour éviter d'être mis à l'épreuve par Satan et de sombrer dans la promiscuité, en raison

de votre faiblesse. Pourquoi serait-il inutile pour les célibataires et les veuves de suivre mon exemple ? Parce que si vous n'avez pas un don particulier, vous vous exposerez à l'épreuve de la promiscuité et d'être consommé. Pourquoi un chrétien devrait-il rester avec son conjoint non croyant qui consent à la vie conjugale ? Parce que le conjoint non croyant a été sanctifié par le conjoint chrétien. Pourquoi un chrétien devrait-il accepter si le conjoint non croyant ne consent pas à la vie conjugale ? Parce que le chrétien est appelé à vivre en paix.

2. Il ne fait aucun doute que Paul promeut l'égalité entre hommes et femmes. Cela se manifeste lorsqu'il aborde les devoirs (l'homme doit s'acquitter de ses obligations envers sa femme, et la femme envers son mari), la propriété (le mari appartient à sa femme, la femme appartient à son mari), et le divorce (une femme chrétienne ne doit pas divorcer, un mari chrétien ne doit pas divorcer). Tout au long du chapitre 7, les déclarations de Paul établissent un parallèle strict entre hommes et femmes. Bien qu'il désapprouve la coupe des cheveux des femmes à l'église, sa motivation n'est pas l'infériorité des femmes, mais le fait que cela perturbe la tradition de son époque et nuit au témoignage chrétien offert au monde. Son affirmation selon laquelle l'homme est à l'origine de la femme et qu'il est la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme (1 Co 11, 3-7), peut nous surprendre ; mais Paul n'affirme pas l'infériorité de la femme, il présente simplement la vision de la création originelle de l'homme et de la femme et de leurs différences. Enfin, lorsqu'il cite Gn 2, 22 pour affirmer la priorité chronologique de l'homme, ce qui a engendré la misogynie dans le milieu juif, il évoque immédiatement la priorité de la femme dans la maternité, qui fait également partie du plan divin dans l'ordre de la création. Quant à 1 Co 14, 34-35, où il est demandé aux femmes de se taire dans l'Église, nous avons démontré qu'il s'agit d'une interpolation et non d'un passage de Paul.
3. Pour Paul, la vie chrétienne en général, et le statut marital en particulier, ne consistent pas à atteindre un idéal ni à s'efforcer de suivre un modèle. Il s'agit de vivre selon son charisme. Comme nous l'avons vu, par la foi même, le chrétien reçoit le *charis* (la grâce) de Dieu par le Christ, aussi appelé le Saint-Esprit. Ce *charis* doit croître, et sa croissance dépend du terrain de chacun ; la saveur qu'il prend en chacun peut être appelée charisme, ou don particulier. La capacité de rester célibataire est un don particulier. Parallèlement, il a évoqué la diversité des dons, en utilisant l'image du corps : « Si tous étaient un seul membre, où serait le corps ? » (1 Co 12, 19). Ainsi, tous les charismes sont nécessaires et, ensemble, ils représentent le corps du Christ. Il n'est pas question d'inviter au célibat, de le promouvoir ou de prétendre qu'il s'agit de l'idéal ou de la perfection.
4. Tout au long de son ministère pastoral, la principale préoccupation de Paul est la promiscuité, la *porneia*, ou toute forme d'immoralité sexuelle. Il suffit de se souvenir de sa réaction vigoureuse face à l'homme vivant avec la femme de son père (1 Co 5), à Corinthe, lorsqu'il demanda son exclusion de la communauté. En 2 Co 12, 21, il écrit clairement : « Je crains qu'à mon retour, mon Dieu ne m'humilie devant vous et que je n'aie à pleurer sur beaucoup de ceux qui ont péché auparavant et qui ne se sont pas repentis de l'impureté, de l'immoralité sexuelle et de la débauche qu'ils ont pratiquées. » Il exhorte donc la communauté à « fuir l'immoralité sexuelle » (1 Co 6, 18) et conclut que « les personnes immorales sexuellement... n'hériteront pas du royaume de Dieu » (1 Co 6, 9b-10). Pourquoi une telle position pour Paul ? Cela tient à sa conception du corps, le *soma*, qui représente le cœur de l'être humain, la personne dans son intégralité. Comme il le dit lui-même : « Tout autre péché qu'un homme commet est extérieur à son corps ; mais celui qui se livre à la fornication pèche contre le corps lui-même » (1 Co 6, 18). De plus, le corps est le temple du Saint-Esprit (1 Co 6, 19) et une partie du Christ (1 Co 6, 15). Ainsi, la fornication est une atteinte au Christ lui-même. Il est donc primordial de l'éviter, à tel point que les chrétiens devraient s'éloigner du célibat, ou de l'abstinence s'ils sont mariés, s'ils ne possèdent pas le charisme, le don particulier. Dans ce contexte, la raison d'être du mariage peut sembler moins évidente : se marier pour éviter la fornication. On pourrait aussi envisager les choses autrement : se marier pour être guéri. Cette perspective, issue de la psychologie moderne qui met en lumière la dimension structurante du mariage, corrobore les propos de Paul^[327]. Dans cette optique, les époux peuvent trouver dans leur relation de quoi guérir des blessures de l'enfance et combler leurs manques personnels, afin de grandir ensemble.
5. Cela dit, il n'en reste pas moins que Paul est souvent réticent à l'idée que les gens se marient. Pourquoi ? Bien sûr, selon l'Apôtre, le temps presse et le monde actuel est voué à disparaître (1 Co 7, 29, 31). Il imagine donc le pire pour les derniers jours et sait que voir ses proches dans cette situation sera déchirant. C'est là une preuve de compassion. Mais il y a plus. Dans le monde gréco-romain où les chrétiens sont minoritaires^[328], il est probable que le conjoint soit non croyant^[329]. Pour Paul, c'est la source d'anxiété et de préoccupation (*merimnao*) pour le conjoint chrétien, soucieux de plaire (*aresko*) à son époux et tiraillé par des intérêts (*merizo*). Car la communauté chrétienne et le monde ne peuvent être que deux milieux opposés ; le conjoint chrétien risque d'avoir le cœur déchiré face à un époux qui ne comprend pas les valeurs et les comportements chrétiens. Et « Je veux que vous soyez libérés de toute angoisse », écrit Paul. Une fois encore, une preuve de compassion.
6. À vrai dire, la vision du mariage selon Paul est d'une grande profondeur. Elle s'appuie sur une citation de Gn 2, 24 (« Les deux deviendront une seule chair »), signifiant que les époux deviennent un seul corps, une seule personne. Et en tant que corps unique, ils appartiennent au Christ et font partie de son Église. Lorsque Paul demande aux époux de rendre à leur conjoint ce qui lui est dû (1 Co 7, 3), il ne demande rien d'autre que ce qui est dit en Romains 13, 8 : « N'ayez de dette envers personne, si ce n'est celle de l'amour mutuel. » Lorsqu'il affirme que les époux ont autorité sur le corps de leur conjoint (1 Co 7, 4), il parle de l'autorité sur la personne dans son intégralité, et non d'une autorité différente de la sienne, « que le Seigneur nous a donnée pour nous édifier et non pour nous détruire » (2 Co 10, 8). Ainsi, chacun est

responsable de prendre soin de l'autre, de l'instruire et de l'influencer positivement. Enfin, cette union unique que forme le mariage est si puissante que même le conjoint non croyant est sanctifié, de même que les enfants ; le mariage crée un environnement qui protège du monde pervers et toxique.

7. Notre dernière conclusion concerne le divorce. Les propos de Paul peuvent prêter à confusion, car il dit d'une part : « Que la femme ne se fasse pas répudier... que le mari ne répudie pas sa femme » (1 Co 7, 10-11), et invoque la parole du Seigneur sur le divorce pour appuyer son propos ; mais d'autre part, il dit : « Si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare. Le frère ou la sœur n'est pas tenu à cela » (1 Co 7, 15). Comme nous avons tenté de le démontrer, la première affirmation n'est pas un principe général applicable à tous les couples mariés, mais la solution que Paul apportait à un problème spécifique de l'union conjugale à Corinthe. Cela dit, on peut aisément supposer que, pour Paul, la parole du Seigneur définissait la vision et la direction de tous les mariages. En tant que Juif, Paul connaissait le contexte des paroles de Jésus et savait qu'il s'agissait d'une déclaration prophétique restaurant la pleine dignité de la femme et la finalité du mariage dans le plan de Dieu ; ce n'était pas un avis juridique. C'est pourquoi Paul s'est senti libre d'autoriser le divorce dans un cas précis où la dignité de la femme n'était pas en jeu, mais où la finalité du mariage était compromise : dans un mariage mixte où le conjoint non croyant refusait de vivre avec le conjoint chrétien ; la séparation entre le milieu chrétien et le milieu païen était impossible à surmonter. Le principe invoqué par Paul était le suivant : Dieu vous appelle à vivre en paix. Dans ce cas précis, le divorce se justifie par le fait que les couples mariés ont besoin d'un environnement harmonieux, fondé sur le soutien mutuel, la collaboration, la volonté de satisfaire les besoins de chacun et l'absence de conflits. Si le conjoint non croyant n'est pas prêt à remplir ces conditions, alors le divorce est autorisé.

B. Regarder vers l'avenir

Deux mille ans se sont écoulés depuis que Paul a écrit la Première épître aux Corinthiens. Notre monde moderne est bien différent de celui dans lequel il évoluait. Nombre de questions que nous nous posons aujourd'hui seraient inconcevables pour les chrétiens du premier siècle. Cependant, les réflexions de Paul peuvent éclairer certains de nos problèmes actuels. Examinons-en deux.

1. Le divorce est un sujet récurrent au sein de l'Église catholique. Malheureusement, du fait de son statut d'institution, l'Église a vu ses décisions être prises par les juristes, et les lois ont été érigées en dogme. Dans le monde juridique, seul l'absence d'un élément essentiel d'un contrat peut y mettre fin, à savoir le libre arbitre dans le cas du mariage. Ainsi, toute requête pour obtenir un divorce dans l'Église catholique, si elle aboutit, se réduit à demander la dissolution du mariage, où on conclut à l'absence de consentement libre au point de départ, et donc à l'inexistence d'un véritable mariage, même après de nombreuses années. C'est une façon très alambiquée de dire que les points de vue des partenaires sont inconciliables.

Saint Paul nous offre la clé d'une décision éclairée. Certes, sa décision ne concernait que les couples mixtes, et elle est depuis connue sous le nom de privilège paulinien. Mais ses critères peuvent s'appliquer à des situations plus larges : « vous avez été appelés dans la paix » peuvent s'appliquer à toute situation où l'harmonie, le soutien mutuel, la collaboration, l'effort pour répondre aux besoins de chacun et l'évitement des conflits ne sont plus possibles et sont irrémédiablement compromis. Et comme Paul était convaincu que cela ne contredisait pas la parole du Seigneur, nous pouvons affirmer aujourd'hui la même chose : la déclaration de Jésus promouvait la dignité de la femme dans un contexte où elle pouvait être rejetée pour un motif futile, et réaffirmait le dessein de Dieu concernant le mariage ; elle propose une vision et une orientation, et non une affirmation légale. Jésus a agi comme prophète du plan de Dieu, et n'a pas eu à résoudre les cas particuliers d'un pasteur. C'est ce que Paul a compris et qui lui a permis de prendre la bonne décision. C'est ce que l'Église devra comprendre un jour : au lieu de faire un jeu de passe-passe juridique sur le consentement, elle devra reconnaître un échec de la part de gens de bonne volonté, et accompagner les gens à leur reconstruction.

2. L'insistance de Paul sur la promiscuité, la *porneia* et le mariage comme remède peut nous interpellier. Cependant, comme nous l'avons souligné, il s'agit d'un pasteur réaliste. Il connaît l'âme humaine, ses forces et ses faiblesses, ainsi que la puissance de la grâce divine. La psychologie moderne a confirmé l'effet guérisseur du mariage^[330] et a donc appuyé les recommandations de Paul. Dans ce contexte, quelle aurait été sa position sur le mariage homosexuel ? Bien sûr, dans ses lettres, il tient des propos sévères à l'égard des homosexuels : « Les débauchés (*pornos*), les idolâtres, les adultères, les efféminés (*malakos*), les hommes couchant avec les hommes (*arsenokoïtes*), les voleurs, les cupides, les ivrognes, les calomnieurs, les escrocs – aucun de ces hommes n'héritera du royaume de Dieu » (1 Co 6, 9b-10). Et selon Murphy-O'Connor, l'un des enjeux de 1 Co 11, 2-6 concerne le rôle prépondérant d'un homosexuel^[331]. En définitive, Paul était tributaire de la vision juive de son époque. S'il avait vécu au 21^e siècle et s'il avait connu les racines de l'homosexualité et son caractère indépendant du libre arbitre, n'aurait-il pas tenu des propos différents ^[332]? Nous le pensons. Et compte tenu de ses préoccupations concernant la promiscuité, caractéristique de nombreux homosexuels, nous sommes enclins à croire qu'il aurait préconisé le mariage pour les homosexuels comme solution, à l'instar de ce qu'il faisait pour les hétérosexuels.

Nous ne pouvons conclure sans revenir sur l'exhortation apostolique Amoris Laetitia (La Joie de l'Amour). Cette exhortation ouvre une perspective nouvelle sur l'accompagnement des chrétiens divorcés et remariés en abordant la question du discernement personnel et de la formation de la conscience, une approche typiquement paulinienne. L'Apôtre insiste en effect constamment sur la nécessité d'examiner et de mettre à l'épreuve (*dokimazō*) toute chose : « Examinez toutes choses ; retenez ce qui est bon » (1 Th 5, 21) ; « Ne vous conformez pas à ce monde, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, afin que vous discerniez (*dokimazō*) quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bon, agréable et parfait » (Rm 12, 2).

L'exhortation consacre plusieurs pages au commentaire de 1 Co 13, où Paul loue la valeur de l'amour, ce qui est en accord avec sa vision de la vie chrétienne. L'exhortation aborde la question de la virginité et la replace judicieusement dans le contexte du choix personnel de Paul, de la venue du Royaume et de sa vocation individuelle, fruit d'un don particulier (*charisma*). Toutes ces affirmations reflètent fidèlement la pensée de Paul. Cependant, l'exhortation n'effleure que superficiellement les positions de Paul sur le mariage et le divorce, se contentant de citer ses lettres sans analyse méthodique. Si l'exhortation avait poussé plus loin la reconstruction de la pensée de Paul, ses conclusions auraient sans doute été plus audacieuses et plus éclairantes. Espérons que c'est ce que nous avons réussi à faire.

V. Bibliographie

- ALLO, E.-B., Saint Paul: Première Épître aux Corinthiens. Paris: Gabalda (Études bibliques), 1956.
- BALCH, D. L., *Background of I Cor vii: Sayings of the Lord in Q; Moses as an Ascetic Theos Aner*, in NTS 18(1972)351-364.
- BALCH, D. L., *1 Cor. 7.32-35 and Stoic Debat about Marriage, Anxiety and Distraction*, in JBL 102(1983)429-439.
- BANKS, R., Paul's Idea of Community. Exeter: Paternoster Press, 1980.
- BARRETT, C. K., A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. New York: Harper & Row (Harper's New Testament Commentary), 1968.
- BARTLING, W. J., *Sexuality, Marriage and Divorce in 1 Corinthians 6.12-7.16: A Practical Exercise in Hermeneutics*, in CTM 39(1968)355-366.
- BORCHERT, G. L., *1 Corinthians 7:15 and the Church's Historic Miunderstanding of Divorce and Remarriage*, RevExp 96(1999)125-129.
- CARAGOUNIS, C.C., *'Fornication' and 'Concession'? Interpreting 1 Cor 7,1-7*, in R. BIERINGER ed., The Corinthian Correspondence. Leuven: University Press-Peeters, 1996, p. 543-559.
- CARAGOUNIS, C.C., *What Did Paul Mean? The Debate on 1 Cor 7:1-7*, in EphTheolLov 82(2006)189-199.
- CARREZ, M., *Les Épitres aux Corinthiens*, in M. Carrez, P. Dornier, M Dumais, M. Trimaille, Les Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude. Paris : Desclée, 1983.
- CIAMPA, R.E., *Revisiting the Euphemism in 1 Corinthians 7:1*, in JournStudNewTest 31(2009)325-338.
- COLLINS, R.F., Divorce in the New Testament. Collegeville MN: The Liturgical Press, 1993, p. 9-39; 40-64.
- COLLINS, R.F., Sexual Ethics and the New Testament. Behavior and Belief. New York: Crossroad, 2000, p. 112-127.
- CONZELMANN, H., 1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- DEMING, W., Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7. Cambridge: University Press, 1995 (2nd ed. 2004).
- DEMING, W., *The Unity of 1 Corinthians 5-6*, in JBL 115(1996)289-312.
- DORCAS GORDON, J., *Sister or Wife? 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*. Sheffield: A&C Black (JSNTSup, 149), 1997.
- DUPONT, J., Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Louvain-Paris: Nauwelaerts- Gabalda, 1949.
- DURWELL, F.-X., *Indissoluble et destructible mariage*, in RevDroitCan 36 (1986)232-236.
- ELLIOTT, J. K., *Paul's Teaching on Marriage in 1 Corinthians: Some Problems Considered*, NTS 19(1973)219-225.
- FEE, G.D., *1 Corinthians 7:1 in the NIV*, in JournEvTheoSoc 23(1980) 307-314.
- FEE, G.D., *1 Corinthians 7:1-7 Revisited*, in T.J. Burke – J.K. Elliot (ed.), Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Leiden: Brill, 2003, p. 197-213.
- FISCHER, J. A., *1 Cor. 7 :8-24 : Marriage and Divorce*, in BR 23(1978)26-36.
- FORD, J. M., *Levirate Marriage in St. Paul (1 Cor. vii)*, in NTS 10(1963-1964)361-365.
- FURNISH, V. P., The Moral Teaching of Paul. Nashville: Abingdon, 1985.
- GODET, F., Commentaire sur la première épître aux Corinthiens. Neuchâtel: Monnier, 1965.
- GROSHEIDE, F.W., Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- GUNDRY-VOLF, J.M., *Controlling the Bodies. A Theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics (1 Cor 7)*, in R. BIERINGER ed., The Corinthian Correspondence. Leuven: University Press-Peeters, 1996, p. 519-541.
- HARPER, K., *Porneia: The Making of a Christian Sexual Norm*, in JBL 131(2011)363-383.
- HERING, J., La première épître de saint Paul aux Corinthiens. Neuchâtel-Paris: Delachaux & Nestlé (Commentaire du N.T. VII), 1949.
- HORSLEY, R. A., *Gnosis in Corinth 1 Cor 8:1-6*, in NTS 27(1980)32-51.
- HORSLEY, R. A., *The Background of the Confessional Formula in Cor 8: 6*, in ZNW, 69(1978)130-135.
- HORSLEY, R. A., *Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Cor: 8-10*, in CBO, 40(1978)574-589.
- HUBY, J., Saint Paul : Première Épître aux Corinthiens. Paris: Beauchesne (Verbum Salutis, 13), 1946.
- HURD, J.C., The Origin of 1 Corinthians. Macon (CA): Mercer University Press, 1983 (new ed.).
- INSTONE-BREWER, D., *1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri*, in TyndaleBull, 52(2001)101-116; *1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri*, in TyndaleBull, 52(2001)225-243.

INSTONE-BREWER, D., Divorce and Remarriage in the Bible. Grand Rapids MI – Cambridge UK: Eerdmans, 2002, p. 192-204.

KNOX, J., Chapters in a Life of Paul. New York/ Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1950.

LENTZ, J. C., Luke's Portrait of Paul. Cambridge University Press (*Society for New Testament Studies*, Monograph Series, 77), 1993

LÉGASSE, S., Paul Apôtre: Essai de biographie critique: Paris: Cerf-Fides, 1991.

LÉON-DUFOUR, X., Signification théologique du mariage et du célibat consacré, in Mariage et célibat. Paris: Cerf, 1965, 25-38.

LOADER, W., Sexuality and the Jesus Tradition. Grand Rapids MI – Cambridge U.K.: Eerdmans, 2005, p. 149-170; 181-182.

MACDONALD, M.Y., Early Christian Women Married to Unbelievers, in StudRel/ScRel 19 (1990)221-234.

MACDONALD, M.Y., Women Holy in Body and Spirit: the Social Setting of I Corinthians 7, in NTS 36(1990) 161-181.

MEEKS, W. A., The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven and London: Yale University Press, 1983.

MEIER, J.P., Jesus' Teaching on Divorce, chap. 33 in A Marginal Jew, vol. 4: Law and Love. New Haven and London: Yale University Press, 2009, p. 74-128.

MENOUD, P.-H., Mariage et célibat selon saint Paul, in RTHPh 1(1951)21-34.

MOFFAT, J., The First Epistle of Paul to the Corinthians. London: Hodder and Stoughton Ltd (The Moffat New Testament Commentary), 1954.

MOISER, J., A Reassessment of Paul's View of Marriage with Influence to 1 Cor. 7, in JSNT 18(1983)103-122.

MOLVAER, R.K., St Paul's Views on Sex According to 1 Corinthians 7:9 & 36-38, in StudTheol 58(2004)45-59.

MURPHY-O'CONNOR, J., Paul. A Critical Life. Oxford-New York: Oxford University Press, 1996.

MURPHY-O'CONNOR, J., The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11, in JBL 100(1981) 601-606.

MURPHY-O'CONNOR, J., Interpolations in 1 Corinthians, in CBQ, 48(1986)81-94.

MURPHY-O'CONNOR, J., St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology. Collegeville: Michael Glazier, 1983.

MURPHY-O'CONNOR, J., Sex and Logic in 1 Corinthians 11: 2-6, in CBQ 42(1980)482-500.

MURPHY-O'CONNOR, J., 1 Corinthians 11: 2-26 Once Again, in CBQ 50(1988)265-274.

MURPHY-O'CONNOR, J., I Corinthians. V. 3-5, in RB 84(1977)239-245.

MURPHY-O'CONNOR, J., Works without Faith in 1 Cor 7:14, in RB 84(1977)349-361.

MURPHY-O'CONNOR, J., Corinthian Slogans in 1 Cor 6: 12-20, in CBQ 40(1978)391-396.

MURPHY-O'CONNOR, J., The Corinth that Saint Paul Saw, in BA 47(1984)147-159.

NEIRYNCK, F., The Sayings of Jesus in 1 Corinthians, in R. BIERINGER ed., The Corinthian Correspondence. Leuven: University Press-Peeters, 1996, p. 141-176.

OLENDER, R. G., The Pauline Privilege; Inference or Exegesis?, Faith and Mission 16(1998)94-117.

ORR, W.F., Paul's Treatment of Marriage in 1 Corinthians 7, Pittsburgh Perspective 8(1967)5-22.

ORR, W.F., WALTHER, J.A., 1 Corinthians. Garden City: Double Day & Co. (The Anchor Bible, 32), 1976.

PHIPPS, W.E., Is Paul's Attitude towards Sexual Relations Contained in 1 Cor 7:1?, in NTStud 28(1982)125-131.

PIERCE, R.W., First Corinthians 7: Paul's Neglected Treatise on Gender, in Priscilla Papers 23(2009)8-13.

POIRIER, J.C. & Frankovic, J., Celibacy and Charism in 1 Cor 7:5-7, in HarvTheolRev 89(1996)1-18.

POIRIER, J.C., Three Early Christian Views on Ritual Purity: A Historical Note Contributing to an Understanding of Paul's Position, in EphTheolLoy 81(2005)424-434.

QUESNEL, M., Paul et les commencements du christianisme. Paris : Desclée de Brouwer, 2008.

QUESNEL, M., Les Épîtres aux Corinthiens (Cahiers Évangile, 22).

ROBERTSON, A., PLUMMER, A., Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians. Edinburgh: T & T Clark, 1914.

ROBINSON, J. A. T., The Body: A Study in Pauline Theology. London: SCM (SBT 5), 1952.

SCHMITHALS, W., Gnosticism in Corinth. An Investigation of the Letters to the Corinthians. New York and Nashville: Abingdon, 1971.

SENF, C., La première épître de Saint Paul aux Corinthiens. Lausanne : Delachaux & Niestlé, 1979.

WANAMAKER, C.A., Connubial Sex and the Avoidance of πορνεία Paul's Rhetorical Argument in 1 Corinthians 7:1-5, in Scriptura 90(2005)839-849.

WENHAM, D., Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples, Gospel Perspectives. The Jesus Tradition outside the Gospels. Vol. 5. Sheffield: JSOT, 1984, p. 7-37.

YARBROUGH, O.L., Not Like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul. Atlanta: Scholars (SBLDS 80), 1985.

-André Gilbert, février 2017, mise à jour en mars 2026

¹ Pour le texte intégral, voir le site Web du Vatican à l'adresse [Amoris Laetitia](#).↑

² Voir [Amoris Laetitia](#), # 50-57.↑

³ [Ibid](#), # 76-79.↑

⁴ [Ibid](#), # 37.↑

⁵ [Ibid.](#), # 304. [↑](#)

⁶ [Ibid.](#), # 243. [↑](#)

⁷ [Ibid.](#), # 300. [↑](#)

⁸ [Idem.](#) [↑](#)

⁹ [Idem.](#) Sans surprise, les catholiques conservateurs étaient désemparés et ont exprimé leurs inquiétudes, notamment concernant le chapitre 8, intitulé « Accompagner, discerner et intégrer la fragilité ». À titre d'exemple, le Catholic World Report relève cinq problèmes majeurs avec ce chapitre : le rôle que devrait jouer la culpabilité atténuée dans la pastorale ; la notion incohérente de « ne pas juger » autrui ; le rôle de la conscience dans l'acquittement de personnes en situation de péché objectif ; les absolus moraux traités comme des « idéaux » plutôt que comme des devoirs moraux contraignants pour tous en toutes circonstances ; et l'oubli du concile de Trente (XVI^e siècle). [↑](#)

¹⁰ Cela couvre l'ensemble du chapitre 4, # 90-119. [↑](#)

¹¹ [Ibid.](#), # 134. [↑](#)

¹² [Ibid.](#), # 154. [↑](#)

¹³ [Idem.](#) [↑](#)

¹⁴ [Ibid.](#), # 156. [↑](#)

¹⁵ [Ibid.](#), # 159. [↑](#)

¹⁶ [Idem.](#) [↑](#)

¹⁷ [Idem.](#) [↑](#)

¹⁸ [Ibid.](#), # 11. [↑](#)

¹⁹ [Ibid.](#), # 325. [↑](#)

²⁰ Pour une brève présentation du « privilège paulinien » d'un point de vue catholique, voir Mgr M. Francis Mannion dans [OSV Newsweekly](#). [↑](#)

²¹ Le texte grec sera basé sur le [Novum Testamentum Graece](#) de Kurt Aland, 28^e édition. [↑](#)

²² J. Knox, [Chapters in a Life of Paul](#). New York/ Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1950, p. 50, auquel fait référence J. Murphy-O'Connor, [Paul. A Critical Life](#). Oxford-New York: Oxford University Press, 1996, p. v (Édition Kindle). Note: Toute référence à cet ouvrage proviendra de l'édition Kindle. [↑](#)

²³ J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 4. Pour l'ensemble de la chronologie de Paul, nous nous appuyons sur ses recherches. [↑](#)

²⁴ [Idem.](#) La date des lettres de Paul sera abordée ultérieurement. [↑](#)

²⁵ Pour plus de détails sur cette discussion, voir J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 4-8. [↑](#)

²⁶ Voir J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 15-21. [↑](#)

²⁷ [Op. cit.](#), p. 22. [↑](#)

²⁸ Voir tous les arguments chez J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 22-23. [↑](#)

²⁹ [Op. cit.](#), p. 61. J. Murphy-O'Connor n'explique jamais d'où vient cette date de l'an 30 pour la mort de Jésus. Mais cette date semble faire consensus au sein de la communauté des exégètes. Voir John P. Meier, [A Marginal Jew - Rethinking the Historical Jesus](#), Doubleday (The Anchor Bible Reference Library), New York, v. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, 1991, p. 409. [↑](#)

³⁰ [Op. cit.](#), p. 25. [↑](#)

³¹ [Op. cit.](#), p. 27. [↑](#)

³² Pour en savoir plus sur le séjour de Paul à Éphèse et son voyage en Macédoine et à Corinthe, voir [Op. cit.](#), p. 27-31. [↑](#)

³³ [Op. cit.](#), p. 8, 28 et 31. [↑](#)

³⁴ Voir Philon d'Alexandrie ([De Vita Mosis](#), 2.32), auquel fait référence J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 36. [↑](#)

³⁵ J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 41-46. [↑](#)

³⁶ Sur la formation de Paul, voir J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 46-51. Il cite C. Forbes (*Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric*, [NTS](#) 32 (1986), p. 23): « Ce que nous avons vu de la rhétorique de Paul suggère une maîtrise et une assurance qu'il est peu probable d'avoir acquises sans une longue pratique, et peut-être aussi de longues études. » Quant à son éducation hellénistique, il s'appuie sur H.-I. Marrou, [Histoire de l'éducation dans l'antiquité](#). Paris: Seuil, 1948. [↑](#)

³⁷ J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 52. Il cite l'exemple du rabbin Eliezer ben Hyrcanus, qui avait 21 ans lorsqu'il partit étudier à Jérusalem (*Aboth de Rabbi Nathan*. Version A, 6) [↑](#)

³⁸ John P. Meier, [A Marginal Jew - Rethinking the Historical Jesus](#). Doubleday (The Anchor Bible Reference Library): New York, 201: v. 3, *Companions and Competitors*, p. 289-388. [↑](#)

³⁹ J. P. Meier, [op. cit.](#), p. 320-321. [↑](#)

⁴⁰ En Mc 7, 1, Marc décrit les pharisiens et certains scribes venant de Jérusalem auprès de Jésus. (Cette affirmation selon laquelle les pharisiens viennent de Jérusalem, à l'instar de l'Évangile de Jean, perpétue peut-être le souvenir que les pharisiens d'avant 70 étaient principalement implantés à Jérusalem et n'avaient pas d'influence notable en Galilée), J. P. Meier, [op. cit.](#), p. 317. J. Murphy-O'Connor suit le même chemin : « À l'exception de Mc 12, 13 (cf. 11, 15) et 10, 2, pas un seul récit de Marc dans lequel le personnage des pharisiens contient un élément qui nous permettrait d'identifier le lieu », [op. cit.](#), p. 56. Et il a ajouté : « Il est possible que certains pharisiens se soient rendus sporadiquement en Galilée pour vérifier les récoltes qu'ils comptaient acheter, mais il n'existe aucune preuve d'un mouvement pharisaïque en Galilée », [op. cit.](#), p. 57-58. [↑](#)

⁴¹ J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 55. [↑](#)

⁴² [Op. cit.](#), p. 62. [↑](#)

⁴³ Ce point est apporté en [op. cit.](#), p. 63. [↑](#)

⁴⁴ [Op. cit.](#), p. 63-70. L'interprétation de la colère de Paul par Murphy-O'Connor : « Pour la période antérieure à 70, rien n'indique une quelconque agression des pharisiens envers ceux qui n'étaient pas d'accord avec eux. Le combat de Paul contre les chrétiens est donc une initiative personnelle, motivée par sa colère, d'autant plus que les aspirations nationalistes juives étaient inévitablement en conflit avec Rome, et que l'unité était impérative pour la survie des Juifs face à ce conflit. » [↑](#)

⁴⁵ J. Murphy-O'Connor, [Op. cit.](#), p. 73-79. [↑](#)

⁴⁶ Ces points sont présentés par J. P. Meier, [op. cit.](#), p. 338. [↑](#)

⁴⁷ Voir J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 78. [↑](#)

⁴⁸ Jerome Murphy-O'Connor, [St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology](#). Collegeville: Michael Glazier, 1983, 256 p. [↑](#)

⁴⁹ J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 8. [↑](#)

⁵⁰ Ibid., p. 68 and 131. Voir aussi Christophe Senft, La première épître de Saint Paul aux Corinthiens. Lausanne : Delachaux & Niestlé, 1979, p. 15. [↑](#)

⁵¹ J. Murphy-O'Connor, op. cit., p. 61. [↑](#)

⁵² Op. cit., p. 12-15. Murphy-O'Connor estime que Paul ne pouvait ignorer les Jeux isthmiques et qu'il se trouvait probablement à Corinthe à ce moment-là, qu'il y ait assisté ou non. Il ajoute cependant que la participation de femmes aux combats de chars de guerre contribue à expliquer la présence de femmes corinthiennes émancipées parmi les rencontres de Paul (cf. 1 Co 11, 2-16). [↑](#)

⁵³ Op. cit., p. 8: « Sur les 104 textes antérieurs au règne d'Hadrien (117-138 ap. JC), 101 sont en latin et seulement trois en grec, ce qui représente un quasi-monopole de la langue latine. » [↑](#)

⁵⁴ Selon Hans Conzelmann, 1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Philadelphia: Fortress Press, 191, p. 12, il s'agit d'une fable créée par Strabon, Geography (8.378). [↑](#)

⁵⁵ J. Murphy-O'Connor, op. cit., p. 56. [↑](#)

⁵⁶ J. Murphy-O'Connor, Paul. A Critical Life, p. 108. [↑](#)

⁵⁷ Ibid., p. 208. [↑](#)

⁵⁸ W. A. Meeks, The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven and London: Yale University Press, 1983, p. 55-63. [↑](#)

⁵⁹ L'inscription AD 50– 100, gravée dans le pavement entre le marché nord et le théâtre de Corinthe, disait : « [—] Éraсте, en retour de son édile, a pavé (cette zone) à ses propres frais ». J. Murphy-O'Connor, op. cit., p. 268. [↑](#)

⁶⁰ « Une maison extra-large était nécessaire pour accueillir toute la communauté. Par conséquent, Gaïus devait être plus riche que le croyant moyen. » Ibid., p. 267. [↑](#)

⁶¹ « Le rôle de chef assumé par Stéphanas et sa famille dans la communauté (1 Co 16, 15) implique un degré de loisirs difficilement associable à ceux qui devaient travailler dur pour chaque morceau de nourriture... De même, la liberté dont dispose Stéphanas de participer à la délégation à Éphèse (1 Co 16, 17) signifie soit qu'il était un travailleur indépendant prospère, soit qu'il n'avait pas besoin de travailler. » Idem. [↑](#)

⁶² Selon Murphy-O'Connor, ἀρχισυνάγωγος était un titre honorifique décerné par une communauté en remerciement d'un don à son lieu de prière (par exemple, un bâtiment entier ou des parties de celui-ci, un sol en mosaïque, un jubé, des peintures murales et de plafond). Idem. [↑](#)

⁶³ Ce chiffre provient de Michel Quesnel, Les épîtres aux Corinthiens (Cahiers Évangile, 22), p. 12, et aussi de son Saint Paul et les commencements du christianisme. Paris: Desclée de Brouwer, 2008, p. 43. [↑](#)

⁶⁴ J. Murphy-O'Connor, op. cit., p. 273. [↑](#)

⁶⁵ J. Murphy-O'Connor, op. cit., p. 277. [↑](#)

⁶⁶ Cette analyse et ce qui suit provient de Hans Conzelmann, 1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, p. 14-16. [↑](#)

⁶⁷ J. Murphy O'Connor, op. cit., p. 280-282. [↑](#)

⁶⁸ C'est la position de H. Conzelmann, op. cit., p. 4 and J. Murphy O'Connor, op. cit., p. 253. [↑](#)

⁶⁹ C'est la position de W. Schmithals, citée by H. Conzelman, Ibid., p. 3. [↑](#)

⁷⁰ C'est la position de J. Weiss, citée par H. Conzelman, Ibid., p. 3. [↑](#)

⁷¹ C. Senft voit en 1 Corinthiens la fusion de quatre lettres, [op. cit.](#), p. 17-19. [↑](#)

⁷² C'est la position de M. Quesnel, [Saint Paul et les commencements du christianisme](#), p. 44. [↑](#)

⁷³ Par exemple, C. Senft voit cette lettre, appelons-la lettre A, en 1 Co 6, 1-11 (« Lorsque l'un de vous a un grief contre un autre, osez-vous le porter devant les tribunaux, devant les injustes ? »), 15, 1-58 (« Je vous rappelle, frères et sœurs, la bonne nouvelle que je vous ai annoncée et que vous avez reçue... ce que j'ai moi-même reçu : Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures »), et 16, 13-24 (« Veillez, tenez ferme dans la foi, soyez courageux, soyez forts... Que mon amour soit avec vous tous en Jésus-Christ »). [↑](#)

⁷⁴ Par exemple, J. Weiss, cité par H. Conzelmann, [ibid.](#), p. 3, et J. Héring, cité par J. Murphy-O'Connor, p. 255. [↑](#)

⁷⁵ C. Senft ([op. cit.](#), p. 17-18) relève quatre incohérences majeures dans 1 Corinthiens : 1) 4, 14-20 ressemble à une conclusion (« Mais je viendrai bientôt chez vous, si le Seigneur le veut... »), annonçant l'arrivée de Paul, ce qui, d'une certaine manière, fait double emploi avec 16, 5 (« Je vous rendrai visite après avoir traversé la Macédoine ») et contredit ; 2) 1, 10 et suivants présentent une discussion approfondie et passionnée sur les divisions au sein de la communauté, ce qui, d'une certaine manière, fait double emploi avec 11, 17 et suivants, où Paul se contente d'« entendre parler » de ces divisions (« J'entends dire qu'il y a des divisions parmi vous, et je le crois en partie ») et reconnaît qu'elles peuvent jouer un rôle utile (« car c'est seulement ainsi que l'on saura qui, parmi vous, est sincère ») ; 3) 10, 1-22 lance un avertissement sévère contre l'idolâtrie, tandis que 8, 1-13 et 10, 23 - 11, 1 se concentrent uniquement sur les limites de la liberté par égard pour le frère. 4) Presque tout au long de la lettre, Paul s'exprime avec la sérénité et l'autorité d'un apôtre, mais soudain, aux chapitres 1 à 4 et 9, 1 à 18, son autorité semble menacée et il éprouve le besoin de réaffirmer ses titres (« Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? »). De plus, compte tenu du fait que Paul a quitté Corinthe en 52 et que la Première Épître aux Corinthiens a été écrite en 54, il est incohérent, pour Senft, que Paul ait attendu si longtemps avant de communiquer avec la communauté qu'il avait fondée. [↑](#)

⁷⁶ Voir J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 275. [↑](#)

⁷⁷ [ibid.](#), p. 278. [↑](#)

⁷⁸ Selon J. Murphy-O'Connor, les proches de Chloé auraient pu « participer à l'une des assemblées liturgiques et être choqués par le rôle principal joué par un homme, apparemment homosexuel, et une femme très étrange ». [op. cit.](#), p. 289. Pour identifier l'homme comme homosexuel, voir son *Sex and Logic in 1 Corinthians 11: 2–6*, [CBQ](#) (1980)42: 482–500, et *1 Corinthians 11: 2–26 Once Again*, [CBQ](#) (1988)50: 265–74. [↑](#)

⁷⁹ J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 280. [↑](#)

⁸⁰ Pour un point de vue différent : C. Senft, [op. cit.](#), p. 19, et aussi J. Weiss et W. Schmithals cités par H. Conzelmann, [op. cit.](#), p. 3. [↑](#)

⁸¹ Pour un point de vue différent : C. Senft, [op. cit.](#), p. 20, sauf pour le mariage incestueux (1 Co 5, 1-8) qui serait parvenu plus tard à l'attention de Paul. [↑](#)

⁸² Pour un point de vue différent : C. Senft, [op. cit.](#), p. 21, qui considère 1 Co 1, 1 - 4, 21 (divisions dans la communauté) comme une lettre à part entière, envoyée après que Paul ait répondu à l'église de Corinthe qui lui demandait conseil, et basée sur des informations provenant des gens de Chloé qui mentionnaient uniquement cette question. [↑](#)

⁸³ Pour un point de vue différent : W. Schmithals cité par H. Conzelmann, [op. cit.](#), p. 4. [↑](#)

⁸⁴ H. Conzelmann, [idem](#). Il avance un argument en faveur de l'unité de la Première Épître aux Corinthiens en relevant une structure similaire dans l'Épître aux Romains : 1 Co 1, 18 et suivants (le langage de la croix) || Rm 1, 18 et suivants ; 1 Co 8 - 10 (la consommation de viande sacrifiée aux idoles) || Rm 14, 1 - 15, 6 ; 1 Co 12 (les dons de l'Esprit) || Rm 12, 3 et suivants ; 1 Co 15, 19.44-49 (Christ, nouvel Adam) || Rm 5, 12 et suivants. Voir [op. cit.](#), p. 5. [↑](#)

⁸⁵ J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 253. [↑](#)

⁸⁶ Un exemple typique est C. Senft, [op. cit.](#), p. 22-23, qui voit dans la réponse de Paul aux premières questions concernant la viande sacrifiée aux idoles (lettres A et B) le point de départ de sa réflexion, une allusion à la sainteté du peuple de Dieu et à l'amour fraternel. Puis, il perçoit dans l'ascétisme et le libertinage (lettre C, conseil sollicité par l'Église de Corinthe) une menace réelle pour la grâce gratuite de Dieu et l'exigence de vivre librement selon le don divin, ce qui l'amène à réfléchir sur le corps, et plus

précisément sur l'Église comme corps du Christ. Enfin, sa pensée se déploie pleinement lorsqu'il aborde la lettre D sur les divisions au sein de la communauté (1 Co 1, 1 – 4 21), où il présente sa théologie de la croix. [↑](#)

⁸⁷ Cette structure suit de près ce qui est proposé par Maurice Carrez, *Les épîtres aux Corinthiens* in *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*. Paris: Desclée, 1983, p. 63. [↑](#)

⁸⁸ Ceci est précisément mis en évidence par H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 9. [↑](#)

⁸⁹ La datation des manuscrits est basée sur K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, *The Greek New Testament*. New York – London – Edinburgh – Amsterdam: United Bible Societies, 1977, p. XII-LIII. [↑](#)

⁹⁰ H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 1. [↑](#)

⁹¹ Extrait de Wikipédia (version anglaise), [Textual criticism](#), *New Testament*. Un exemple typique de texte abrégé est la fin de Marc 16, 9-20 omise par la tradition alexandrine. [↑](#)

⁹² Un exemple typique est fourni par J. Murphy-O'Connor, *op. cit.*, p. 8, à propos du codex Vaticanus, considéré par les biblistes comme l'un des meilleurs textes du Nouveau Testament, où le mot *Κλαύδιον* (Claudius) est manquante dans la phrase *διὰ τὸ διατεταχέναι* (Κλαύδιον) (parce que Claudius a ordonné) en Ac 18, 2; le mot Claudius manque, car *διὰ* avec un verbe à l'infinif requiert un sujet à l'accusatif, sinon la phrase n'a aucun sens (on aurait seulement : parce que avait commandé, sans savoir qui avait commandé). [↑](#)

⁹³ Wikipedia (version anglaise), [Western text-type](#). [↑](#)

⁹⁴ Voir Brooke Foss Westcott, Fenton John Anthony Hort. *The New Testament In The Original Greek*, 1925, p. 550, mentionné par Wikipedia, [Western text-type](#). [↑](#)

⁹⁵ Wikipedia (version anglaise), [Western text-type](#). [↑](#)

⁹⁶ Wikipedia (version anglaise), [Textual criticism](#), *New Testament*. [↑](#)

⁹⁷ Wikipedia (version anglaise), [Textus Receptus](#). [↑](#)

⁹⁸ Wikipedia (version anglaise), [Byzantine text-type](#). [↑](#)

⁹⁹ B. M. Metzger, *The Greek New Testament*. New York – London – Edinburgh – Amsterdam: United Bible Societies, 1977, p. XII-LIII, and K. Aland, *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1998, p. 684-710. [↑](#)

¹⁰⁰ B. M. Metzger, *op. cit.*, K. Aland, *op. cit.* [↑](#)

¹⁰¹ S'agissait-il d'une correction apportée à κ contemporaine du document original ? Selon [Wikipedia](#) (version anglaise), Tischendorf pensait que cinq correcteurs avaient amendé des parties du document, et qu'ils avaient œuvré aux 6e et 7e siècles. [↑](#)

¹⁰² [Wikipedia](#) (version anglaise), [Peshitta](#). [↑](#)

¹⁰³ [Wikipedia](#), (version anglaise) Le Sinaïticus syriaque. [↑](#)

¹⁰⁴ J. Murphy-O'Connor, *The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11*, *JournBibLit*, 100 (1981)601. [↑](#)

¹⁰⁵ H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 119, note 7: « La variante *εἴ τις* en P⁴⁶, κ , D*, G, est une assimilation au v. 12. *ἥ τις* est également préférable en raison de l'ordre des mots. Sur l'anacoluthie qui en résulte dans ce cas, Blass-Debrunner #469. Une autre proposition dans laquelle le relatif ne peut pas prendre la même forme est parfois jointe à une proposition relative par une particule de coordination (*καί, etc.*) » [↑](#)

¹⁰⁶ Metzger, *op. cit.*, ne le mentionne pas, probablement parce que la leçon habituelle est évidente. [↑](#)

¹⁰⁷ Sous l'appellation d'épîtres pauliniennes, nous incluons toutes les épîtres, même celles dont l'attribution à Paul est contestée par plusieurs exégètes. Même en admettant que Paul n'en soit pas l'auteur, force est de constater que ses disciples ont nécessairement partagé la même pensée. [↑](#)

¹⁰⁸ Voir John P. Meier, *A Marginal Jew - Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday (The Anchor Bible Reference Library), New York, v. 4: *Law and Love*. Yale University, 2009, p. 74-181. [↑](#)

¹⁰⁹ Voir Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, dans la base de données [Perseus](#) et le site web [Kata Biblon Lexicon of the Greek New Testament](#). [↑](#)

¹¹⁰ Il est possible que quelques sources aient été disponibles lorsqu'un scribe copiait son manuscrit. [↑](#)

¹¹¹ Les cas les plus proches sont Col 4, 9 (*σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ*, avec Onésime, le frère fidèle et bien-aimé) et Ga 3, 9 (*ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ*, ainsi, ceux qui ont la foi sont bénis avec le croyant Abraham.) Cependant, dans ce cas précis, le terme ne signifie pas « chrétien ». [↑](#)

¹¹² On considère comme témoins principaux P⁴⁶, Codex Sinaiticus (Σ), Codex Alexandrinus (A), Codex Vaticanus (B), Codex Ephraemi Rescriptus (C) en raison de leur ancienneté et de leur exhaustivité ou semi-exhaustivité. [↑](#)

¹¹³ Voir [Wikipedia](#) (version anglaise), [Minuscule 629](#) et [New Testament Manuscripts](#), *Manuscript 629*, sur Skypoint. [↑](#)

¹¹⁴ L'auteur Michel Quesnel : « Il existe sept lettres dont l'attribution à Paul n'est pas contestée parmi les érudits, à savoir 1 et 2 Corinthiens, Romains, Galates, 1 Thessaloniens, Philippiens et Philémon ; sont également considérées comme authentiques par certains biblistes les deux lettres, Colossiens et une bonne partie de 2 Timothée ». Voir [Saint Paul et les commencements du christianisme](#). Paris: Desclée de Brouwer, 2008, p. 125-147. [↑](#)

¹¹⁵ Voir Henry George Liddell, Robert Scott, *op. cit.*, [περί](#). [↑](#)

¹¹⁶ Dans le corpus paulinien, *περί ὑμῶν* (au sujet de vous) et *περί ἡμῶν* (au sujet de nous) sont utilisés 20 fois, une utilisation très courante. [↑](#)

¹¹⁷ On peut noter ces 38 occurrences où *γράφω* se réfère aux Écritures et est présent dans les lettres non contestées. [↑](#)

¹¹⁸ Cela se reflète dans un commentaire rapporté par Paul, provenant de membres de la communauté : « Je ne veux pas donner l'impression d'essayer de vous effrayer avec mes lettres. Car on dit : "Ses lettres sont fortes et convaincantes, mais sa présence physique est faible et sa parole méprisable." » (2 Co 10, 9-10) [↑](#)

¹¹⁹ Voir note 117. [↑](#)

¹²⁰ Dans son commentaire sur la Première Épître aux Thessaloniens, J. Murphy-O'Connor écrit : « Les directives qu'il donne mêlent conseils et préceptes. Ces derniers, cependant, sont tout à fait généraux (1 Th 5, 13b-22) ; ils concernent des valeurs plutôt que des structures... Paul ne considérerait pas qu'il était de son rôle de leur dire ce qu'ils devaient faire. », *op. cit.*, p. 126-127. [↑](#)

¹²¹ Ce sujet est développé dans l'épître aux Romains, chapitre 7. Par exemple : « Je trouve donc cette loi : quand je veux faire le bien (*καλός*), c'est le mal qui est à ma portée (7, 21). [↑](#)

¹²² John Coolidge Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*. Macon (CA): Mercer University Press, 1983 (new ed.), p. 158-160. [↑](#)

¹²³ Tertullian ([Sur la monogamie](#)): « Il est bon, dit-il (Paul), que l'homme n'ait pas de relations avec une femme. Il s'ensuit qu'il est mal d'avoir des relations avec elle ; car rien n'est contraire au bien, sauf le mal. ». Aussi, Jérôme ([Adversus Jovinianum](#), I, 7): « S'il est bon de ne pas toucher une femme, il est mauvais de la toucher : car il n'y a pas d'opposé au bien que le mal. » Ces citations proviennent de J. C. Hurd, *op. cit.*, p. 159, note 4. [↑](#)

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 160. [↑](#)

¹²⁵ Ce point est souligné par J. Murphy-O'Connor, *The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11*, *JournBibLit*, 100 (1981), p. 602. [↑](#)

¹²⁶ H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 182-191. Pour lui *κεφαλή*, *εἰκὼν*, et *δόξα* sont presque synonymes. [↑](#)

¹²⁷ Pour H. Conzelmann, [op. cit.](#), p. 189, cela signifie que la femme devrait porter un symbole d'autorité sur la tête, pour compenser sa faiblesse face à la puissance cosmique. C. Senft, [op. cit.](#), regroupe les hypothèses des chercheurs en trois catégories (p. 141-142), mais ajoute qu'elles sont toutes inacceptables et ne propose rien d'autre. Notre position repose sur le fait que Paul vient de parler de l'ordre de la création, et que les anges, dans la culture juive, représentent la présence de Dieu dans le monde, notamment lors des réunions de prière. Pour Paul, ils jouent un rôle dans le plan divin (voir par exemple Ga 3, 20, où la loi fut promulguée par Moïse par l'intermédiaire des anges).[↑](#)

¹²⁸ Flavius Josephus, [Against Apion](#), 2.25-26: « Car, dit l'Écriture, *la femme est inférieure à son mari en toutes choses*. Qu'elle lui obéisse donc, non pour qu'il la maltraite, mais pour qu'elle reconnaisse son devoir envers son mari. Car Dieu a donné l'autorité au mari. » [↑](#)

¹²⁹ J. Murphy-O'Connor, [Paul. A Critical Life](#), p. 290.[↑](#)

¹³⁰ H. Conzelmann estime que le port du voile était une pratique universelle en public, y compris à Corinthe. Voir [op. cit.](#), p. 185, note 40.[↑](#)

¹³¹ C'est la formulation de H. Conzelmann, voir [op. cit.](#), p. 15-16.[↑](#)

¹³² J. Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 118. [↑](#)

¹³³ J. Murphy-O'Connor affirme que les lettres aux Colossiens et à Philémon ont été écrites dans des circonstances identiques à celles de groupes qui se chevauchaient considérablement. Voir [op. cit.](#), p. 176. Selon nous, seules les épîtres aux Éphésiens, à Timothée et à Tite sont des lettres qui ne sont probablement pas de la plume de Paul, mais d'un disciple.[↑](#)

¹³⁴ Pour la plupart des érudits, l'interpolation commence par 33b (Comme dans toutes les églises des saints), mais J. Murphy-O'Connor a démontré de manière convaincante que ces derniers ont été aveuglés par les éditions critiques de la traduction et n'ont pas vu que « toutes les églises des saints » aurait été une duplication inutile du verset 34, c'est-à-dire que nous aurions : Comme dans toutes les églises des saints, les femmes doivent se taire dans les églises. Voir son *Interpolations in 1 Corinthians*, [CBQ](#), 48(1986)90.[↑](#)

¹³⁵ Cela est tout à fait le point de vue de H. Conzelmann, [op. cit.](#), p. 246, C. Senft, [op. cit.](#), p. 182-183, J. Murphy-O'Connor à la fois dans son *Interpolations in 1 Corinthians*, [CBQ](#), 48(1986)90-92, et [Paul. A Critical Life](#), p. 289-290. Étrangement, H. Conzelmann inclut le verset 36 dans l'interpolation au motif que, même si ce verset est « à peine clair », il « vise à souligner la validité "œcuménique" de l'interpolation » et n'a aucun lien avec le verset 37. À l'inverse, Murphy-O'Connor, dans son *Interpolation*, considère que le verset 36, contenant des questions rhétoriques, « s'intègre parfaitement comme une explosion passionnée condamnant la situation qui exigeait les directives des versets 26 à 33 », et « le ton colérique se prolonge dans le verset 37, qui fait certainement référence aux versets 26 à 33 ».[↑](#)

¹³⁶ Ceci a été souligné par J. Murphy-O'Connor dans *Interpolations in 1 Corinthians*, [CBQ](#), 48(1986), p. 92.[↑](#)

¹³⁷ C. Senft, [op. cit.](#), p. 183, évoque la masculinisation des ministères à la fin de l'ère apostolique, au point que même les femmes diacones ont disparu.[↑](#)

¹³⁸ Henry George Liddell, Robert Scott, [op. cit.](#), [ἄπλω](#).[↑](#)

¹³⁹ H. Conzelmann, [op. cit.](#), p. 115: « La question que se posaient les Corinthiens devait être : les rapports sexuels sont-ils permis (pour tous) ? » Voir aussi J. C. Hurd, [op. cit.](#), p. 161: « *ἀπτεσθαι* fait probablement référence spécifiquement aux rapports sexuels plutôt qu'au mariage en général. »[↑](#)

¹⁴⁰ J. C. Hurd, [op. cit.](#), p. 158.[↑](#)

¹⁴¹ [Op. cit.](#), p. 115.[↑](#)

¹⁴² Conzelmann fait ici référence à Épictète (50 – 135) et à ses [Entretiens](#), 3.22.77 et à Stobée (5e siècle ap. JC) qui a écrit : « *ὅτι οὐκ ἀγαθὸν τὸ γαμεῖν* » (Il n'est pas bon de se marier). À propos du cynique, l'Encyclopædia Britannica écrit : « Cynique, membre d'une secte philosophique grecque qui a prospéré du 4e siècle av. JC jusqu'à une époque avancée de l'ère chrétienne et qui se distinguait davantage par son mode de vie anticonformiste que par un quelconque système de pensée. Antisthène, disciple de Socrate, est considéré comme le fondateur du mouvement, mais Diogène de Sinope en fut la figure emblématique. Il s'efforçait de détruire les conventions sociales (y compris la vie familiale) afin de revenir à une vie « naturelle ».[↑](#)

¹⁴³ J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Louvain-Paris, Nauwelaerts- Gabalda, 1949; R. A. Horsley, in *Gnosis in Corinth 1 Cor 8:1-6*, NTS 27(1980)32-51; et *The Background of the Confessional Formula in Cor 8: 6*, ZNW, 69(1978)130-135; et *Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Cor: 8-10*, CBO, 40(1978)574-589; J. Murphy-O'Connor, Paul. A Critical Life, p. 280-282. D'autre part, Conzelmann se réfère souvent à W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbrief. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. [↑](#)

¹⁴⁴ J. Murphy-O'Connor, op. cit., p. 281. [↑](#)

¹⁴⁵ Ibidem, p. 282. [↑](#)

¹⁴⁶ J. C. Hurd, op. cit., p. 284. [↑](#)

¹⁴⁷ Selon Murphy-O'Connor, op. cit., p. 104-113, Paul a écrit trois lettres aux Thessaloniens : la lettre A (1 Th 2, 13 – 4, 2), écrite d'Athènes, où il réagit à la bonne nouvelle apportée par Timothée ; la lettre B (1 Th 1, 1 – 2, 12 ; 4, 3 – 5, 28), écrite de Corinthe, où il aborde les questions relatives au Jour du Seigneur ; et enfin la lettre C (2 Thessaloniens), où Paul juge impératif de réfuter la croyance en la parousie, alors que ce temps de perversité est encore si manifeste. Il convient de noter que Murphy-O'Connor considère la deuxième lettre aux Thessaloniens comme authentique : « Les arguments contre l'authenticité de la deuxième lettre aux Thessaloniens sont si faibles qu'il est préférable d'accepter l'attribution traditionnelle de cette lettre à Paul », p. 111. [↑](#)

¹⁴⁸ J. C. Hurd, op. cit., p. 284. [↑](#)

¹⁴⁹ J. C. Hurd: « Puisque les couples "spirituels" de Corinthe n'étaient pas mariés au sens où le monde l'entendait, ils vivaient donc comme des anges. Il est difficile de surestimer l'enthousiasme qui semble avoir régné au sein de cette première communauté chrétienne. » Op. cit., p. 276-277. [↑](#)

¹⁵⁰ Ce point est souligné par J. C. Hurd, op. cit. [↑](#)

¹⁵¹ J. Jeremias (*Nochmals: War Paulus Witwer?*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 28(1929)321-323) croit qu'il était veuf; Murphy-O'Connor fait de même, comme nous l'avons souligné précédemment. [↑](#)

¹⁵² Hurd, op. cit., p. 277: « En retraçant le déroulement du débat entre Paul et les Corinthiens, nous n'avons trouvé aucune preuve d'influences extérieures à Corinthe qui auraient éloigné les Corinthiens de Paul, introduit des idées gnostiques et toléré, voire encouragé, une immoralité flagrante. Nous avons plutôt trouvé un groupe de pionniers fervents qui, se sentant interpellés par la première prédication de Paul, adoptaient une forme de vie sexuelle rigoureuse et ascétique. » [↑](#)

¹⁵³ Hurd, op. cit., p. 275. [↑](#)

¹⁵⁴ L'avis de Hurd : « Ces mariages spirituels font référence aux vierges » (*παρθένοι*) en 1 Co 7, 25-38. Selon cette théorie, les membres célibataires de la communauté des Corinthiens seraient entrés directement dans des relations ascétiques et, comme au verset 1, ils auraient présenté leur cas à Paul, qui aurait dit : Je suis d'accord. Voir op. cit., p. 170-179'. « En définitive, nous concluons que la relation ascétique qui s'est développée au sein de l'Église de Corinthe était probablement un mariage à tous égards, hormis les rapports sexuels conjugaux et les responsabilités parentales qui en découlent », p. 180. [↑](#)

¹⁵⁵ Une analyse approfondie de *πορνεία*, *Porneia: The Making of a Christian Sexual Norm*, Kyle Harper. JBL 131(2011)363-383. [↑](#)

¹⁵⁶ Harper, art. cit., p. 370. [↑](#)

¹⁵⁷ Harper, art. cit., p. 371. [↑](#)

¹⁵⁸ Concernant l'exception mentionnée dans l'épître à Matthieu, Harper écrit : « Les clauses d'exception se rapportent à Dt 24, 1, où un homme est autorisé à divorcer de sa femme s'il découvre une indécence dans son (LXX: *ἄσχημον πράγμα*). En grec, le langage de *πορνεία* n'était jamais éloigné de celui de la honte évoquée par *ἀσχημον*. On se demande parfois pourquoi Matthieu n'a pas simplement utilisé le mot *μοιχεία*, mais une réponse plausible est qu'en grec, *μοιχεία* signifie violation, et la voix passive requise n'implique pas l'initiative féminine ni une faute morale. *Πορνεία*, au contraire, évoque la honte des actes de la femme. Il est utilisé ici d'une manière proche du sens de l'hébreu *hnz* comme « tomber dans le déshonneur », art. cit., p. 375-376. [↑](#)

¹⁵⁹ C'est la traduction de Joseph A. Fitzmyer, The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary Commentary. New York: Doubleday (Anchor Bible, 31), 1998, p. 557. [↑](#)

¹⁶⁰ Harper: « Mais pour les Juifs hellénistiques, dans une culture où les relations sexuelles avec des femmes déshonorées, notamment des prostituées et des esclaves, étaient légales et attendues, ce terme résumait les différences culturelles entre les observateurs de la Torah et la dépravation des Gentils. », [art. cit.](#), p. 374-375. [↑](#)

¹⁶¹ Harper conclut lui-même : « Quoi qu'il en soit, le décret demeure énigmatique, et nous ne pouvons rien dire de plus sur la *πορνεία* ici, si ce n'est qu'elle reconnaît probablement la culture sexuelle fondamentalement différente des Grecs et demande aux convertis non juifs d'observer les normes plus strictes de la sexualité juive. Autrement dit, il nous faut invoquer la forte puissance rhétorique du mot et sa capacité à condenser les vastes différences culturelles entre les "initiés" sexuellement purs et les "étrangers" sexuellement dépravés pour apprécier sa place centrale inattendue dans le décret apostolique. », [art. cit.](#), p. 376. [↑](#)

¹⁶² Toutes les lettres, sauf Éphésiens, Tite et 1 Timothée. [↑](#)

¹⁶³ Conzelmann: « Le verbe *ἔχειν* (avoir) suppose un état stable », [op. cit.](#), p. 96. [↑](#)

¹⁶⁴ "(LXX: *γυνή πατρός*, "la femme du père") est une désignation de l'Ancien Testament et du rabinat pour une belle-mère : Lv 18, 8"; [op. cit.](#), p. 96, note 25. [↑](#)

¹⁶⁵ Sur la cupidité (*πλεονέκτης*), Si 14, 9 « L'œil de l'homme cupide (*πλεονέκτης*) n'est jamais rassasié de sa part ; et l'iniquité du méchant dessèche son âme » ; à propos du calomniateur (*λοιδορός*), Si 23, 8 : « Le pécheur restera dans sa folie ; le calomniateur (*λοιδορός*) et l'orgueilleux y tomberont » (voir aussi Pr 25, 24 ; 26, 21 ; 27, 15) ; à propos de l'ivrogne (*μέθυσος*), Si 19, 1 : « Un ouvrier ivrogne (*μέθυσος*) ne s'enrichira pas ; et celui qui méprise les petites choses tombera peu à peu. » (voir aussi Si 26, 8 ; Pr 23, 21 ; 26, 9). [↑](#)

¹⁶⁶ Selon Harper, en grec profane, « le *πόρνος* désignait le prostitué masculin. Paul ne veut clairement pas dire que la communauté de Corinthe abrite des prostitués masculins, mais plutôt qu'elle omet d'expulser les hommes qui s'adonnent aux plaisirs ordinaires de la vie dans une ville grecque sous l'Empire romain », [art. cit.](#), p. 377. [↑](#)

¹⁶⁷ Will Deming, *The Unity of 1 Corinthians 5-6*, [JBL](#) 115(1996)289-312. [↑](#)

¹⁶⁸ Conzelmann: « Corinthe avait la réputation d'être un lieu de vices, particulièrement cultivé par les Athéniens », disait Platon [La République](#), 404d. Voir [op. cit.](#), p. 12, note 89. [↑](#)

¹⁶⁹ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 108-109, insiste principalement sur un facteur, le contexte philosophique grec, comme il l'écrit : « L'affirmation (Toutes choses sont légitimes), à l'instar d'autres du même genre, est si formelle qu'elle se prête à être utilisée dans divers cadres spéculatifs, par exemple cynique, stoïcien, gnostique. » Il cite par exemple Épictète., [Les Entretiens](#), 4.1.1: « Celui qui vit comme il l'entend est libre ». [↑](#)

¹⁷⁰ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 111. [↑](#)

¹⁷¹ Murphy-O'Connor, dans son [Paul. A Critical Life](#), écrit : « Dans cette intuition, nous trouvons les germes de deux développements ultérieurs dans la christologie de Paul : le fait de donner le nom de "Christ" à cette nouvelle réalité, la communauté des croyants (par exemple, 1 Co 6, 15), et la clarification de sa nature en tant que "corps du Christ" », p. 205. [↑](#)

¹⁷² J. Murphy-O'Connor, [A Critical Life](#), p. 125. « L'alternative à la "sanctification" est décrite comme *porneia* (v. 3) et *akatharsia* (v. 7). Ce dernier terme signifie "impureté" et est l'antithèse de la "sanctification" employée au sens cultuel que nous venons de définir. ». [↑](#)

¹⁷³ Cette expression est utilisée ailleurs par Paul dans les épîtres aux Galates et aux Romains pour réagir à quelque chose d'inconcevable ou d'insupportable : « Christ serait-il donc serviteur du péché ? Certainement pas ! » (Ga 2, 17) ; « La loi serait-elle donc contraire aux promesses de Dieu ? Certainement pas ! » (Ga 3, 21) ; « Leur infidélité annulerait-elle la fidélité de Dieu ? Certainement pas ! ... Dieu est-il injuste de nous infliger sa colère ? ... Certainement pas ! » (Rm 3, 3b-6a) ; « Abolissons-nous donc la loi par cette foi ? Certainement pas ! » (Rm 3, 31) ; « Devons-nous persister dans le péché afin que la grâce abonde ? Certainement pas ! » (Rm 6, 1b-2a) ; « Devons-nous pécher parce que nous ne sommes pas sous la loi, mais sous la grâce ? Certainement pas ! » (Rm 6:15) ; « La loi est-elle péché ? Certainement pas ! » (Rm 7, 7b) ; « Ce qui est bon m'a donc apporté la mort ? Certainement pas ! » (Rm 7, 13a) ; « Y a-t-il injustice de la part de Dieu ? Certainement pas ! » (Rm 9, 14) ; « Je demande donc : Dieu a-t-il rejeté son peuple ? Certainement pas ! » (Rm 11, 1a) ; « Je demande donc : ont-ils trébuché pour tomber ? Certainement pas ! » (Rm 11, 11). [↑](#)

¹⁷⁴ Nous donnons le mot grec pour tous les termes qui font référence à l'immoralité sexuelle selon la morale juive. [↑](#)

¹⁷⁵ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 116. [↑](#)

¹⁷⁶ On peut se demander si Paul envisage une éventuelle entrée dans le mariage ou la conduite appropriée au sein des mariages existants. Mais Paul ne pense pas encore à cette possibilité ici ; ses observations dans le premier cas sont d'ordre général, [op. cit.](#), p. 116. [↑](#)

¹⁷⁷ Pour rappel, nous considérons que les lettres aux Éphésiens, à Tite et 1 Timothée ne sont pas de la plume de Paul. De plus, nous avons démontré précédemment que 1 Corinthiens 14:34-35 est une interpolation et non un passage de Paul. [↑](#)

¹⁷⁸ Jean-Pierre Prévost, *Basar*, dans [Nouveau vocabulaire biblique](#). Paris-Montréal : Bayard-Médiaspaul, 2004, p. 101. [↑](#)

¹⁷⁹ André Myre, Jean-Yves Thériault, *Sarx- Sōma*, dans [Nouveau vocabulaire biblique](#), p. 473. [↑](#)

¹⁸⁰ Henry George Liddell, Robert Scott, [A Greek-English Lexicon](#). [↑](#)

¹⁸¹ Chacune de ces catégories, bien que non mutuellement exclusives, a sa propre valeur, qui est de nous aider à cerner les différents aspects de la pensée de Paul. [↑](#)

¹⁸² Conzelmann, [op. cit.](#), p.97, note 35, sur 1 Co 5, 5: « Ceci est conforme à la terminologie de 15, 3 et suivants » *σάρξ*, "chair", est synonyme dans les deux passages avec *σῶμα*, "corps" ». [↑](#)

¹⁸³ Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 245-246. C'est une idée intéressante, mais difficile à confirmer. Il est clair qu'il n'a guère pu ignorer l'influence du temple d'Asclépios sur la vie grecque ; aujourd'hui encore, il est difficile de passer sous silence l'Oratoire Saint-Joseph ou la basilique Sainte-Anne-de-Beaupré. De plus, le parallèle est évident entre la guérison qui redonne vie à tous les membres pour former un corps sain et la guérison par l'Esprit qui guérit chacun pour constituer un corps unique, à savoir le Christ. [↑](#)

¹⁸⁴ L'autre référence est 1 Tm 6, 5, qui ne provient pas de Paul, où l'auteur parle d'hommes « privés de la vérité ». [↑](#)

¹⁸⁵ Sur *ἀν*, voir Henry George Liddell, Robert Scott, [A Greek-English Lexicon](#). [↑](#)

¹⁸⁶ Il est à noter que, dans les trois lettres que nous avons considérées comme non authentiques, le temps reçoit une nouvelle signification sous sa forme plurielle et fait référence à l'avenir où le Christ ou l'Esprit interviendront (Ep 1, 10 ; 1 Tm 4, 1 ; Tt 1, 3). [↑](#)

¹⁸⁷ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 117, et Senft, [op. cit.](#), p. 89. [↑](#)

¹⁸⁸ Voir Senft, [ibid.](#) [↑](#)

¹⁸⁹ Senft, [ibid.](#), note 13. [↑](#)

¹⁹⁰ Henry George Liddell, Robert Scott, [A Greek-English Lexicon](#). [↑](#)

¹⁹¹ À la fois Conzelmann, [op. cit.](#), p. 116 et Senft, [op. cit.](#), p. 89 croient que Paul nous ramène à l'idée du verset 2 avec « *διὰ τὴν ἀκρασίαν* ». [↑](#)

¹⁹² Conzelmann, [op. cit.](#), p. 169, donne une interprétation eschatologique de « il offrira aussi une issue, afin que vous puissiez la supporter ». [↑](#)

¹⁹³ Conzelmann, [ibid.](#), et Senft, [op. cit.](#), p. 132. [↑](#)

¹⁹⁴ Murphy-O'Connor, [Paul. A Critical Life](#), p. 104-107; affirmant que (1 Th 2, 13 – 4, 2) est centré sur la réaction de Paul à la bonne nouvelle annoncée par Timothée à son retour de Thessalonique. [↑](#)

¹⁹⁵ La plupart des traductions utilisent la majuscule T : Tentateur. [↑](#)

¹⁹⁶ Conzelmann, [ibid.](#), « Paul ne s'intéresse guère à une théorie sur l'origine de la tentation ». [↑](#)

¹⁹⁷ Typique de nombreux passages de l'Ancien Testament, par exemple lors de l'Exode où le peuple a mis à l'épreuve la patience de Dieu. [↑](#)

¹⁹⁸ Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 193-198. [↑](#)

¹⁹⁹ C. L. Willibald Grimm, [Greek-English Lexicon of the New Testament](#). Translated by J. H. Thayer. New York: American Book Company, 1889 ([Édition Internet](#)) [↑](#)

²⁰⁰ [Op. cit.](#), p. 97. [↑](#)

²⁰¹ Murphy-O'Connor, [Paul: A Critical Life](#), p. 101. [↑](#)

²⁰² [Op. cit.](#), p. 207. [↑](#)

²⁰³ Murphy-O'Connor, [Paul: A Critical Life](#), p. 208. [↑](#)

²⁰⁴ [Op. cit.](#), p. 127. [↑](#)

²⁰⁵ "Il ne faut pas oublier que pour Paul, qui partage en cela l'opinion des rabbins (cf 6, 18), les péchés du sexe sont particulièrement graves", Senft, [op. cit.](#), p. 74 [↑](#)

²⁰⁶ Il semble y avoir une certaine similitude entre la vision du monde de Paul et l'Évangile selon Jean (par exemple Jn 12,31 où l'adversaire est décrit comme « le prince de ce monde »). [↑](#)

²⁰⁷ Voir Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 319. [↑](#)

²⁰⁸ Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 335. [↑](#)

²⁰⁹ Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 321; « L'évocation d'un "messager de Satan" sous-entend une source extérieure et personnelle de souffrance ; auparavant, il avait qualifié de "serviteurs de Satan" (2 Co 11, 4-15) ses adversaires de Corinthe. Dans l'Ancien Testament, les "épines" sont une métaphore des ennemis d'Israël, tant à l'intérieur (Nb 33, 35) qu'à l'extérieur (Ez 28, 24). » [↑](#)

²¹⁰ Si 21, 27 « Quand un impie maudit Satan (son adversaire), il se maudit lui-même » [↑](#)

²¹¹ Senft, [op. cit.](#), p. 89-90, Conzelmann, [op. cit.](#), p. 118, et Hurd, [op. cit.](#), p. 161-163 tous discutent la portée de *τοῦτο*, c'est-à-dire est-ce seulement le verset 5 (consacrer du temps à la prière), ou l'ensemble des versets 2 à 5 (éviter l'abstinence). Tous s'accordent à dire que la portée est l'ensemble des versets 2 à 5. [↑](#)

²¹² Ce n'est pas la première fois que l'on retrouve chez Paul un écho du vocabulaire de Ben Sirach. Nous avons déjà vu le cas pour *πορνείας* (immoralité), *ἀποστερέω* (être privé de), et *πειράζω* (éprouver). [↑](#)

²¹³ Sur ce point, Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 284, écrit : « Il est regrettable que les Corinthiens aient commis des erreurs, mais le simple fait qu'ils aient au moins fait l'effort les place bien au-dessus des Galates, trop timides pour même essayer et qui cherchaient refuge dans des règles et des règlements autoritaires. Tandis que Paul ordonnait aux Galates d'accepter le fardeau de la liberté, il engageait le dialogue avec les Corinthiens ». [↑](#)

²¹⁴ Comme *θέλω* peut être soit un présent de l'indicatif, soit un subjonctif présent, le choix relève du jugement du lecteur. [↑](#)

²¹⁵ Ceci est souligné par Senft, [op. cit.](#), p. 90. [↑](#)

²¹⁶ 17 fois sur un total de 20. On doit faire remarquer que *θέλω* n'apparaît que dans les lettres considérées comme authentiques. [↑](#)

²¹⁷ Hurd, [op. cit.](#), p. 166-167 écrit : « Il se peut également que les Corinthiens aient fait directement allusion au célibat de Paul. Une telle allusion expliquerait ses propos en 7, 7 (« Je voudrais que tous soient comme moi ; mais chacun a reçu de Dieu un don particulier, l'un d'une nature, l'autre d'une autre ») et le sens de son conseil en 7, 8 (« Il est bon pour eux de rester comme je suis »). Il est peu probable que Paul ait spontanément rappelé aux Corinthiens son célibat, un sujet qui, à n'en pas douter, n'aurait pas servi

l'objectif pratique qu'il poursuivait, comme nous l'avons suggéré ». Ainsi, si l'allusion au célibat de Paul venait des Corinthiens, nous avons là un autre exemple de la manière dont il tente de modérer leur enthousiasme. [↑](#)

²¹⁸ Voir aussi Rm 2, 1; 5, 18; 12, 17-18; 1 Th 2, 15; Ph 4, 5; Col 1, 28. [↑](#)

²¹⁹ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 118. Il prend position contre Allo (voir note 34). Lors de l'analyse ultérieure de 1 Co 12, il en sera question., Conzelmann, p. 207, lie *χαρίσματα* à *πνευματικά* ("*χαρίσματα* est un équivalent pour *πνευματικά* et est attribué comme tel à l'Esprit »). [↑](#)

²²⁰ Jean-Pierre Prévost, Hughes Cousin, *Charis, Charisma, Eucharistô, Eucharistia*, dans [Nouveau vocabulaire biblique](#), p. 316-319. [↑](#)

²²¹ [Op. cit.](#), p. 318. [↑](#)

²²² Conzelmann écrit : « Comme pour la formule d'ouverture, il convient de noter qu'une telle "bénédition" n'est pas une formule édifiante, mais une communication efficace de grâce et d'amour (p. 301). Nous omettons dans cette analyse quatre autres significations de *χάρις* : 1) une salutation grecque, associée à Shalom (paix), la salutation juive (13 fois, soit au début de chaque lettre) ; 2) la reconnaissance, au même sens que rendre grâce, par exemple 1 Co 10, 30 (8 fois) ; 3) la libéralité, la générosité d'autrui, par exemple 2 Co 8, 7 (2 fois) ; 4) la bienveillance dans les paroles, par exemple Col 4, 6 (1 fois). Ces significations ont été jugées non pertinentes pour notre étude ». [↑](#)

²²³ Sur *δωρεά*, voir aussi: 2 Co 9, 15; Ep 3, 7; 4, 7. [↑](#)

²²⁴ « Fortifier » se trouve également dans 1 Th 3, 2, où il est question du travail de Timothée, en 1 Th 3, 13, où Paul prie pour que l'amour grandisse, dans 2 Th 2, 17, où il fait référence à une croissance dans le travail et la parole, et dans 2 Th 3, 3, où il a un sens générique dans la prévention contre le Malin. [↑](#)

²²⁵ Nous avons omis deux occurrences où *χάρισμα* fait référence à la grâce sacramentelle conférée par l'imposition des mains par le conseil des anciens (1 Tm 4, 14 ; 2 Tm 1, 6), car elles ne sont pas pertinentes pour notre étude. [↑](#)

²²⁶ Nous suivons ici l'ordre de composition des lettres de Paul tel que proposé par Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), i.e. Galates et Colossiens en 53, 1 Corinthiens en 54, et Romains en 55. [↑](#)

²²⁷ Selon to Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 280-282, Paul s'adresse ici aux personnes fougueuses, à ceux qui auraient dit « Anathème Jésus ! » (1 Co 12, 3), car ils rejetaient le Jésus crucifié, ne se concentrant que sur le Christ de gloire. [↑](#)

²²⁸ En Rm 12, 6-8, Paul écrit : « Nous avons des dons (*χάρισμα*) qui se distinguent selon la grâce (*χάρις*) qui nous a été accordée : la prophétie, selon la mesure de la foi ; le ministère, dans l'exercice du service ; l'enseignant, dans l'enseignement ; l'exhortateur, dans l'exhortation ; le donateur, dans la générosité ; le chef, dans la diligence ; le compatissant, dans la joie. Ainsi *χάρισμα* englobe toutes les actions de puissance. [↑](#)

²²⁹ Paul clarifiera plus tard ce point. [↑](#)

²³⁰ Henry George Liddell, Robert Scott, *μέν*, dans [A Greek-English Lexicon](#). [↑](#)

²³¹ Voir Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 229. [↑](#)

²³² Conzelmann, [op. cit.](#), p. 109, note 10. [↑](#)

²³³ C. Hurd, [op. cit.](#), p. 166, qui remarque qu'au verset 1, on trouve *καλόν* (il est bien) suivi d'un datif (pour un homme), et suivi au verset 2 par *δέ* (mais), et qu'au verset 8 on trouve *καλόν* (il est bien) suivi d'un datif (pour eux), et suivi au verset 9 par *δέ* (mais). [↑](#)

²³⁴ [Ibid.](#), p. 167. Au contraire, Paul atténue toujours les propos des Corinthiens. [↑](#)

²³⁵ C'est aussi l'adjectif *ἐγκρατής* qu'on trouve chez Tite 1, 8 (Il [l'évêque] doit être hospitalier, ami du bien, pondéré, juste, saint, maître de soi (*ἐγκρατής*)). [↑](#)

²³⁶ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 120. [↑](#)

²³⁷ En 1 Co 7, 38 Paul utilise deux fois *γαμίζω* (donner une fille en mariage), mais lui donne probablement la même signification que *γαμέω* (voir Conzelmann, [op. cit.](#), p. 134-134, où le sujet n'est pas le père donnant sa fille en mariage, mais le fiancé dans un contexte de fiançailles). *γαμέω* apparaît trois fois dans la Première Épître à Timothée, une lettre que la plupart des érudits ne considèrent pas comme authentique. [↑](#)

²³⁸ L'épître aux Éphésiens n'est pas abordée ici, car la plupart des spécialistes ne la considèrent pas comme étant de la main de Paul. Voir Michel Quesnel, [Saint Paul et les commencements du christianisme](#), p. 135-140. [↑](#)

²³⁹ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 115. [↑](#)

²⁴⁰ C'est le point de vue de Conzelmann, [op. cit.](#), p. 14-15, qui écrit : « Or, il n'est pas nécessaire de recourir à un mythe gnostique pleinement élaboré pour l'expliquer ; et l'on ne trouve aucune trace d'un tel mythe à Corinthe. Cette hypothèse ne nous est pas indispensable pour comprendre le texte. Il nous faut établir une distinction méthodique entre les idées et les concepts qui sont gnostiques *en soi* et ceux qui, bien qu'ayant pu être repris par le gnosticisme, sont d'origine antérieure et proviennent d'un contexte spéculatif totalement différent. Les concepts et les motifs de la Première Épître aux Corinthiens appartiennent sans exception à la seconde catégorie. » [↑](#)

²⁴¹ Pour l'interprétation de Col 1, 24, voir Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 239. *θλιψις* ne renvoie pas au Christ, mais à Paul. [↑](#)

²⁴² Conzelmann écrit sur *θλιψις* au v. 28: « Ici, le sens eschatologique est parfaitement clair grâce au futur et à l'ajout du verset 29a. » [↑](#)

²⁴³ [Op. cit.](#), p. 103. [↑](#)

²⁴⁴ Nous sommes en désaccord avec D.L. Balch, *1 Cor. 7.32-35 and Stoic Debat about Marriage, Anxiety and Distraction*, dans *JBL* 102(1983)435, qui suit C.K. Barrett (*A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 178-182), qui « soutient que l'"anxiété" (*μεριμνάω, ἀμέριμνος*), telle qu'employée ici par Paul, est *systématiquement* négative ». Comment l'anxiété concernant les affaires du Seigneur pourrait-elle être négative ? Comment l'anxiété quotidienne de Paul pour les Églises pourrait-elle être négative ? Il est possible que *μεριμνάω* et *ἀμέριμνος* soient empruntés au vocabulaire stoïcien, mais non à la philosophie qui y est associée. [↑](#)

²⁴⁵ Dans le Nouveau Testament, outre 1 Co 7, 32, on ne le trouve que dans Mt 28, 14, mais dans un contexte totalement différent (les grands prêtres disent aux soldats de ne pas s'inquiéter du mensonge qu'ils vont raconter). [↑](#)

²⁴⁶ Pierre Létourneau, *Kosmos*, dans [Nouveau vocabulaire biblique](#). Paris-Montréal : Bayard-Médiaspaul, 2004, p. 423. [↑](#)

²⁴⁷ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 43. [↑](#)

²⁴⁸ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 43, écrit en commentant 1 Co 1, 20: « *ὁ αἰὼν οὗτος*, "cet âge" signifie la même chose que *ὁ κόσμος οὗτος*, "ce monde", et de même le simple *ὁ κόσμος*, "le monde" ». [↑](#)

²⁴⁹ Ailleurs il n'apparaît qu'en Mc 6, 22 (copié par Mt 14, 6) et Ac 6, 5. [↑](#)

²⁵⁰ Selon Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 106, La première lettre aux Thessaloniciens contient en fait trois lettres, et la lettre A contient 1 Th 2, 13 – 4, 2). [↑](#)

²⁵¹ Nous sommes bien loin de notre conception moderne selon laquelle faire plaisir à son conjoint signifierait lui donner ce qu'il ou elle désire. [↑](#)

²⁵² Concernant le rôle d'Aquila et de Prisca dans la mission de Paul, voir Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 328. [↑](#)

²⁵³ Nous avons tendance à être en désaccord avec Conzelmann, [op. cit.](#), p. 134, où l'auteur écrit à propos de 1 Co 7, 32-33 : « Le mode d'expression est ici purement ascétique, visant à "plaire" soit au Seigneur, soit au monde, dont le conjoint est le représentant. On se demandera bien sûr si le choix des mots n'est pas exagéré et arbitraire. » Selon nous, on peut déceler une tendance ascétique chez Paul, mais l'ascétisme n'est pas le sujet principal. [↑](#)

²⁵⁴ C'est aussi le point de vue de Senft, [op. cit.](#), p. 105, note 6: "*σῶμα* et *πνεῦμα* désignent la totalité de l'homme: être saint tout entière. Bultmann, [Theol. NT](#), P. 206. [↑](#)

²⁵⁵ Encore une fois, nous sommes en désaccord avec Conzelmann, [op. cit.](#), p. 134, qui écrit sur 1 Co 7, 34 : « La tendance ascétique est manifeste. Mais là encore, elle n'est pas érigée en principe. » Selon nous, Paul ne prône pas l'ascétisme, mais un environnement propice à l'épanouissement de la foi. [↑](#)

²⁵⁶ Voir plus loin notre analyse de 1 Co 7, 14.16. [↑](#)

²⁵⁷ Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 124. [↑](#)

²⁵⁸ Paul n'utiliserait pas *μερίζω* à propos du code vestimentaire ou de tout désaccord mineur de la vie quotidienne. [↑](#)

²⁵⁹ Ce style de comparaison, visant à souligner ce qui est moralement supérieur, n'est employé nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, hormis dans l'Épître aux Hébreux et dans un seul passage des deux épîtres de Pierre. En revanche, il est fréquemment utilisé dans la littérature sapientielle. Par exemple : « Mieux vaut l'ouvrier qui possède des biens en abondance que le vantard qui manque de pain » (Si 10, 27). Voir également Si 16, 3 ; Si 18, 16 ; Si 19, 24 ; Si 20, 31 ; Si 29, 22 ; Si 30, 14 ; Si 30, 17 ; Si 33, 22 ; Si 36, 21 ; Si 40, 28 ; Si 41, 15 ; Si 42, 14. [↑](#)

²⁶⁰ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 120, note 13, voit dans « brûler » une « figure de passion (sexuelle) », qui peut se superposer à la figure de l'épreuve. [↑](#)

²⁶¹ C. Hurd, [op. cit.](#), p. 166. [↑](#)

²⁶² [Ibid.](#), p. 167. [↑](#)

²⁶³ Voilà comment Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 280, qualifie ces chrétiens de groupe « dont les membres croyaient que leur possession de la "sagesse" les rendait parfaits ». Pour lui, « les gens de l'esprit étaient à l'origine des problèmes traités dans 13 des 16 chapitres de la Première Épître aux Corinthiens. [↑](#)

²⁶⁴ C'est l'opinion de Senft, [op. cit.](#), p. 91. [↑](#)

²⁶⁵ C'est là le propos de l'article de Murphy-O'Connor, *The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11*, [JournBibLit](#), 100 (1981)601-606. [↑](#)

²⁶⁶ Pour cette variante, voir notre analyse du v. 10b dans notre section sur la critique textuelle. [↑](#)

²⁶⁷ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 120, ne voit aucune signification particulière dans ce changement d'ordre et écrit : « Ce changement n'a aucune incidence sur les principes ; il s'agit purement d'un choix. » [↑](#)

²⁶⁸ [Idem](#) : « Il semble d'abord établir une distinction correcte entre la "séparation" de la femme d'avec son mari et le renvoi de la femme par le mari. Mais plus tard, il intervertit les verbes : vv 13, 15 », et indique l'égalité des sexes. [↑](#)

²⁶⁹ Murphy-O'Connor, *The Divorced Woman in 1 Cor 7:10-11*, in [JournBibLit](#), 100 (1981)605. [↑](#)

²⁷⁰ C'est la position de Murphy-O'Connor, [art. cit.](#), p. 602, qui ajoute : « S'il est mal pour un mari de prononcer le divorce, il est tout aussi contraire à la volonté divine que sa femme l'accepte ; une acceptation volontaire reviendrait à coopérer à la désobéissance à Dieu. » [↑](#)

²⁷¹ [Idem](#). [↑](#)

²⁷² Senft, [op. cit.](#), p. 91. D'autre part, Conzelmann, [op. cit.](#), p. 120, après avoir écrit au verset 11 que « cela fait référence à une situation déjà existante », semble ensuite l'oublier et ne cherche jamais à deviner de quoi il s'agissait. [↑](#)

²⁷³ [Ibid.](#), p. 92. [↑](#)

²⁷⁴ [Art. cit.](#), p. 604. [↑](#)

²⁷⁵ Voir John P. Meier, [op. cit.](#), v. 4, *Jesus teaching on Divorce*, p. 86, qui écrit : « Là où Philon est d'accord avec Josèphe (et avec l'opinion attribuée plus tard par la Mishna à la maison de Hillel), c'est que le mari peut divorcer de sa femme pour n'importe quelle raison ». [↑](#)

²⁷⁶ Conzelmann, [op. cit.](#), p. 121, écrit : « Le terme "autres" n'est pas à prendre au sens exhaustif, mais, comme cela apparaît plus tard, il désigne les chrétiens vivant dans un mariage mixte chrétien / païen. » Ce commentaire est quelque peu surprenant : outre le mariage chrétien et le mariage mixte, quelle autre catégorie serait possible ? Le mariage homosexuel ? Paul n'y aurait jamais pensé. [↑](#)

²⁷⁷ [Op. cit.](#), p. 165. [↑](#)

²⁷⁸ Voir Hurd, [Ibid.](#), p. 157. [↑](#)

²⁷⁹ [Ibid.](#), p. 167: « Certes, le divorce pouvait se justifier par leur slogan cité par Paul, et plusieurs érudits ont suggéré que les Corinthiens avaient poussé leur hostilité envers le mariage jusqu'à prôner le divorce. » [↑](#)

²⁸⁰ [Ibid.](#), p. 168. [↑](#)

²⁸¹ Hurd, [op. cit.](#), p. 224. [↑](#)

²⁸² Selon Senft, [op. cit.](#), p. 92, certains chrétiens mariés pensaient être contaminés par leur partenaire païen : "Il (Paul) doit résoudre deux questions connexes. La première, dictée par le scrupule religieux et la crainte d'une contamination par le paganisme du conjoint" [↑](#)

²⁸³ Selon J. P. Meier, Mt 5, 32 pourrait représenter la forme la plus ancienne des paroles de Jésus. En [op. cit.](#), p. 124, il écrit : « La conclusion la plus importante de notre enquête est que les critères de l'attestation multiple, de la discontinuité et de la gêne, ainsi que de la cohérence, plaident tous en faveur de l'historicité de l'interdiction du divorce par Jésus. » [↑](#)

²⁸⁴ Si la forme plurielle se réfère généralement aux chrétiens de la communauté, il existe parfois des exceptions, comme en 1 Co 9, 5 où elle se réfère aux véritables frères de sang de Jésus. [↑](#)

²⁸⁵ On trouve ce mot seulement en Ac 11, 26; 26, 28; 1 P 4, 16. [↑](#)

²⁸⁶ On ne le trouve ailleurs que dans Mc 9, 19 (Génération incrédule) || Mt 17, 17 || Lc 9, 41, dans Lc 12, 46 (portion donnée aux infidèles), dans Jn 20, 27 (Ne soyez pas incrédules), et dans Ap 21, 8 (les incrédules finiront dans l'étang de feu). [↑](#)

²⁸⁷ [Op. cit.](#), p. 121. [↑](#)

²⁸⁸ Voir plus tôt notre critique textuelle du v. 13a. [↑](#)

²⁸⁹ Sur les différentes conceptions du divorce dans la culture gréco-romaine et dans la culture juive, voir John P. Meier, [op. cit.](#), v. 4, p. 74-128. Citant R. Leonhard, Conzelmann, [op. cit.](#), p. 121, note 22, écrit : « À Rome, le divorce reposait en principe sur le libre choix des époux et n'était rendu difficile que par le fait qu'il était en partie soumis à certaines formalités et en partie à des sanctions. » [↑](#)

²⁹⁰ Voir notre excursus sur Paul et le mariage. [↑](#)

²⁹¹ Sur le sujet, voir Jean L'Hour, *Qadash*, et Jean-Yves Thériault, *Hagiasmos*, dans [Nouveau vocabulaire biblique](#), p. 165-170, et p. 386-390. [↑](#)

²⁹² Mais l'action du Christ est médiatisée par le Saint-Esprit : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rm 5, 5). [↑](#)

²⁹³ [Op. cit.](#), p. 121. [↑](#)

²⁹⁴ [Idem.](#) [↑](#)

²⁹⁵ [Ibidem.](#), p. 122. [↑](#)

²⁹⁶ [Op. cit.](#), p. 93. [↑](#)

²⁹⁷ [Idem.](#) [↑](#)

²⁹⁸ [Murphy-O'Connor, Paul. A Critical Life, p. 208.](#)

²⁹⁹ Voir notre section sur la critique textuelle.

³⁰⁰ Mais Luc, dans les Actes des Apôtres, nous offre une perspective différente en présentant la femme comme la première à se convertir, par exemple à Philippes avec la femme d'affaires Lydie (Ac 16, 14).

³⁰¹ Et donc, on écarte l'épître aux Éphésiens, car la plupart des spécialistes estiment qu'elle n'est pas de la main de Paul.

³⁰² Voir Conzelmann, [op. cit.](#), p. 123 et Senft, [op. cit.](#), p. 93.

³⁰³ Ou comme Conzelmann, [op. cit.](#), p. 123, note 41, le formule : « Interprétée ainsi comme se référant aux enfants baptisés, toute la question devient incompréhensible. »

³⁰⁴ Senft, [op. cit.](#), p. 93, soutient la position contraire : « Passant à la deuxième personne – *vos enfants* – l'apôtre s'adresse à l'ensemble de la communauté pour la prendre à témoin : Aucun couple chrétien ne songe à considérer ses enfants comme impurs, sous prétexte qu'ils ne sont pas au même titre que leurs parents des membres de l'Église! Ils sont "sanctifiés" par leurs parents croyants. Il en est de même du conjoint païen d'un croyant ».

³⁰⁵ C'est également la conclusion de Conzelman, [ibid.](#)

³⁰⁶ Senft, [op. cit.](#), p. 93, écrit : « Pour que le raisonnement ne soit pas un cercle vicieux, il faut que la sainteté de ces enfants soit un fait admis et évident, au moins aux yeux de Paul lui-même. En vertu peut-être d'une "conviction juive" selon laquelle les enfants sont "inclus dans l'alliance" ».

³⁰⁷ Murphy-O'Connor, [art. cit.](#), p. 605.

³⁰⁸ Senft, [op. cit.](#), p. 94, écrit : « Le conjoint chrétien ne dispose d'aucun moyen légal pour l'en empêcher et ne peut faire valoir pour le conjoint païen le commandement du Seigneur. Mais doit-il par obéissance au Seigneur refuser le divorce et maintenir une union dont l'autre ne veut plus? Non, dit l'apôtre : il peut dans ce cas consentir à la séparation. »

³⁰⁹ Msgr. M. Francis Mannion dans [OSV Newsweekly](#).

³¹⁰ Voir notre analyse du v. 12 et notre citation de Hurd, [op. cit.](#), p. 168 où il tente alors de deviner le contenu de la lettre. Son argument est que Paul n'aurait jamais fait part de lui-même de sa situation matrimoniale, et si celle-ci est abordée, c'est probablement à titre d'exemple que les Corinthiens l'ont évoquée.

³¹¹ Nous avons été convaincu par l'analyse de Murphy-O'Connor, [art. cit.](#), p. 604.

³¹² Conzelmann, [op. cit.](#), p. 123.

³¹³ C'est exactement le point de vue de Murphy-O'Connor dans [art. cit.](#), p. 606, quand il écrit : « La vérité est que Paul n'est pas cohérent, et la reconnaissance de ce point est d'une importance cruciale pour une compréhension correcte de l'attitude de Paul envers le logion du Seigneur. »

³¹⁴ [Idem.](#)

³¹⁵ On doit noter que, selon J. P. Meier, [op. cit.](#), p. 102-108, la plus ancienne source du logion de Jésus est la source Q de Mt 5, 32 || Lc 16, 18.

³¹⁶ Nous retrouvons ici la structure typique de l'Évangile de Marc : Jésus s'exprimait dans un lieu, puis, dans un autre, généralement une maison, il fournissait une explication plus détaillée. Cette dernière reflète probablement les discussions qui eurent lieu plus tard au sein de l'Église primitive, méditant sur les paroles de Jésus. L'exemple le plus clair est la parabole du semeur (Mc 4, 3-9) : on y trouve d'abord le récit de Jésus, une simple description du travail du semeur et du résultat des semences selon le type de champ. Mais lorsque les disciples se retrouvent seuls, la même histoire est racontée à nouveau (Mc 4, 14-20), mais cette fois-ci fortement allégorique, expliquant comment les paroles de Jésus ont été reçues et pourquoi elles n'ont pas germé ; nous sommes alors clairement dans un contexte chrétien.

³¹⁷ Senft, [op. cit.](#), p. 94. [↑](#)

³¹⁸ C'est également la position de Senft, [op. cit.](#), p. 94. [↑](#)

³¹⁹ Sur le sujet, voir Jean-Pierre Prévost, *Shalôm* dans [Nouveau vocabulaire biblique](#), p. 179-181. [↑](#)

³²⁰ Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 278-279. [↑](#)

³²¹ À l'inverse de la position de Balch, [art. cit.](#), p. 436, qui situe Paul dans le contexte des stoïciens Antipater, Musonius et Héroclès, pour qui le mariage est bénéfique à certains mais désavantageux à d'autres, et écrit : « Paul affirme que le mariage cause de l'anxiété et de la distraction à certains chrétiens, tandis que le célibat en cause d'autres... Selon Paul, les deux options sont justes pour *certain*s chrétiens et injustes pour d'autres. » Nous pensons que si certaines affirmations pauliniennes peuvent sembler similaires aux idées stoïciennes, leur raisonnement est totalement différent. [↑](#)

³²² [Op. cit.](#), p. 124. [↑](#)

³²³ [Op. cit.](#), p. 95. Quelques biblistes sont mentionnés : J. Jeremias, C. Burchard, C. K. Barrett. [↑](#)

³²⁴ Comme le dit bien Conzelmann, [op. cit.](#), p. 124: « Mais selon le contexte *ei* signifie simplement "si" »; et Senft, [op. cit.](#), p. 95: « Une exhortation aux époux en instance de divorce tombe mal après le sec *qu'il se sépare* de 15a. Il est au contraire naturel et charitable de dire au conjoint chrétien qu'en consentant au divorce qu'on lui impose il ne se rend pas coupable: Dieu qui l'a appelé *dans la paix* ne veut pas pour lui une vie de pénibles querelles ; d'autre part, qu'il ne surestime pas ses chances de gagner à la foi un conjoint qui veut son divorce ». [↑](#)

³²⁵ Sur le sujet, voir Jean-Pierre Prévost, *Yasha'* dans [Nouveau vocabulaire biblique](#), p. 239-245, André Myrie, *Sôtêria*, in [op. cit.](#), p. 477-478. [↑](#)

³²⁶ C'est ce qu'on a l'habitude d'appeler "péché originel". Voir Murphy-O'Connor, [op. cit.](#), p. 336, qui écrit : « La méchanceté est devenue endémique, à mesure que les pécheurs interagissaient entre eux. Tous ceux qui naissent dans une société pervertie héritent de ses défauts. Ils n'ont d'autre choix que d'intérioriser ses valeurs et de les transmettre, renforcées, à la génération suivante. Ils sont esclaves du péché qui les habite. Pour Paul, le péché n'était pas une force extraterrestre, mais une réalité inhérente à l'humanité, le pouvoir accumulé de l'adhésion vécue à un système de valeurs erroné. "Dieu a emprisonné tous les hommes dans leur propre désobéissance" » (Rm 11, 32). [↑](#)

³²⁷ Dans ce domaine, on peut citer Jack Dominian, psychiatre et théologien catholique anglais (25 août 1929 - 11 août 2014) qui a écrit de nombreux ouvrages sur le mariage : [The Marital Breakdown](#) (1968), [Christian Marriage: Challenge of Change](#) (1969), [The Church and the Sexual Revolution](#) (1971), [Marriage Relationship Today](#) (1974), [Cycles of Affirmation. Psychological Essays in Christian Living](#) (1975), [Marriage, Faith and Love](#) (1981), [The Capacity to Love](#) (1985), [An Introduction to Marital Problems](#) (1986), [God, Sex and Love](#) (1989), [Passionate and Compassionate Love: Vision for Christian Marriage](#) (1991), [Dynamics of Marriage: Love, Sex, and Growth from a Christian Perspective](#) (1993), [Marriage: The Definitive Guide to What Makes a Marriage Work](#) (1997), [Let's Make Love](#) (2001), [Living Love](#) (2004). [↑](#)

³²⁸ Nous avions précédemment estimé la population totale de Corinthe à 500 000 habitants, alors que Murphy-Connor, [op. cit.](#), p. 277, écrit à propos de la population chrétienne : « il faut supposer qu'il y avait au moins 40 croyants. Il pourrait y en avoir eu beaucoup plus » ; cela signifie que les chrétiens représenteraient 0,0008 % de la population totale. [↑](#)

³²⁹ C'était notre point principal dans notre excursus sur Paul et le mariage. [↑](#)

³³⁰ Voir notre référence précédente à Dr Jack Dominian. [↑](#)

³³¹ *Sex and Logic in 1 Corinthians 11: 2–6*, [CBQ](#) (1980)42: 482–500, and *1 Corinthians 11: 2–26 Once Again*, [CBQ](#) (1988)50: 265– 74 [↑](#)

³³² Il y a quelque chose de faux à attribuer à l'homosexualité l'épithète de « contre-nature ». Le progrès dans les découvertes sur le comportement animal a révélé le comportement homosexuel chez plusieurs espèces, au point de valoir une publication en 2023 dans la prestigieuse revue scientifique [Nature Communications](#) où des scientifiques affirmaient avoir repéré des comportements homosexuels chez 261 mammifères. Le sujet n'a pas encore été beaucoup étudié, mais il serait possible, et même probable, que ce comportement soit présent chez 15% des animaux, ce qui nous donnerait la même proportion de personnes nées « gaucher ». On ne peut donc plus utiliser l'épithète « contre-nature », mais seulement celle de « minorité statistique ». [↑](#)

