

Université de Montréal

L'amour conjugal d'après 1 Co 7, 1-7
Esquisse d'une théologie paulinienne du mariage

par

Mboma Jean-Chrysostome ZOLOSHI

Faculté de théologie - Études Bibliques

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Licence canonique (L.Th.)**

Juillet 1999

©Mboma Jean-Chrysostome Zoloshi, 1999



1. 2125 - 1996

Université de Montréal

L'amour conjugal d'après I Co 7, 1-7
Esquisse d'une théologie sacramentelle du mariage

par

Monsieur Jean-Christophe COLSON

BL
25
254
2000
n. 008

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Licencié en théologie (L.Th.)

juillet 1996

Monsieur Jean-Christophe COLSON



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'amour conjugal d'après 1 Co 7, 1-7
Esquisse d'une théologie paulinienne du mariage

présenté par

Mboma Jean-Chrysostome ZOLOSHI

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Olivette Genest, présidente-rapporteuse

Odette Mainville, directrice de recherche

Jean-Marc Gauthier, membre

Mémoire accepté le:.....**20 décembre 1999**.....

SOMMAIRE

Dans les lettres authentiques de Paul qui abordent le thème de l'amour conjugal, le texte de 1 Co 7, 1-7 occupe une place particulière à cause de la teneur de ses propos. Cette péricope recèle effectivement des affirmations innovatrices et hautement significatives sur la réciprocité conjugale. Pourtant, l'état de la recherche sur le contenu de ce passage révèle que les auteurs n'ont pas suffisamment porté attention à ce thème. Ils se sont limités soit à idéaliser le célibat (tendance traditionnelle), soit à légitimer le mariage (tendance moderne).

Ainsi, l'objectif de notre mémoire est d'esquisser une théologie de l'amour conjugal à partir de 1 Co 7, 1-7. *Notre hypothèse est que, contrairement aux habitudes de son époque, l'Apôtre des nations favorise nettement la réciprocité de droits et des devoirs conjugaux, basant sa position sur l'égalité chrétienne acquise par l'assimilation des croyants au Christ.*

Nous vérifierons cette hypothèse en répondant successivement à deux questions essentielles: (1) De quelle manière Paul parle-t-il du mariage et de la relation entre l'homme et la femme? (2) Quelle théologie sous-tend son discours?

Au début de notre mémoire, avant de répondre à la première question, une présentation de la recherche sur 1 Co 7, 1-7 s'imposera, puisqu'elle montrera qu'on a laissé de côté, ou qu'on n'a pas suffisamment porté attention au thème de réciprocité conjugale, en faveur d'un débat destiné soit à idéaliser le célibat soit à établir le mariage

(chapitre I). Cette intuition, concernant surtout la mise à l'écart du thème de l'égalité entre l'homme et la femme dans le mariage, sera auparavant vérifiée à travers l'étude de la critique textuelle (Introduction).

Le parcours des recherches sur 1 Co 7, 1-7 laissera voir aussi qu'il n'y a pas d'étude entièrement consacrée au thème de réciprocité conjugale. Cela ajoutera ainsi de la pertinence au travail mené dans la suite de notre mémoire. On se convaincra notamment de l'importance d'examiner la terminologie de notre péricope pour en dégager les expressions qui, de toute évidence, sont mises au service des affirmations de la nécessité du mariage et de la réciprocité conjugale (chapitre II). Mais, puisque lesdites affirmations nous parviennent de façon fragmentaire, il faudra alors les rassembler, à travers une étude suivie pour faire ressortir clairement leur force et leur cohérence (chapitre III) afin d'établir leur fondement théologique (chapitre IV) et de dégager une théologie paulinienne du mariage.

Le travail sera réalisé à l'aide de la critique de la rédaction où il sera possible de comparer Paul à lui-même, à l'intérieur de ses lettres authentiques. Enfin, nous mettrons en lumière quelques pistes herméneutiques pour faire comprendre que des champs d'exploration et d'actualisation du message de Paul en 1 Co 7, 1-7 restent vastes.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	viii
INTRODUCTION.....	1
1. Objectif de la recherche.....	1
2. Méthode.....	5
3. Présentation du texte.....	6
<i>A. 1 Co 7, 1-7: la traduction.....</i>	<i>6</i>
<i>B. La critique textuelle: une critique textuelle qui en dit long.....</i>	<i>7</i>
Chapitre I	
PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE SUR 1 CO 7, 1-7.....	14
1. Portée sémantique et origine de 1 Co 7, 1.....	15
<i>A. Quelle est la portée sémantique du v. 1?.....</i>	<i>16</i>
<i>B. De qui est l'affirmation</i>	
<i>καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι ?.....</i>	<i>17</i>
2. Deux interprétations de 1 Co 7, 2-5.....	19
3. Des opinions au sujet de la concession en 1 Co 7, 6.....	23
<i>A. Première catégorie.....</i>	<i>23</i>
<i>B. Deuxième catégorie.....</i>	<i>24</i>
<i>C. Troisième catégorie.....</i>	<i>25</i>

4. À propos des deux questions posées par le contenu de 1 Co 7, 7.....	26
Conclusion.....	28

Chapitre II

ANALYSE EXÉGÉTIQUE DU CONTENU DE 1 CO 7, 1-7.....29

1. Analyse du v. 1.....	30
2. Le sens du verbe ἐχέτω en 1 Co 7, 2.....	38
3. Le sens des droits et devoirs conjugaux au v. 3.....	46
4. L'autorité réciproque des partenaires: analyse du v. 4.....	53
5. Le sens du v. 5 en lien avec l'amour conjugal.....	58
6. L'apport du contenu du v. 6 au sens de l'amour conjugal en 1 Co 7, 1-7.61	
7. Le mariage comme un χάρισμα ἐκ θεοῦ: 1 Co 7, 1-7.....	64
Conclusion.....	72

Chapitre III

BILAN DU CONTENU DE 1 CO 7, 1-7 SUR L'AMOUR CONJUGAL.....74

1. Nécessité du mariage monogame.....	75
2. Égalité face à l'initiative du mariage et la consécration conjugale.....	78
3. Le mariage est creuset des droits et devoirs conjugaux réciproques.....	81
4. Le mariage est creuset d'égalité conjugale en matière de sexualité.....	86
<i>Excursus: Propos sur le rapport mariage-célibat en 1 Co 7, 1-7.....</i>	<i>89</i>
Conclusion.....	92

Chapitre IV

FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE L'ÉGALITÉ CONJUGALE.....94

1. Présupposés méthodologiques.....	94
2. L'assimilation au Christ, creuset de l'égalité chrétienne.....	97
<i>A. Le sens du baptême.....</i>	<i>98</i>
<i>B. Baptisés en vue de l'assimilation au Christ.....</i>	<i>100</i>
<i>C. Assimilés au Christ pour vivre dans l'Esprit de liberté.....</i>	<i>102</i>
<i>D. Assimilés au Christ pour être égaux.....</i>	<i>105</i>
3. À la croisée des chemins: l'assimilation au Christ, gage de l'égalité conjugale.....	107
Conclusion.....	110
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	111
BIBLIOGRAPHIE.....	115

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ACFEB	Association catholique française pour l'étude de la Bible
Bibm	Biblebhashyam
BibT	The Bible Today
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique
BTB	Biblical Theology Bulletin
BR	Biblical Review
CR	The Clergy Review
DBM	Deltion Biblikon Meleton
ET	Église et théologie
EQ	Evangelical Quarterly
HarThR	Harvard Theological Review
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
LV	Lumière et vie
NovT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
PPer	Pittsburgh Perspective
RefTR	Reformed Theological Review
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques

RThPh	Revue de théologie et de philosophie
RTR	The Reformed Theological Review
SE	Science et esprit
SEc	Sciences ecclésiastiques
SJT	Scottish Journal of Theology
TAth	Theologia Athenai
TDig	Theology Digest
Thl	Théologiques
TS	Theological Studies
TrThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TynBull	Tyndale Bulletin
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

INTRODUCTION

1. Objectif de la recherche

En *1 Corinthiens 7*, Paul commence à répondre point par point aux questions corinthiennes au sujet de la sexualité, du mariage et du célibat, en lien avec la vie nouvelle inaugurée en Jésus. Les vv. 1-7 concernent plus directement le mariage et la réciprocité conjugale. L'étude du contenu de cette péricope a donné lieu, dans la recherche actuelle, à deux principales interprétations: l'une traditionnelle et l'autre moderne.

Selon l'interprétation traditionnelle¹, l'objectif principal poursuivi par Paul, en réponse aux questions corinthiennes, est d'affirmer, dans cette péricope, que le célibat est l'idéal de vie chrétienne. Cette intention serait principalement exprimée par les versets 1 et 7 et confirmée par les vv. 2-6, qui présentent le mariage comme une concession. Selon cette ligne de compréhension, dès le début, Paul afficherait effectivement sa préférence pour le célibat, reconnaissant que le mariage n'est pas bon; mais sachant que la continence est un don particulier de Dieu que tous ne reçoivent pas, il proposerait le mariage (y compris toutes ses exigences de réciprocité conjugale) comme l'état le plus apte à éviter, à ceux qui n'ont pas reçu ce charisme de célibat, de

¹ Parmi les auteurs appuyant l'interprétation traditionnelle, on compte, entre autres, E.B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1934; L. MORRIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians. An Introduction and Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958; C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, Black, 1968; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978; C. SENFT, *La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1979.

sombrier dans les débauches (τὰς πορνείας). Paul accepterait donc le mariage à titre de concession (συγγνώμη): le célibat, qu'il observe lui-même, serait sans conteste l'idéal; le mariage n'étant pas un charisme², comme il en est du choix volontaire du célibat.

Selon la lecture moderne³, l'objectif principal poursuivi par Paul est de légitimer, contre l'idéal ascétique corinthien, le mariage (ou plus précisément, d'après Fee, les relations sexuelles dans le mariage). Son intention serait principalement exprimée aux vv. 2-5 où il recommande la pleine vie conjugale (ou plus précisément, d'après Fee, au v. 5 où il interdit aux couples de vivre un mariage blanc). Elle est confirmée par le contenu du v. 7, qui fait du mariage un charisme au même titre que le célibat. Selon cette ligne moderne, Paul, répondant à la lettre corinthienne, commencerait par reprendre dès le début leur affirmation d'abstinence absolue (v. 1b) pour la corriger aussitôt avec ses recommandations sur le mariage (vv. 2-5). Le message principal de la péricope serait l'importance que Paul accorde aux relations conjugales⁴. Selon Paul, l'abstinence prônée par les Corinthiens serait strictement interdite dans le mariage, à cause du risque de débauches (διὰ δὲ τὰς πορνείας). Tout ce qui pourrait être concédé (συγγνώμη) aux mariés, ce serait l'abstinence sexuelle pour un temps (v. 5a)⁵. Pour Paul, le mariage est un charisme tout autant que le célibat⁶; mais ce dernier est préférable au premier⁷.

² H. CONZELMANN, *I Corinthians*, p. 118: « It is not, of course, that marriage is here described as a charisma ».

³ Parmi les auteurs qui appartiennent à la tendance moderne, on cite habituellement W. SCHRAGE, « The value Paul puts on Marriage in 1 Cor 7: 1-7 », *TDig* 26 (1978); F. DUMORTIER, *Croyants en terres païennes. Première épître aux Corinthiens*, Paris, éd. Ouvrières, 1982; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

⁴ K. QUAST, *Reading the Corinthian Correspondence. An Introduction*, New York/ Mahwah, Paulist Press, 1994, p. 50: « Paul sets out the principle of marital intercourse as a norm (1Cor 7:2-5) ».

⁵ W. SCHRAGE, « The value Paul puts on marriage », p. 215; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 285.

En somme, le débat sur le contenu de 1 Co 7, 1-7 n'a consisté, dans la recherche actuelle, qu'à démontrer soit l'idéalité du célibat (interprétation traditionnelle), soit la légitimité du mariage (interprétation moderne). Or, il découle de cette polarisation qu'on a mis à l'écart le thème de la réciprocité conjugale. Ainsi, c'est à juste titre que Rakotoharintsifa écrit, en commentant le contenu des versets 3 et 4:

« Les commentateurs ne sont pas toujours suffisamment attentifs à ces deux versets, à cause de la place indue qu'ils accordent à διὰ δὲ τὰς πορνείας. Or, Paul a introduit une innovation capitale dans l'imaginaire antique, en osant écrire: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή (v. 4b). Ainsi, à l'instar de son mari, la femme a son mot à dire sur leur vie à deux, car elle n'est pas uniquement la *propriété de l'homme* selon la vision de l'Antiquité (cf. v. 4a: ἡ γυνή τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ), mais encore la *propriétaire du corps de son mari* »⁸.

L'observation de Andrianjatovo Rakotoharintsifa suggère, entre autres, qu'en étudiant le contenu de 1 Co 7, 1-7 les chercheurs n'ont pas accordé au thème de réciprocité conjugale la place et l'importance qui lui reviennent. Cette affirmation est légitime, pensons-nous, d'autant plus que dans la majorité des textes qui ont étudié *1 Corinthiens 7*, le thème de réciprocité conjugale n'est signalé qu'occasionnellement⁹. À

⁶ Voir R.F. COLLINS, « The Unity of Paul's Paraenesis in 1 Thess 4, 3-8. 1 Cor. 7, 1-7, a signifiant Parallel », *NTS* 29 (1983), p. 425; P. DE SURGY & M. CARREZ, *Les épîtres de Paul. I Corinthiens*, Paris, Novalis, 1996, p. 50; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 285; W. SCHRAGE, « The value Paul puts on marriage », p. 215.

⁷ J.D.G. DUNN, *1 Corinthians*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 66; C. OSIEK, « First Corinthians 7 and Family Questions », *BibT* 35 (1997), p. 276.

⁸ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 127.

⁹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Trad. de l'Américain par M. Brun, Paris, Cerf, 1986, p. 318, signale que « les exégètes ont mis en évidence la manière qu'a Paul de répéter chacune de ses recommandations en 1 Co 7, 1-5, pour insister sur le fait que le mari et la femme ont d'égales obligations conjugales ainsi que des droits sexuels égaux ». Parmi ces exégètes, elle cite R. SCROGGS, « Paul and the Eschatological Woman », *JAAR* 40 (1972), pp. 238-303; A. FEUILLET, « La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens », *NTS* 21 (1975), pp. 157-158. Or, ces deux études ont beau être citées comme étant celles qui ont analysé le problème de réciprocité conjugale chez Paul, lorsqu'on les regarde de près, on voit bien qu'elles analysent le sujet indirectement, à partir d'une analyse générale de la condition de la femme chez Paul. Au bout du compte, on se rend à l'évidence que la péricope de 1 Co 7, 1-7 n'a finalement pas été étudiée à fond et systématiquement. Parmi les ouvrages qui sont

ce propos, il faut même dire qu'il n'existe, à notre connaissance, aucune étude entièrement consacrée à l'étude de la réciprocité conjugale à partir de 1 Co 7, 1-7; même pas parmi les articles dédiés exclusivement à cette péricope¹⁰.

D'autre part, l'observation de Rakotoharintsifa affirme, et sans ambages, que le thème de réciprocité conjugale est très innovateur et très présent dans notre péricope. Cela tiendrait, pensons-nous, au fait que le contenu et la terminologie de 1 Co 7, 1-7 appuient et favorisent clairement l'idée de l'égalité dans le mariage¹¹.

Ainsi, notre objectif, en analysant la péricope de 1 Co 7, 1-7 dans ce mémoire, sera de démontrer comment son contenu affirme et déploie la réciprocité conjugale. Notre recherche ne visera pas à donner une description systématique des rapports conjugaux; nous essayerons plutôt de dégager, à partir de la péricope choisie, les types de relations qui sont censées exister entre l'homme et la femme dans le mariage.

habituellement cités pour leur étude du contenu de *1 Corinthiens* il y a, entre autres E.B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, pp. 154-158; L. MORRIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, pp. 106-107; C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, pp. 156-157; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117; W. SCHRAGE, « The value Paul puts on Marriage in 1 Cor 7: 1-7 », p. 214; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 67; C. SENFT, *La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, pp. 88-89; F. DUMORTIER, *Croyants en terres païennes*, pp. 93-95; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 271-286; C. OSIEK, « First Corinthians 7 and Family Questions », p. 276; C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'concession'? Interpreting 1 Co 7, 1-7 », dans R. BIERINGER, éd., *The Corinthians Correspondance*, Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 552-553. Mais tous ces auteurs ont beau remarquer, en notre péricope, le problème de réciprocité des droits et devoirs conjugaux, c'est toujours de façon occasionnelle. Personne n'a étudié le problème dans tous ses détours; personne n'y a consacré entièrement une recherche.

¹⁰ Parmi les recherches consacrées strictement à l'étude de notre péricope, voir W. SCHRAGE, « The value Paul puts on Marriage in 1Cor 7: 1-7 », pp. 212-215; C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'concession'? Interpreting 1 Co 7, 1-7 », pp. 543-559.

¹¹ Le thème de la réciprocité conjugale est très important en *1 Corinthiens* puisque, selon J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980, pp. 279-

2. Méthode

Pour atteindre l'objectif de notre recherche, nous recourrons à la méthode historico-critique, mais de façon limitée. La critique de la rédaction sera utilisée dans une démarche qui consistera à replacer la péricope dans le plan global de l'ouvrage de Paul et à l'éclairer à partir du *style*, du *vocabulaire*, des *orientations théologiques* et des *modes d'argumentation* de l'auteur¹². Elle nous sera d'une grande utilité pour mettre en lumière le fondement théologique de l'éthique conjugale paulinienne. L'étude comparative des mœurs matrimoniales grecques et juives nous permettra d'étudier 1 Co 7, 1-7 sur un fond de scène plus vaste la situation de Paul et de la communauté corinthienne.

Dans notre démarche, nous procéderons selon les étapes suivantes:

I. D'abord, nous ferons l'état de la recherche sur 1 Co 7, 1-7. Nous mènerons cette étape de notre étude en présentant les principales interprétations exégétiques et les incongruités maîtresses qui en découlent. Ce ne sera pas encore le lieu de faire ressortir les éléments exégétiques qui démarquent notre position des opinions couramment tenues par les auteurs.

II. Dans la deuxième étape de notre mémoire, nous ferons une analyse exégétique du contenu et de la terminologie de 1 Co 7, 1-7. À travers ce travail d'exégèse, nous chercherons avant tout à rendre compte de la façon dont le mariage est présenté et la réciprocité conjugale démontrée.

281, il serait un des trois thèmes éthiques particuliers sur lesquels repose l'argumentation esquissée en 1 Co 7; les deux autres thèmes étant la validité de la sexualité et l'importance du lien matrimonial établi.

¹² Voir O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 128.

III. À la lumière du travail d'exégèse du chapitre précédent, nous essaierons, dans la troisième étape, de dresser un bilan des principaux éléments éthiques pertinents qui se dégagent du discours paulinien en 1 Co 7, 1-7 sur les rapports conjugaux.

IV. À partir des éléments recueillis au chapitre III, il conviendra, dans la dernière étape de notre travail, de fonder théologiquement le contenu éthique de 1 Co 7, 1-7. Il s'agira d'expliquer, à partir de passages doctrinaux signifiants des lettres authentiques de Paul, pourquoi celui-ci tient un discours égalitaire en 1 Co 7, 1-7. Les passages retenus à cette fin seront Rm 6, 3; 8, 2-4.9.14-17 et Gal 3, 26-28.

Viendra enfin une conclusion de l'ensemble du mémoire.

3. Présentation du texte

Nous procéderons maintenant à la traduction de 1 Co 7, 1-7. Nous justifierons les choix de notre traduction au fur et à mesure qu'avancera la rédaction de notre mémoire. D'autre part, puisque notre péricope présente plusieurs cas de critique textuelle susceptibles d'apporter une influence particulièrement ascétique et de favoriser la mise à l'écart du thème de réciprocité conjugale, il nous faudra aussi faire état de cette situation après la traduction de 1 Co 7, 1-7.

A. 1 Co 7, 1-7: traduction

- 1 Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι·
- 2 διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναικὰ ἔχέτω καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω.
- 3 τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδίδωτω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ.

- 4 ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ· ὁμοίως
 δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή.
 5 μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν,
 ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπι το αὐτο ἦτε, ἵνα μὴ
 πειράζη ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.
 6 Τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν.
 7 θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτὸν ἀλλὰ ἕκαστος
 ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.

- 1 Au sujet de ce que vous avez écrit, il est bon pour l'homme de ne pas
 toucher à la femme.
 2 Mais, à cause des débauches, que chacun ait sa propre femme et chacune
 ait son propre mari.
 3 À la femme, que le mari rende le dû; de même la femme au mari.
 4 La femme ne dispose pas de son propre corps, mais le mari; pareillement
 le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme.
 5 Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est peut-être d'un commun
 accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière; et de nouveau soyez
 ensemble, de peur que Satan ne profite, pour vous tenter, de votre
 incontinence.
 6 Ce que je dis là est une concession, non un ordre.
 7 Je voudrais que tous les êtres humains fussent comme moi; mais chacun
 reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de
 l'autre.

B. La critique textuelle en 1 Co 7, 1-7: une critique textuelle qui en dit long

Nous avons noté plus haut, avec Andrianjatovo Rakotoharintsifa, que les commentateurs n'ont pas suffisamment tenu compte de l'innovation apportée par le contenu des versets 3 et 4 concernant la réciprocité conjugale. Au niveau de la critique textuelle, cette observation se vérifie et même, elle s'étend à toute la péricope de 1 Co 7, 1-7. En effet, notre contact, par l'intermédiaire d'apparats critiques, avec les différents manuscrits qui ont véhiculé cette péricope nous révèle que le processus de sa transmission a été marqué, sinon par la mise à l'écart du thème de la réciprocité

conjugale, du moins par l'idéalisation du célibat et de l'ascétisme sexuel. Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, il appert effectivement que la majorité des cas de critique textuelle présentés en 1 Co 7, 1-7 révèlent cet état des choses¹³.

Au v. 1, le pronom *μοι* (à moi) est inséré comme complément d'objet indirect du verbe *ἐγράψατε* par quelques témoins, qui veulent, de toute évidence, attribuer clairement à Paul l'affirmation: « il est bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme »¹⁴. Les auteurs appartenant à l'interprétation traditionnelle utilisent alors ce remaniement pour valoriser la tendance ascétique et idéaliser le célibat au détriment de l'amour conjugal¹⁵. Ils allèguent que la présence du pronom *μοι* implique que Paul idéalise le célibat.

¹³ À notre connaissance, il n'y a que trois cas de critique textuelle dont l'option pour l'une ou l'autre variante n'a rien à voir avec le thème de réciprocité conjugale. Le premier est celui, au v. 2, de l'expression *τὰς πορνείας* présenté dans le texte (*txt*) de NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27^e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981 (à l'avenir, l'ouvrage de NESTLE-ALAND [*Novum Testamentum Graece*] sera tout simplement désigné par la mention [*txt*]), alors qu'on trouve le singulier *την πορνείαν* dans les majuscules F/010, G/012, la tradition Latine et les versions Syriacques. Comme nous le verrons plus loin, le seul problème qui se pose à son sujet consiste à savoir si la présence de cette expression, au v. 2, n'implique pas que le mariage est concédé pour éviter les débauches (Cf. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 271: « The Latin tradition alleviated the difficulty of the plural *τὰς πορνείας* by reading the singular [F G latt sy]; cf. KJV, 'to avoid fornication'! »). Le deuxième cas est celui du pronom *ὑμῶν* (de vous) retenu par le texte de Nestle/Aland au v. 5 mais omis (volontairement ou non) par le majuscule B/03. (Ce cas de critique textuelle n'a d'ailleurs pas attiré l'attention des exégètes consultés.) Le dernier cas concerne le remplacement, au v. 7, de la leçon *ὁ μὲν... ὁ δὲ* par la leçon *ὅς μὲν... ὅς δὲ*. Les manuscrits qui appuient la première leçon sont φ ⁴⁶, $\aleph^2/01$, $\Psi/044$, M- texte de la Koinè, texte de la majorité. La deuxième leçon est attestée dans les manuscrits anciens de grande qualité, dont les majuscules $\aleph^*/01$, B/03, C/04, D/05, F/010, G/012, P/025 les minuscules 6.33.81.630.1739.1881.2464 et quelques autres minuscules, ainsi que chez Clément d'Alexandrie.

¹⁴ *μοι* est absent des manuscrits anciens de grande qualité dont le papyrus φ ⁴⁶, les majuscules $\aleph/01$, B/03, C/04, les minuscules 33.81.1739.1881 et 2464; il est, par ailleurs, présent dans les majuscules A/02, D/05, F/010, G/012, $\Psi/044$ et tout le texte byzantin-syrien, ainsi que quelques manuscrits de la Vieille Latine [a et b], la Biblia Sacra Vulgatae, les versions syriaques et coptes, les Pères Ambrosiaster et Pélage.

¹⁵ Voir G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 270: « This is a clear case of scribes clarifying an author's intent ». Dans l'état de la recherche, nous verrons que ce sont surtout les auteurs appartenant à la tendance traditionnelle qui attribuent à Paul l'affirmation du v. 1 et l'intention ascétique.

Au v. 2, l'omission par quelques témoins¹⁶, du membre de phrase ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω ([que] chacune ait son propre mari), s'inscrit dans la foulée du cas de μοι, signalé au v. 1. En effet, en retenant la proposition ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω, on voit bien qu'elle répète à l'intention de la femme, avec les mêmes mots et la même force impérative (ἐχέτω), ce qui a été dit à l'égard du mari. Une telle répétition impliquerait et signifierait que l'homme et la femme sont égaux devant le lien du mariage¹⁷. Ainsi, si cette proposition a été omise par quelques témoins, c'est parce que, acquis à la lecture masculine et ascétique, ils n'ont pas voulu reconnaître l'égalité entre l'époux et l'épouse.

Cette même situation s'observe aussi au v. 3. La mise à l'écart du thème de réciprocité conjugale s'observe à travers le cas du substantif τὴν ὀφειλῆν (dette ou dû), présenté dans le texte (*txt*) et attesté dans plusieurs témoins¹⁸. Habituellement, lorsque ce mot (τὴν ὀφειλῆν) est appliqué à la relation entre l'homme et la femme, il traduit avec force et crudité le droit à la relation sexuelle qui existe entre les deux conjoints¹⁹. Certains témoins, de tendance ascétique, ont pourtant remplacé τὴν ὀφειλῆν par l'expression τὴν ὀφειλομένην εὖνοιαν (la gentillesse qui leur est due)²⁰ non pas

¹⁶ Les témoins qui omettent, au v. 2, le membre de phrase ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω, sont les majuscules F/010, G/012 et quelques minuscules. La proposition ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω est pourtant présentée dans le texte (*txt*) et attestée par tous les bons manuscrits.

¹⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 318: « les exégètes ont mis en évidence la manière qu'a Paul de répéter chacune de ses recommandations en 1 Co 7, 1-5, pour insister sur le fait que le mari et la femme ont d'égales obligations conjugales ainsi que des droits sexuels égaux ».

¹⁸ Le substantif τὴν ὀφειλῆν (dette ou dû) est attesté dans plusieurs manuscrits dont les Ɑ^{411 46}, N/01, A/02, B/03, C/04, D/05, F/010, G/012, P/025, Ψ/044, les minuscules 6. 33. 81. 630. 1175. 1739. 1881. 2464, ainsi que quelques manuscrits de tradition latine, la version copte et Clément d'Alexandrie.

¹⁹ C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 88, écrit: « Des nombreux mss de la Koinè ainsi que les versions syriennes en atténuent la crudité ».

²⁰ Les témoins qui attestent la leçon τὴν ὀφειλομένην εὖνοιαν (la gentillesse qui leur est due) sont M- texte de la Koinè, texte de la majorité et les versions Syriaques.

seulement pour l'accommoder à la lecture publique²¹, mais aussi pour atténuer la force avec laquelle il affirme l'égalité des droits et devoirs conjugaux.

Le cas de la leçon ἦτε (que vous soyez), au v. 5, est intéressant à ce propos parce qu'il apporte de l'eau à notre moulin. Ce verbe, tel que conjugué et appliqué à la relation entre l'époux et l'épouse, implique l'égalité des conjoints²², puisqu'on affirme avec la même force impérative, à l'attention de l'homme et de la femme, la validité et l'importance du lien établi par le mariage. Dans ce cas, il est clair que les quelques témoins qui ont remplacé, au v. 5, le verbe ἦτε par l'un ou l'autre des deux euphémismes, soit le subjonctif présent συνέρχησθε (que vous reveniez ensemble), soit l'impératif présent συνέρχεσθε (revenez ensemble), ont voulu adoucir la force de l'affirmation sur la conjugalité et la réciprocité²³.

À propos du v. 5, il faut encore signaler qu'il présente un autre cas de critique textuelle dont le processus de transmission accuse la même préoccupation que celle du cas que nous venons de mentionner. Il s'agit de l'omission ascétisante de la particule ἔν

²¹ Au sujet de la lecture publique de *1 Corinthiens*, voir B. WITHERINGTON III, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995, pp. 35-48, qui affirme effectivement que la Lettre paulinienne est avant tout destinée à la lecture publique (1 Co 16, 20; Ga 6, 11): « Qu'il soit donné lecture de cette lettre à tous les frères » (Cfr 1 Th 5, 27; 2 Co 10, 10-11; Ga 1, 1-2; même le billet à Philémon est adressé à l'Église qui se réunit chez lui). Cette tradition de lire publiquement les lettres pauliniennes a dû continuer dans les communautés chrétiennes; ce qui aurait probablement conduit les scribes à atténuer la crudité de certaines expressions dont τὴν ὀφειλὴν. E.-B. ALLO (*Saint Paul*, p. 157) pense aussi que cet euphémisme a été sans doute introduit à cause de la lecture publique. Quant à G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 272, voici comment il explique la présence de cette variante: « This is the first of several variants in this paragraph in which ascetic elements in the early church influenced the text itself. Not all later Christians shared Paul's view on the obligatory nature of mutual sexual fulfillment in marriage! »

²² G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 272. Voir aussi E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 157: « euphémisme d'après quelques-uns ».

²³ Le subjonctif présent συνέρχησθε est présenté dans quelques témoins dont: \wp^{46} , $\Psi/044$, M-texte de la Koinè, texte de la majorité, la Vulgate et une partie de la Vieille Latine; tandis qu'on trouve l'impératif présent συνέρχεσθε dans \wp^{46} , P/025, 614, etc. La leçon du texte (*txt*) est attestée dans le

(peut-être)²⁴. En effet, lorsqu'elle est employée dans une structure littéraire, cette particule apporte habituellement une nuance hypothétique²⁵ au contenu de la phrase. Ainsi, compris à l'intérieur du v. 5, le sens de $\delta\upsilon$ implique que l'abstinence temporaire n'est pas une obligation; qu'elle est une expérience où s'exerce la liberté et l'égalité du mari et de l'épouse. Elle implique que le choix de décider des périodes d'abstinence doit s'exercer dans la réciprocité, entre l'époux et l'épouse. Dans ce cas, les témoins qui omettent cette particule à l'intérieur du v. 5 mettent en cause la réciprocité conjugale, parce qu'ils font de l'abstinence sexuelle temporaire une obligation, de sorte qu'il n'y a pas place à la liberté des conjoints.

Au v. 5, signalons enfin l'ajout de $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\ \acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\ \acute{\iota}\ \tau\tilde{\eta}$ (jeûne et la) devant le mot $\pi\rho\alpha\chi\tilde{\eta}$ (prière)²⁶. Cet ajout ne peut pas être vu tout simplement comme une influence de l'usage courant consistant à employer ensemble les mots jeûne et prière; il est surtout l'effet d'une addition ascétisante au texte²⁷. On voit, par la seule présence du mot jeûne, que les auteurs sont clairement préoccupés par la promotion de l'abstinence sexuelle.

papyrus $\wp^{11\text{vid}}$, les majuscules $\aleph/01$, A/02, B/03, C/04, D/05, F/010, G/012, les minuscules 33. 81. 365. 630. 1175. 1739. 1881.2464, ainsi que quelques autres manuscrits.

²⁴ Les témoins qui omettent, au v. 5, le mot $\delta\upsilon$ présenté dans le texte (*txt*) et attesté par tous les bons manuscrits sont \wp^{46} , B/03, Clément d'Alexandrie.

²⁵ Traduisant $\delta\upsilon$ par « perhaps », H. CONZELMANN, *I Corinthians*, p. 114, note 1, s'appuie sur T. BLASS & A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, # 376: « a hypothetical modification of $\epsilon\acute{\iota}\ \mu\eta\ \tau\iota$ which was felt to be a unit... after the analogy of $\delta\acute{\omicron}\sigma\tau\iota\varsigma\ \delta\upsilon$, etc. ». Voir aussi G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 281.

²⁶ Les témoins qui ajoutent les mots $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\ \acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\ \acute{\iota}\ \tau\tilde{\eta}$ devant le substantif $\pi\rho\alpha\chi\tilde{\eta}$ sont $\aleph^2/01$, M- texte de la Koinè, texte de la majorité et les versions Syriaques. Ces mots sont pourtant absents des manuscrits anciens qui sont de grande qualité, dont le papyrus $\wp^{11.46}$, l'original du manuscrit $\aleph/01$, les majuscules A/02, B/03, C/04, D/05, F/010, G/012, P/025, $\Psi/044$, les minuscules 6. 33. 81. 104. 630. 1175. 1739. 1881. 2464, ainsi que quelques manuscrits de tradition latine, la version copte et les Pères Clément d'Alexandrie et Épiphanes.

²⁷ Contre E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 157: « addition ascétisante (...) faite peut-être par suite de la simple habitude de rapprocher 'jeûne et prière' ». Avec G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 272: « This is the second 'ascetic' variant, which in this case runs counter to Paul's own clear instructions. With this addition, abstinence becomes a good thing rather than a concession ».

Cela leur permet de faire clairement le lien avec l'affirmation ascétique du v. 1 et la présentation, au v. 6, du mariage comme une concession.

C'est dans cette même ligne de lecture qu'il faut aussi comprendre le remplacement, au v. 7, de la conjonction δὲ (mais) par la particule γάρ (en effet, car)²⁸. Grammaticalement parlant, la particule γάρ a une nuance explicative et causale²⁹. Compris dans le contexte du v. 7, l'usage de cette conjonction expliquerait pourquoi le mariage est une concession (v. 6) ou pourquoi Paul invite les gens à être comme lui. Dans ce sens, le remplacement de la conjonction δὲ par la particule γάρ a l'effet d'une altération ultérieure des scribes qui ont voulu rendre plus évidente l'intention ascétique de la péripécopie. L'observation de Fee est juste, à ce sujet:

« By the end of the second century most of the church was reading the text ascetically (= the traditional interpretation). Thus a γάρ in v. 7, which explains why he concedes marriage in v. 6, would be such a natural reading that it is difficult to imagine how anyone would have substituted a δὲ- especially since the preceding δὲ in v. 6 is already adversative, making a δὲ in this clause cumbersome (both would have been adversative to the whole of what had preceded, which explains why the second one changed) »³⁰.

Ainsi, comme nous venons de le voir dans cette étude de la critique textuelle de 1 Co 7, 1-7, la valorisation de l'ascétisme sexuel s'accompagne d'une réelle mise à l'écart

²⁸ Au lieu de la leçon δὲ (mais) présentée dans le texte (*txt*), on trouve la conjonction de coordination γάρ (car, en effet) dans les témoins suivants: $\aleph^2/01$, B/03, D²/05, Ψ/044, 1739. 1881, M-texte de la Koinè, texte de la majorité, la Vulgate et une partie de la Vieille Latine, la version Syriacque. La première leçon (*txt*) est attestée dans les manuscrits anciens de grande valeur, dont le papyrus ρ ⁴⁶, les majuscules $\aleph^1/01$, A/02, C/04, D¹/05, F/010, G/012, les minuscules 33^{vid}, 81. 326. 629. 2464, ainsi que quelques autres manuscrits, l'ensemble ou la majorité de manuscrits de la Vieille Latine, la Vulgate, les Pères Cyprien et Clément d'Alexandrie.

²⁹ Selon Bauer, la conjonction γάρ est utilisée pour exprimer une nuance de cause, d'inférence, de continuation ou d'explication. Dans le contexte de son usage en 1 Co 7, 7, il semble que les témoins qui l'ont mis à la place de δὲ, ont voulu expliquer pourquoi le mariage est une concession.

du thème de réciprocité conjugale. Le regard sur le processus de transmission de cette péricope nous a montré que des omissions de mots ou de membres de phrase et des remplacements d'expressions ont été opérés dans le texte de notre péricope. Ces altérations, volontaires et involontaires, permettent de penser qu'on a tenté d'éviter le thème de réciprocité conjugale et de valoriser la tendance ascétique.

Or, s'il en est ainsi au niveau de la critique textuelle, nous verrons, dans le premier chapitre de ce mémoire, que dans le débat actuel sur le contenu de notre péricope, les opinions des auteurs, bornées soit à valoriser le célibat, soit à légitimer le mariage, ne sont pas plus avancées sur l'étude des rapports conjugaux. En étudiant 1 Co 7, 1-7, les chercheurs ne font pas suffisamment attention à l'égalité qui y est affirmée entre l'homme et la femme. De quoi, parlent-ils alors?

³⁰ G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 272. Voir aussi W.F. ORR & J.A. WALTHER, *1 Corinthians. A New Translation. Introduction with a study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, Garden City, Doubleday, 1976, p. 207; E-B. ALLO, *Saint Paul*, pp. 158-159.

CHAPITRE I

PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE SUR 1 CO 7, 1-7

La péricope de 1 Co 7, 1-7 a fait l'objet de plusieurs recherches. En plus de l'attention qui lui est accordée à l'intérieur de commentaires³¹, cette péricope a éveillé l'intérêt d'un certain nombre d'exégètes qui l'ont étudiée soit dans son ensemble³², soit en partie³³.

À la multiplicité des recherches sur 1 Co 7, 1-7 correspond naturellement une diversité d'opinions, parfois opposées, sur les interrogations d'ordres divers soulevées par le contenu de cette péricope, et en particulier par l'affirmation du v. 1. On remarque cependant que malgré cette diversité de points de vue, il est possible de dégager certaines lignes d'interprétation. Ainsi, dans le chapitre qui suit, nous essayerons, aussi bien à travers les divergences que les convergences d'opinions, de décrire ces interprétations sur 1 Co 7, 1-7 et de signaler les difficultés qu'elles soulèvent, au fur et à mesure qu'avancera notre description.

³¹ E.B. ALLO, *Saint Paul*, pp. 153-161; L. MORRIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, pp. 105-107; C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, pp. 153-159; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, pp. 114-118; C. SENFT, *La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, pp. 87-90; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 271-286; W. DEMING, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 110-130.

³² Parmi les auteurs qui se sont intéressés à 1 Co 7, 1-7, voir W. SCHRAGE, « The value Paul puts on Marriage in 1Cor 7: 1-7 », pp. 212-215; R.F. COLLINS, « The Unity of Paul's Paraenesis in 1 Thess 4, 3-8. 1 Cor. 7, 1-7, a signifiant Parallel », *NTS* 29 (1983) 420-429; C. OSIEK, « First Corinthians 7 and Family Questions », pp. 275-279; C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'concession'? », pp. 543-559.

³³ W.E. PHIPPS, « Is Paul's attitude towards Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7.1? », *NTS* 28 (1982) 125-131; G.D FEE, « 1 Corinthians 7:1 in the *Niv* », *JETS* 23 (1980) 307-314; J.C. POIRIE & J. FRANKOVIC, « Celibacy and Charism in 1 Cor 7:5-7 », *HarThR* 89 (1996) 1-18.

Le plan de cet état de la recherche est construit à l'image de celui que suivent habituellement les études qui analysent la péricope. À part les versets 2-5, qui seront étudiés ensemble à cause du lien interne qu'ils entretiennent, les autres versets seront successivement présentés l'un après l'autre, chacun des versets constituant dès lors une des trois autres sections du chapitre. Dans une petite conclusion, nous présenterons deux lectures de la péricope, découlant de cet état de la recherche.

1. Portée sémantique et origine de 1 Co 7, 1

Les auteurs admettent unanimement que la compréhension du premier verset (Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι) est d'une grande importance pour l'identification du sujet et de l'occasion de la péricope. Nonobstant l'unanimité des auteurs sur l'importance du v.1, il reste cependant vrai que l'analyse exégétique de ce verset a donné lieu à une discussion très partagée. Les principaux problèmes soulevés sont de deux ordres³⁴. Les uns touchent à la portée sémantique du verset: comment comprendre l'affirmation καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι? Les autres portent sur l'origine de l'affirmation en 1b: est-ce que la proposition καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι est un énoncé paulinien ou une citation tirée de la lettre des Corinthiens ?

A. *Quelle est la portée sémantique du v. 1 ?*

Notons dès le départ que tout se joue sur la façon dont on comprend la proposition *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*. Deux types d'interprétations en sont faites:

- D'un côté, on allègue que cette proposition affirme la non-opportunité pour les chrétiens, soit de continuer le mariage déjà contracté, soit de contracter un nouveau mariage³⁵. Les supporters de cette interprétation dite de tendance traditionnelle pensent que le verbe *ἄπτεσθαι* est utilisé au v. 1 pour faire référence au mariage³⁶. Dans cette perspective, ils affirment que la proposition *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* est une invitation adressée aux chrétiens mariés et non mariés. Aux premiers, Paul dit qu'il n'est pas bon d'user du mariage contracté avant leur conversion et aux deuxièmes il dit qu'il n'est pas bon de se marier. L'idéal envisagé par Paul à travers cette affirmation en 1b serait alors la continence absolue, de préférence, dans le célibat. Dans la perspective de cette première interprétation, la proposition *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* aurait pour traduction: « *Il est bien pour l'homme de ne pas se marier* »³⁷.

³⁵ Voir F.W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 155: « The general nature of this expression shows that Paul does not speak about what should happen in marriage but about the question whether or not one should marry. Nor does he say: no woman, or: his wife, but: a woman ». Dans la suite de notre travail, nous qualifierons de traditionnelle (interprétation traditionnelle, ligne traditionnelle, pensée traditionnelle, courant traditionnel, tendance traditionnelle, etc.) toute position qui manifestera une certaine allégeance à cette affirmation de Grosheide dont celles de Morris, Senft, Conzelmann, Mare, etc. L'opinion contraire à la traditionnelle sera qualifiée de moderne; elle est soutenue principalement par Fee et Schrage.

³⁶ L. MORRIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, p. 105: « In this context *touch* refers to marriage ».

³⁷ F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 66; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 114.

-D'un autre côté, on pense que cette proposition évoque le problème de l'abstinence sexuelle dans le mariage. Les supporters de cette interprétation dite de tendance moderne pensent que les époux corinthiens convertis (et non pas Paul) seraient ici explicitement en train d'affirmer leur désir de s'abstenir de leurs devoirs conjugaux. Dans le v. 1, affirme-t-on, il n'est pas question de la non opportunité du mariage, mais du caractère illicite des rapports conjugaux après le baptême³⁸. Les supporters de cette deuxième interprétation allèguent que l'expression γυναικὸς ἄπτεσθαι est un euphémisme pour parler des relations sexuelles³⁹. Dans cette ligne, ils affirment que la proposition καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι concerne les chrétiens mariés, mieux leurs rapports sexuels. Du coup, dans la perspective de la deuxième interprétation, la proposition καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι aurait donc pour traduction: « *Il est bon pour l'homme de ne pas avoir de relations avec une femme.* »⁴⁰

B. De qui est l'affirmation καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι ?

Tout récemment Dunn affirmait: « The recognition that 7.1b is probably a quotation from the Corinthians' letter ('It is well for a man not to touch a woman') is old

³⁸ Voir W. SCHRAGE, « *The value Paul Puts on Marriage in 1 Cor 7:1-7* », p. 212, qui écrit: « In the LXX this phrase (not to touch a woman) is an expression for intercourse. Here, the use of *anthropo* (human being) for *andri* (husband), the lack of a definite article before *gunaikos* (woman), and the verse following suggest that sexual abstention, in general, is recommended. For the unmarried this would of course mean celibacy ».

³⁹ G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 275, écrit au sujet de l'expression γυναικὸς ἄπτεσθαι: « 'Touch a woman' is an euphemism for sexual intercourse, for which a comparable English usage would be: 'It is good for a man not to have relations with a woman.' This is demonstrated both by the linguistic evidence and the universal understanding of it in the early church. The idiom 'to touch a woman' occurs nine times in Greek antiquity, ranging across six centuries and a variety of writers, and in every other instance, without ambiguity it refers to having sexual intercourse. There is no evidence of any kind that it can be extended or watered down to mean, 'it is good for a man not to marry.' »

⁴⁰ G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 275; G.D. FEE, « 1 Corinthians 7:1 », p. 308. Voir aussi W. SCHRAGE, « *The value Paul Puts on Marriage in 1 Cor 7:1-7* », p. 212.

and well established (...). »⁴¹ Le houleux débat sur cette question n'est pourtant pas encore clos. La ligne traditionnelle continue de maintenir que cette proposition est de Paul⁴². Ce dernier préconiserait non seulement le célibat mais fondamentalement la position ascétique par rapport à la sexualité et au mariage⁴³. Au v. 1b Paul répondrait d'abord par un principe général, qu'il est sans doute honorable, voire excellent en soi, de demeurer chaste. Ceci explique pourquoi les auteurs de la ligne traditionnelle traduisent le v. 1 en discours indirect: « Au sujet de ce que vous avez écrit, il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme ». Dans ce cas, Paul exprimerait son opinion, en 1b, dans les deux sens suivants: 1. « Il est certes bon que l'homme s'abstienne de la femme, mais pas n'importe comment »⁴⁴; 2. « Il est vraiment bon que l'homme s'abstienne de la femme »⁴⁵.

La ligne moderne prétend, quant à elle, que le v. 1b est un bout de phrase qui aurait figuré dans la lettre venue de Corinthe⁴⁶. C'est ce que Schrage affirme lorsqu'il écrit: « (it is well for a man not to touch a woman) represents an opinion current among some Corinthian Christians »⁴⁷. Dans le même sens, Osiek dira aussi: « It is the Corinthians who are asking questions about celibacy, abstention, and separation »⁴⁸. Dans ce cas, Paul reprendrait donc le bout de phrase corinthien pour rejeter l'idée qu'il

⁴¹ J.D.G. DUNN, *1 Corinthians*, p. 54.

⁴² Encore défendue récemment par K. QUAIST, *Reading the Corinthian Correspondence*, p. 50; C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'concession'? Interpreting 1 Co 7, 1-7 », p. 544.

⁴³ Voir C. SENFT, *Saint Paul*, p. 90. L. MORRIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, pp. 105-106, écrit à ce sujet: « Paul's view is that unmarried are free to serve God without the cares attendant on the married state ».

⁴⁴ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115.

⁴⁵ L. MORRIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, p. 105; F.W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 155.

⁴⁶ F. DUMORTIER, *Croyants en terre païennes*, p. 90; J.D.G. DUNN, *1 Corinthians*, p. 54. Voir dans ce sens W. E. PHIPPS, « Is Paul's attitude towards Sexual Relations », p. 125.

⁴⁷ W. SCHRAGE, « The value Paul Puts on Marriage in 1 Cor 7:1-7 », p. 212.

exprime. Ceci explique ce pourquoi les auteurs appartenant à la ligne moderne traduisent le v. 1 en discours direct: « Au sujet de ce que vous avez écrit: 'il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme' ». Leur traduction veut principalement laisser voir deux choses: 1. l'affirmation du v. 1b figurait dans la lettre corinthienne et Paul la reprend, dans sa lettre, en style direct; 2. la réponse de Paul ne débute définitivement qu'au v. 2, où il proposerait une pratique différente aux époux.

2. Deux interprétations de 1 Co 7, 2-5

L'ensemble composé des vv. 2-5 semble être le seul morceau de la péricope sur lequel les auteurs s'entendent quant au contenu. En effet, comme nous le verrons plus loin, tous admettent que ces versets traitent principalement des rapports conjugaux, de la réciprocité des droits et des devoirs (vv. 3-5) dans le mariage monogame (v. 2). Leur seul point de divergence touche au lieu de rattachement du contenu des vv. 2-5, qui parle de l'amour conjugal, à celui du v. 1, qui poserait le célibat comme un idéal de vie chrétienne. En effet, les deux thèmes, développés successivement au v. 1 et aux vv. 2-5, ne s'opposent-ils pas? Ou bien, y a-t-il continuité ou discontinuité de thèmes? Et en plus, lequel des deux thèmes (l'idéalité du célibat dans la vie chrétienne ou la réciprocité des rapports conjugaux) constitue le sommet de l'ensemble de la péricope de 1 Co 7, 1-7? Apparaissent alors deux positions opposées.

-D'un côté, les auteurs qui attribuaient à Paul l'affirmation du v. 1b (interprétation traditionnelle), soutiennent que le thème des rapports conjugaux abordé aux vv. 2-5 est

⁴⁸ C. OSIEK, « First Corinthians 7 and Family Questions », p. 275

en continuité avec l'idée centrale de la péricope, soit la continence en général, annoncée au v. 1 et reprise au v. 7⁴⁹. Traduisant l'expression διὰ δὲ τὰς πορνείας par « à cause des désordres sexuels »⁵⁰, les tenants de la ligne traditionnelle, pensent que cette expression introduit une concession et est le terme médian de la continuité entre les vv. 2-5 et le v. 1. Selon eux, Paul recommanderait le mariage, en 2-5, sous forme de concession, parce qu'il s'aperçoit que la règle générale du célibat qu'il a établie en 1b, bien qu'avantageuse, n'est pas accessible à tous et est périlleuse du fait du danger réel des désordres sexuels (διὰ δὲ τὰς πορνείας) toujours menaçants. Donc, dans la perspective de l'interprétation traditionnelle, le syntagme διὰ δὲ τὰς πορνείας introduit la concession qu'est le mariage. Ceux qui n'ont pas reçu le charisme du célibat (établi comme une règle générale pour tous) sont appelés à se marier à cause des débauches toujours menaçantes, telles que 1 Co 5-6 en fait état et en raison du contexte social corinthien caractérisé par les désordres sexuels de tout genre.

Le thème de l'amour conjugal contenu dans les vv. 2-5 ne serait donc pas en opposition avec celui de l'idéalité du célibat en 1b. Bien au contraire, il resterait en continuité et en cohérence interne avec lui. Cela serait d'autant plus vrai que l'action exprimée par le verbe ἔχέτω (qu'il ait) du v. 2 n'est pas impérative au sens strict du terme; elle ne s'oppose pas à l'action exprimée par la forme verbale μὴ ἄπτεσθαι (qu'il

⁴⁹ J. HÉRING, *La première épître de Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 51.

⁵⁰ Comme nous le verrons plus loin, contrairement aux tenants de la position traditionnelle et moderne qui rendent l'expression par « à cause de désordres sexuels » (fornications, dérèglements, débauches, etc.) avec une force négative, C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'Concession'? », pp. 548-554, pense qu'il faut la traduire par le terme « désirs ». Ce qui permettrait d'apprécier la positivité du terme πορνεία.

ne touche pas). Ce qui invaliderait le v. 1, qui pose comme idéal le célibat⁵¹. L'ensemble constitué des versets 2-5 serait donc une possibilité que le réalisme de Paul offre à ceux que tente l'ascèse, mais pour qui les πορνει, toutes les formes possibles de débauche sexuelle, sont une menace trop réelle pour qu'ils s'y exposent en optant pour l'abstinence.

Selon l'opinion des auteurs qui défendent la position traditionnelle quant au lieu de rattachement des vv. 2-5 au v. 1, le sommet de la péricope de 1 Co 7, 1-7 se trouve dans le v. 1 repris au v. 7. L'objectif poursuivi par Paul, dans cette péricope, serait avant tout d'affirmer que le célibat est l'idéal de la vie chrétienne. Quant aux vv. 2-5, le thème qu'ils développent, à savoir la réciprocité des relations conjugales, est une digression.

-D'un autre côté, les auteurs qui ont reconnu en 1b une affirmation des Corinthiens eux-mêmes pensent que le contenu des vv. 2-5, au sujet des rapports conjugaux, est en discontinuité avec le thème de continence absolue qui figurait dans la lettre des Corinthiens et que Paul reprend sous forme de discours direct en 1b. Il y aurait donc, d'un côté, l'affirmation corinthienne, et de l'autre côté, la réaction paulinienne: les deux seraient en opposition. Selon les auteurs qui appartiennent à cette position moderne, le δὲ adversatif (v.2) qui introduit l'intervention étalée sur l'ensemble de la péricope, est la

⁵¹ J. HÉRING, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 51. C. SENFT, *Saint Paul.*, p. 88, écrit pour sa part: « Paul oppose à ce qui serait en soi souhaitable ce qui est nécessaire. L'impératif ἐχέτω, que chacun ait, adressé à tous sans exception, montre que non seulement Paul ne croit pas que ce statut 'avantageux' (v.1) soit accessible à ses lecteurs, mais qu'il le croit périlleux pour tous ».

pièce maîtresse de cette discontinuité. Il introduirait l'opposition de Paul au slogan des Corinthiens⁵².

L'ensemble constitué des vv. 2-5, et en particulier le v. 2, serait alors important dans la compréhension du v. 1b puisque l'abstinence, telle qu'elle est prônée par les Corinthiens, est strictement interdite dans le mariage. Ainsi, à l'enthousiasme tumultueux et aventureux des Corinthiens (v. 1b), l'apôtre substituerait la profondeur et le sérieux des relations conjugales (vv. 2-5). Selon ces auteurs, le contenu des vv. 3-5, bien que n'étant pas introduit par un autre adversatif du genre « δὲ » du v. 2, s'opposerait aussi au slogan corinthien en 1b. L'interprétation moderne voit dans le syntagme διὰ δὲ τῶς πορνείας la raison pour laquelle Paul s'oppose à l'idéal corinthien d'abstinence sexuelle dans le mariage et qu'il conseille la plénitude de relations dans un mariage monogame.

Les tenants de la position moderne pensent donc que les conseils de Paul dans les vv. 2-5 constituent le coeur de la péricope de 1 Co 7, 1-7. L'intention sous-jacente de Paul à travers toute la péricope de 1 Co 7, 1-7 serait d'affirmer et de démontrer la réciprocité des droits et des devoirs dans le mariage (vv. 2-5) et, en particulier, la non pertinence de la continence pour les gens mariés (v. 5). Cette continence n'est certes pas sans avantage; mais comme il le montre en vv. 25-40, elle ne peut valablement s'appliquer qu'à ceux qui ne sont pas, ou ne sont plus mariés.

⁵² F. DUMORTIER, *Croyants en terre païenne*, p. 90; W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage 1 Cor 7:1-7 », p. 212, écrit: « The adversative δὲ in 7:2 would then indicate a corrective to 7: 1. This interpretation is not a compromise between 'theory' and 'praxis' but permits a realistic view of the corporal and the sexual - a prohibition against marriage would be a denial of freedom (cf. 7:36,38). Paul cannot be read as modifying his earlier views on marriage, nor as placing the reality of creation in opposition to eschatological existence. Rather, Paul was correcting spiritual exaggerations that were leading to a demonic devaluation of the somatic and sexual at Corinth. »

3. Des opinions au sujet de la concession en 1 Co 7, 6

L'énoncé du v. 1 concernant le célibat et celui des vv. 2-5 au sujet de la réciprocité conjugale sont suivis d'une déclaration (v. 6) dont le verbe à la première personne de la voix active désigne, pour la première fois, Paul comme celui qui prend explicitement position. Le texte grec de la déclaration au sixième verset de notre péricope est: Τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν. La majorité des auteurs le traduisent comme suit: « Ce que je dis là est une concession, non un ordre. » Selon cette traduction, l'accent du v. 6 porterait sur le mot συγγνώμην (concession), qui est l'antécédent du pronom τοῦτο. Dans la veine de cette même traduction, la question exégétique qui s'est habituellement posée à l'étude de ce verset est: qu'est-ce qui, dans tout ce que Paul a dit depuis le début (vv. 2-5), est une concession? Et en même temps, qu'est-ce qu'une concession? Lorsque Paul déclare que ce qu'il dit est une concession, à quoi pense-t-il? Bref, à quoi se réfère le τοῦτο du v. 6 et quel sens donné à la péricope à partir de ce référent? Les réponses à ce questionnement sont nombreuses, comme on pourra le constater. Plusieurs auteurs ont effectivement tenté de proposer un antécédent au pronom τοῦτο du v. 6. Dans les lignes qui suivent, nous tenterons de regrouper les principales propositions en trois catégories d'opinions.

A. Première catégorie

Les auteurs de la première catégorie estiment que le pronom τοῦτο se réfère au contenu du v. 2⁵³. Ils soutiennent que la concession qui est faite ici n'est rien d'autre que

⁵³ C. HODGE, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, pp. 110-111; G.G. FINDLAY, *Paul's First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans,

le mariage. Paul exhorterait les Corinthiens au mariage (v. 2) à cause du danger de fornication, mais il ne les y oblige pas (v. 6). Il leur fait une concession puisque la continence, en soi, serait l'idéal.

Les auteurs regroupés sous la première opinion pensent généralement que ce qui est capital dans la réponse de Paul à la demande des Corinthiens, c'est le v. 1. Voilà pourquoi il y revient au v. 6, et explique que malgré la force impérative de sa parole (ἐχέτω) au v. 2, il ne donnait pas un ordre absolu, mais une permission d'ensemble qui est même plus que cela, qui est, pour le grand nombre, une exhortation dictée par la prudence, étant donné que tous n'ont pas reçu le don de continence absolu (v. 1)⁵⁴.

B. Deuxième catégorie

D'autres auteurs pensent que le pronom τοῦτο du v. 6 se réfère aux vv. 2-5 ou aux vv. 1-5⁵⁵. D'une façon ou d'une autre, ils entendent par « concession » une permission ou un conseil de se marier, mais avec la faculté de garder une continence temporaire au cours de la vie conjugale. C'est ce que Morris affirme: « *This will refer, not to the last provision, but to the whole of the foregoing, with its acceptance of marriage. Marriage is not a duty required of all* ». ⁵⁶ De la même façon, Conzelmann

1961, p. 824; F.W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 824; W.H. MARE, *1 Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 229; E.B. ALLO, *Saint Paul*, p. 159.

⁵⁴ C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 90, classe Allo dans la catégorie des auteurs qui soutiennent la deuxième opinion (celle qui montre que le *touto* se réfère au vv. 2-5). Mais E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 159, lui-même se classe dans la première catégorie (celle des auteurs qui soutiennent que le pronom *touto* se réfère au v. 2).

⁵⁵ Parmi les nombreux auteurs rangés sous la deuxième catégorie, il y a L. MORRIS, *1 Corinthians*, p. 107; C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 90; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 118.

⁵⁶ L. MORRIS, *1 Corinthians*, p. 107.

dira aussi: « Verse 6 agrees in content with the attitude of vv 1-5 ».⁵⁷ Et Senft de conclure:

« Des solutions diverses qu'on a proposées, la meilleure est de voir dans le v. 6 une précision de l'apôtre sur l'esprit dans lequel il a donné les instructions des v. 2-5: il n'entend pas renier la conviction qu'il a exprimée au v. 1. Il a donné ces instructions parce qu'il le juge nécessaire, mais *κατὰ συγγνώμην*, à titre de concession, et aurait préféré pouvoir encourager ses lecteurs dans la voie de l'abstinence ».⁵⁸

C. Troisième catégorie

Sous cette troisième rubrique se rangent ceux qui pensent que le *τοῦτο* se rapporte: soit au contenu du v. 5b, concernant la reprise des relations conjugales après une abstinence temporaire, soit au contenu du v. 5a, concernant l'abstinence des relations sexuelles pour un temps⁵⁹. A cet égard Schrage écrit: « The best referent seems to be abstinence from intercourse for a time (vs 5a). 'Concession' should be taken as a limited abstinence from sexual intercourse. The adversative *δὲ* (but) in verse 7 confirms this meaning. »⁶⁰

En guise de synthèse des trois opinions que nous venons de présenter, notons que les solutions apportées à la question indiquent que les deux premières opinions sont de

⁵⁷ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 118.

⁵⁸ C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 90.

⁵⁹ W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage in 1 Cor 7:1-7 », p. 215. Dans le même sens, voir F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 67. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 283-284, écrit quant à lui: « As throughout the paragraph, the ordinary sense of the words in their immediate context offers the best understanding of the sentence. Their letter has argued for abstinence from sexual relations within marriage, to which Paul in vv. 2-5a has responded with an emphatic No. That leads to incontinence, he says in v. 5c, and the cases of sexual immorality that already are plague on your house. So stop defrauding one another in this matter, he commands, unless perhaps there is temporary abstinence by mutual consent at set times for prayer. But *this* is a concession to you; you are not take it as a command. Thus even such a good thing as temporary abstinence for prayer will not be raised to the level of command, precisely because of (1) the difficulties that already persist in the church over this matter, and (2) the fact that such matters belong to the category of 'gift' not requirement, as he will go on to say in v. 7 ».

⁶⁰ W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage in 1 Cor 7:1-7 », p. 215.

tendance traditionnelle parce qu'elles font du mariage (v. 2 ou vv. 2-5) une concession par rapport au célibat; la troisième serait alors de tendance moderne⁶¹.

4. À propos des questions soulevées par le contenu de 1 Co 7, 7

θέλω δὲ πάντα ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως. « Je voudrais que tous les êtres humains fussent comme moi; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre. »

Plusieurs auteurs ont tenté de répondre aux problèmes soulevés par le contenu de ce dernier verset de la péricope. Deux principales questions constituent la pomme de discorde entre eux, engageant ainsi une réelle divergence d'opinions: 1. Que veut dire l'affirmation « θέλω δὲ πάντα ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν », en 7a? 2.

⁶¹ La position traditionnelle est très critiquée. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 283, écrit, à son sujet: « (1) It makes the 'this' » jump over the one certain concession in the passage (the 'unless perhaps' clause of v. 5, which immediately precedes the pronoun), for something earlier that is not clearly an 'indulgence.' (2) If it did refer to v. 2 or 2-5 together, then the concession, it must be pointed out, is not to marriage, but to their incontinence and resultant sexual immoralities. (3) Despite protests to the contrary, the verbs in 2, 3, and 5 are in fact imperatives. If they lack the kind of apodictic expression of 'Do this' or 'Don't do this,' they nonetheless function as 'commands' with the present context. » À notre connaissance, il n'existe qu'une seule critique négative solide adressée aux trois catégories d'opinions confondues; elle est de C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'concession'? Interpreting 1 Co 7, 1-7 », pp. 554-559. Ce dernier propose une toute nouvelle façon de traduire le mot συγγνώμην et de comprendre le v. 6, inspirée, non pas par l'ensemble des versions de la Bible qui traduisent ce mot par « concession », mais par les dictionnaires (*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature; The Vocabulary of the Greek New Testament; Theological Dictionary of the New Testament; Thesaurus Linguae Graecae*) qui en donnent plusieurs significations ayant le sens de « pardon ». Pour Caragounis, c'est probablement dans ce sens que συγγνώμη a été employé en 1 Co 7, 6 pour traduire l'idée suivante: « Mais ce que je dis avec (cependant en demandant) votre pardon, je ne suis pas en train de vous le commander ». L'apôtre n'exprimerait donc ici qu'un avis. Comment pourrait-il d'ailleurs s'immiscer plus avant dans l'intimité d'un couple, estime Caragounis, jusqu'à donner un commandement sur la vie sexuelle? Ainsi, pour peu qu'il puisse se retrouver déjà en plein dans la vie intime des couples corinthiens, le minimum fait par Paul a donc été, selon Caragounis, de demander pardon (des excuses ou la permission) pour cette intrusion.

Peut-on déduire de 7b que le mariage est un charisme au même titre que le célibat? Ces deux questions s'attaquent à quelques aspects seulement du v. 7. Mais elles sont d'autant plus capitales qu'elles nous donnent déjà une idée sur la portée de ce verset et sur la façon dont le contenu du v. 7 s'arrime avec ce qui précède.

A. Selon l'interprétation traditionnelle, le contenu du v. 7 est une répétition de ce qui a été dit, en règle générale, dans le v. 1b⁶². En effet, dit-il, Paul, ne voulant pas que l'homme touche à la femme (v. 1), exprime ici un vœu qui appuie ce qu'il proposait déjà: que tout le monde soit comme lui (v. 7). Paul présente le célibat comme l'idéal⁶³. Mais sachant que la continence est un don particulier de Dieu et que tous ne le reçoivent pas, il propose le mariage comme le seul statut possible pour ceux auxquels le charisme de continence n'a pas été accordé. On ne peut pas déduire du discours paulinien en 1 Co 7, 1-7, en particulier le v. 7, que le mariage soit un charisme⁶⁴, comme il en est du choix volontaire du célibat. Selon cette logique, seule la continence est un charisme.

B. Selon l'interprétation moderne, le contenu du v. 7 suggère que Paul tient le mariage pour un charisme tout autant que le célibat⁶⁵. En effet, Paul sait que le célibat serait préférable⁶⁶, mais il ne souhaite pas que tout le monde soit célibataire comme lui; il pense seulement que si tout le monde l'était, l'opinion des Corinthiens, en 1b, pourrait

⁶² C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 90.

⁶³ Voir C. OSIEK, « First Corinthians 7 and Family Questions », p. 276: « Here in 1 Corinthians 7:7, he expresses his view that being single is preferable ». Osiek ne va pas plus loin puisqu'elle ne dit pas si le mariage est un charisme autant que le célibat.

⁶⁴ Dans le même sens que Senft, voir H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 118: « It is not, of course, that marriage is here described as a charisma ».

⁶⁵ Voir R.F. COLLINS, « The Unity of Paul's », p. 425; DE SURGY & M. CARREZ, *1 Corinthiens*, p. 50; D.G FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 285; W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage in Cor 7, 7-1 », p. 215.

⁶⁶ J.D.G. DUNN, *1 Corinthians*, p. 66: « In 7. 1-9, 25-40 the ideal which Paul himself favours is celibacy: retaining the sexual orifices intact means undivided attention to the affairs of the Lord ». Dunn ne se prononce cependant pas sur la question de savoir si le mariage est un charisme.

alors s'appliquer; il sait que la réalité est différente. Chacun reçoit de Dieu un don différent: le mariage et l'abstention du mariage sont des appels et des dons de Dieu..

Conclusion

L'état de la recherche sur 1 Co 7, 1-7 nous amène à distinguer deux façons de comprendre la péricope, l'une découlant de l'exégèse traditionnelle et l'autre liée à la tendance moderne. Selon l'interprétation traditionnelle de 1 Co 7,1-7, l'objectif principal poursuivi par Paul, qui répond aux questions corinthiennes, est d'affirmer que le célibat est l'idéal de vie chrétienne et de recommander ce statut aux Corinthiens. Cette intention serait principalement exprimée par le contenu des versets 1 et 7 (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι...θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν) et confirmée par celui des vv. 2-6, qui présentent le mariage comme une concession.

Selon l'interprétation moderne, il ressort du contenu de 1 Co 7,1-7 que Paul légitimise les relations conjugales contre l'idéal ascétique corinthien. Son intention est principalement exprimée aux vv. 2-5 et confirmée par le contenu du v. 7, qui accrédite le mariage comme un charisme au même titre que le célibat.

À partir cet état de la recherche, qui démontre bien la bipolarisation du débat sur le contenu de 1 Co 7, 1-7, on peut bien remarquer qu'en étudiant le contenu de 1 Co 7, 1-7, les chercheurs n'ont pas abordé le problème de la réciprocité conjugale. Cela donne toute la pertinence à notre étude.

CHAPITRE II

ANALYSE EXÉGÉTIQUE DU CONTENU DE 1 CO 7, 1-7 SUR L'AMOUR CONJUGAL

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que les opinions des auteurs, partagées en deux interprétations, se sont bornées soit à idéaliser le célibat, soit à légitimer le mariage, sans accorder une réelle importance à la question de la réciprocité conjugale. Ce constat vient, par le fait même, confirmer ce que nous avons observé: dans la recherche actuelle sur le contenu de 1 Co 7, 1-7, on n'est pas toujours suffisamment attentif à l'innovation capitale introduite par Paul dans l'imaginaire antique, concernant l'égalité entre l'époux et l'épouse. La critique textuelle nous avait d'ailleurs démontré la tendance générale consistant à éviter ce thème, soit en omettant des particules, des mots ou des membres de phrase qui l'appuient, soit en les remplaçant tout simplement par des euphémismes moins expressifs.

Tout cela nous amène, dans le présent chapitre, à analyser nous-même le contenu et la terminologie de notre péricope pour en dégager les termes dans lesquels est affirmée la réciprocité conjugale. Pour y arriver, nous ferons l'analyse exégétique continue des versets; nous porterons une attention particulière à la terminologie et à la théologie de l'auteur, en appuyant tout naturellement notre recherche sur les études exégétiques pertinentes.

1. Analyse du v. 1

L'analyse du v. 1 nécessite l'étude des expressions *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* et *γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* et de la proposition *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*, pour en dégager le sens et l'origine. Dans l'expression *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* (au sujet de ce que vous avez écrit), au v. 1, la forme *περὶ δὲ* mérite une attention particulière. Selon Bauer, le sens premier de cette locution prépositive est: *autour de*. Mais suivie du génitif (*περὶ* + génitif), elle peut signifier: *au sujet de, sur, en ce qui concerne, pour ce qui regarde, quant à, à cause de, pour*. On la trouve aussi avec l'accusatif (*περὶ* + accusatif), au sens local, pour dire *autour de, aux abords de*, et au sens temporel pour traduire l'idée de *vers, aux environs de*; ou encore pour signifier: *à l'égard de*. Dans le présent cas, c'est sans conteste la construction *περὶ* + génitif qui s'offre le mieux; le génitif ὧν est effectivement commandé par la préposition *περὶ*.

La forme *περὶ δὲ*, qu'il sied donc de traduire par « au sujet de », est employée 7 fois dans la première lettre aux Corinthiens⁶⁷:

7, 1: « *Au sujet de ce* que vous avez écrit, il est bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme »

7, 25: « *Au sujet des vierges*, ...je pense que.... c'est une bonne chose pour l'homme d'être ainsi »

8, 1: « *Au sujet des viandes immolées aux idoles*,... »

8, 4: « *Au sujet des viandes immolées aux idoles*,... »

12, 1: « *Au sujet des dons spirituels*, »

⁶⁷ K. QUAST, *Reading the Corinthian Correspondence*, p. 49. C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 87, répertorie seulement 6 usages de *περὶ δὲ* parce qu'il ne compte pas le deuxième cas du chapitre huitième à propos des viandes immolées aux idoles. Quant à E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 153, il en distingue 6 cas parce qu'il ne compte pas celui de 16, 12.

16, 1: « *Au sujet de la collecte en faveur des saints,... »*

16, 12: « *Au sujet de notre frère Apollos,... »*

Selon le contexte et le sens des phrases, il ressort que les sept utilisations de l'expression περὶ δὲ , en *1 Corinthiens*, servent à introduire un nouveau sujet sur lequel Paul veut se pencher⁶⁸: les vierges (7, 25), les viandes immolées aux idoles (8, 1 et 8, 4), les dons spirituels (12, 1), la collecte en faveur des saints (16, 1) et Apollos (16, 12). Les développements qui suivent chacun des sujets cités donnent alors l'occasion à Paul d'exprimer tantôt ses opinions tantôt les enseignements reçus du Seigneur. On reconnaît habituellement que Paul répond aux requêtes corinthiennes; les sujets qu'il aborde auraient été soulevés dans la lettre corinthienne ou dans une lettre antérieure venant de Paul (7, 25; 8, 1; 8, 4) ou lors des entretiens avec Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus (12, 1; 16, 1; 16, 12).

La diversité des cas traités montre que les Corinthiens ont effectivement posé plusieurs questions que Paul reprend l'une après l'autre, non pas en les citant intégralement mais en les évoquant seulement. Dans chacun des cas, les groupes de mots (les vierges, les viandes immolées aux idoles, les dons spirituels, la collecte en faveur des saints et Apollos) qui suivent l'expression περὶ δὲ rappellent uniquement l'élément

⁶⁸ Selon C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 87, la formule περὶ δὲ introduit chacun des nombreux problèmes embarrassants (il en répertorie 6 cas) sur lesquels les responsables de l'Église de Corinthe ont consulté l'apôtre par lettre. Dans le même sens, voir J.P. TOMSON, « La première épître aux Corinthiens et la tradition apostolique de halakha », dans R. BIERINGER, éd., *The Corinthians Correspondance*, p. 465. Quant à K. QUAST, *Reading the Corinthian Correspondence*, p. 49, voici ce qu'il écrit à ce sujet: « Seven times Paul introduces a topic 1 Corinthians with the expression 'Now concerning...' (Greek - peri de). The formula reintroduces a matter raised in previous correspondence ».

central de la question corinthienne. La position de Paul (ou quelques fois l'ordre du Seigneur), quant à elle, vient immédiatement après ce rappel du sujet en question⁶⁹.

Vérifions nos observations concernant περὶ δὲ , en regardant de plus près, un des cas signalés (1 Co 7, 25), pour voir comment le mouvement de l'argumentation exprime ce dont nous parlons:

« *Au sujet des vierges*, je n'ai pas d'ordre du Seigneur... Je pense c'est une bonne chose... »

Il appert, dans ce verset, que la question corinthienne concernait les vierges. Or, la réponse paulinienne ne reprend pas l'énoncé tel qu'il était écrit dans la lettre. Paul reprend seulement le mot (vierges) qui était au centre de la question⁷⁰. Nous pensons que cette réflexion à propos de 7, 25 s'applique à tous les autres cas, en *1 Corinthiens*, concernés par la formule περὶ δὲ ⁷¹.

Le contenu du v. 1 obéit alors à la même règle que dans les autres cas où la formule περὶ δὲ est utilisée: dans ce verset 1, Paul ne reprend pas tout l'énoncé corinthien. Toutefois, alors que dans toutes les six autres situations, la construction est $\text{περὶ δὲ} + \text{le mot central de la question corinthienne}$, on retrouve en 7, 1, une structure différente à savoir, $\text{περὶ δὲ} + \text{ὧν (ἐγγράψατε)}$ ⁷². Le génitif ὧν (ce), commandé par la

⁶⁹ K. QUAST, *Reading the Corinthian Correspondence*, p. 48: « Like other letter writers, Paul used this formula to return to a matter raised in previous correspondence ».

⁷⁰ H. CONZELMAN, *1 Corinthians*, p. 115.

⁷¹ Voir H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115: « The answer is introduced on each occasion by the phrase, 'now concerning, etc.': vv 25; 8:1; 12:1; cf. also 16:1, 12 ». Contre ce point de vue K. QUAST, *Reading the Corinthian Correspondence*, p. 48: « In the first case, however, Paul appears to quote an entire sentence from the Corinthians letter. »

⁷² Il convient de mentionner au sujet de l'expression περὶ ὧν deux principales notes: M. ZERWICK & M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Vol. 2, *Epistles-Apocalypse*, Rome, Biblical Institute Press, 1979, p. 509: « περὶ ὧν for περὶ τούτων & by attraction of

forme περὶ δὲ , qui détermine la nature du sujet abordé, est indéfini; le contenu de ce $\hat{\omega}\nu$, c'est-à-dire ce à quoi ce pronom renvoie, ne nous est même pas accessible de prime abord. Ce qui complique encore la situation et nous demande un regard plus attentif. Quel est donc le sujet abordé par les Corinthiens? À quoi se réfère le pronom démonstratif $\hat{\omega}\nu$ au v. 1? En d'autres termes, quel est le (ou groupe de) mot(s) central de la question corinthienne (le complément déterminatif du pronom $\hat{\omega}\nu$)?

À cette question, rappelons-nous que les auteurs traditionnels, répondent que le démonstratif $\hat{\omega}\nu$ est général parce qu'il fait référence à toutes les situations matrimoniales qui seront ensuite traités successivement dans l'ensemble du discours constitué à cet effet (1 Co 7-16)⁷³. Selon ce point de vue, Paul résumerait ou rappellerait toutes ces situations matrimoniales dans le $\hat{\omega}\nu$; ensuite il commencerait directement, au 1b, à esquisser sa réponse⁷⁴. Quant aux auteurs à tendance moderne, ils veulent que ce pronom se réfère à la proposition $\text{καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι}$ ⁷⁵. Selon cette opinion, Paul aurait repris d'abord en discours direct toute l'affirmation corinthienne en 1b et aurait ensuite élaboré sa réponse à partir du v. 2.

Quant à nous, nous basant sur les six autres usages de l'expression περὶ δὲ signalés plus haut, nous pensons que le démonstratif $\hat{\omega}\nu$ fait référence au contenu du verset 1b, c'est-à-dire à l'acte sexuel en général (ἄπτεσθαι) et, donc, aux différents

the rel. » Dans le même sens, voir E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 153: « on peut aussi bien (à cause de VII, 25, VIII, 1, 4, XII, 1, XVI, 1, 12) voir ici une attraction (sic): $\text{περὶ τούτων ἃ ἐγράψατε}$ ».

⁷³ E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 153: « ...se rapporte non seulement à ce qui suit immédiatement, mais à toute la suite VII-XIV ».

⁷⁴ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115: « ...Paul is giving a direct answer to written questions ».

⁷⁵ G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 274.

sujets d'ordre matrimonial non-précisés ici (mais décrits dans la requête corinthienne)⁷⁶. Cela implique, selon les six autres usages du pronom ὧν et le sens de l'expression γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι, comme nous le verrons plus loin, que Paul reprend, en 1b, la requête des Corinthiens, non pas en la citant intégralement mais en l'évoquant seulement. Le ὧν et le γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι ont un sens général parce qu'ils s'appliquent à l'ensemble des situations d'ordre matrimonial que Paul aborde dans la suite de notre péricope (1 Co 7, 1-7) et du texte compris entre le premier περὶ δὲ en 7, 1 et le suivant en, 8, 1. Le contenu du verset 1b est alors fondamentalement partagé et par Paul et par les Corinthiens; mais, comme nous le verrons à travers l'argumentation de Paul, chacune des deux parties le comprend différemment⁷⁷.

Suite à ces élucidations concernant l'expression περὶ δὲ (ὧν ἐγράψατε), nous nous trouvons déjà à préciser l'origine de la proposition καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι. Il reste cependant à dire son sens. Or, cela passe par la détermination de la signification du syntagme γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι. Le terme γυναικὸς⁷⁸ désigne plusieurs réalités. Il signifie aussi bien *toute femme adulte*, incluant les *vierges* (comme en Mt 9, 20; Mt 13, 33; Mt 27, 55; Lc 1, 42; Lc 13, 11), que *l'épouse* ou *la femme mariée* (comme en Mt 5, 31; Ac 5, 1; Rm 7, 2; 1 Co 7, 3), et *la fiancée* (comme en Mt 1, 20, 24; Lc 2, 5; Ap 21, 9)⁷⁹. γυναικὸς a donc un sens général correspondant à bien de situations de femmes. Quant à l'infinitif présent moyen ἄπτεσθαι, en 1 Co 7, 1, Bauer

⁷⁶ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115; A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 125.

⁷⁷ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 125: « Une idée de base partagée par les deux parties mais comprise différemment par l'une et l'autre... »

⁷⁸ Selon, P. GUILLEMETTE, *The Geek New Testament Analysed*, Kitchener, Herald Press, 1986, p. 84, le mot γυναικὸς apparaît 22 fois au génitif singulier de γύνη dans le Nouveau Testament.

ne nous en donne qu'une seule possibilité de traduction à savoir de *toucher, s'attacher, entrer en contact, avoir des rapports intimes* (comme en Mt 8, 3; Mc 3, 10; Lc 18, 15; Jn 20, 17; 1 Co 7, 1; 2 Co 6, 17). Il traduit alors l'idée d'avoir des relations sexuelles (avec une femme)⁸⁰. À cause de la polysémie que nous avons souligné à propos du mot *γυναικὸς*, qui est l'objet du verbe *ἄπτεσθαι* au v. 1, il appert que le syntagme *γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* traduit plusieurs réalités et s'entend de l'acte sexuel en général. Il désigne le fait de ne pas avoir des rapports conjugaux avec: (1) toute femme adulte, (2) une vierge, (3) une épouse ou une femme mariée et (4) une fiancée. Ce qui serait interdit ici c'est à la fois le mariage, la débauche, l'adultère, les relations hors-mariage. Ce qui serait recommandé, c'est la continence totale⁸¹. *γυναικὸς ἄπτεσθαι*, au v. 1, est un euphémisme pour parler de l'acte sexuel en général (dans la mesure où il concerne les différentes situations d'ordre matrimonial visées en *1 Corinthiens 7*). Ceci permet alors de comprendre le lien entre ce syntagme et le démonstratif *ὧν* qui, lui aussi, est général et s'applique indifféremment à tous les cas matrimoniaux traités au chapitre 7. Plus tard, nous verrons aussi que ce syntagme est en lien avec d'autres termes de la péripécie.

De ce qui précède concernant le syntagme *γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι*, il découle que la proposition *καλῶν ἀνθρώπων γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* vise à la fois les personnes mariées, les célibataires, les veuves et les vierges, bref toute la communauté

⁷⁹ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1979, p. 168.

⁸⁰ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 102: « Of intercourse w. a women ».

⁸¹ E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 153: « Ici il s'agit de tout rapport que ne permet pas une continence totale ».

corinthienne⁸². Dans un principe général, il est dit des uns et des autres, selon les cas, qu'il leur est bon d'être célibataire ou de s'abstenir de relations sexuelles pour éviter les débauches de tout genre.

Sur cette base objective, nous pensons que l'énoncé en 1b est, à toutes fins pratiques, représentatif à la fois de la pensée et de Paul et des Corinthiens, mais chacune des deux parties le comprend différemment⁸³. La suite de la péricope suggère effectivement que Paul n'est d'accord avec l'énoncé du verset 1b que dans la mesure où il ne s'applique pas aux mariés, qui, eux, ne dérogeront à l'acte sexuel que pour prier et cela d'un commun accord (v. 5). Le contenu de *1 Corinthiens 5-7* suggère, quant à lui, que les Corinthiens pneumatiques appliquent cet énoncé à tous les états matrimoniaux, y compris le mariage. Ce qui pourrait poser des problèmes conjugaux et sociaux graves puisqu'on remet en question plusieurs aspects des relations conjugales et l'amour conjugal lui-même.

Vu du côté de Paul, le verset 1, se lisant alors: « Au sujet de ce que vous avez écrit, il est bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme » aurait le sens suivant: Au sujet de ce que vous avez écrit, je pense qu'il est certes bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme, mais pas n'importe comment⁸⁴.

⁸² Comme on peut bien le voir, nous ne nous rangeons donc ni strictement du côté de la position traditionnelle (qui fait du syntagme γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι un euphémisme employé par Paul pour parler du mariage) ni strictement du côté de la position moderne (qui affirme que le syntagme γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι est un euphémisme employé par les Corinthiens pour exprimer leur désir de se priver de relations sexuelles dans le mariage). C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'Concession' », p. 548; E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 153.

⁸³ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115; A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 125.

⁸⁴ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115.

Le contenu du v. 1, entendu dans le sens où il représente le point de vue de Paul, implique que l'auteur est, en principe, d'accord avec l'opinion de ses correspondants, mais à certaines conditions. L'apôtre n'idéalise pas le célibat, à la manière des Corinthiens pneumatiques, étant donné le contenu des versets suivants, en particulier le contenu du v. 2 concernant le souhait de voir chaque homme avec son épouse et chaque femme avec son mari. L'accent tout à fait percutant de la conjonction adversative δέ (mais) du v. 2 apporte un plus à la compréhension du v. 1, parce qu'il introduit un bémol, une concession, une nuance, mieux, une précision à l'affirmation en 1b⁸⁵.

De toute évidence, Paul est en train d'explicitier dans quel sens il entend dire qu'il est bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme. Les tenants de l'interprétation moderne ont bel et bien compris l'importance exégétique de la particule δέ. Ils ont le mérite d'avoir situé et identifié le sens adversatif de cette conjonction⁸⁶, qui fait d'elle le point tournant et le pôle à partir duquel se comprend la légitimation paulinienne du mariage et la démonstration de la réciprocité conjugale. Mais ayant attribué aux Corinthiens l'énoncé en 1b, leur effort a été détourné, ce qui ne leur a pas permis de faire le tour complet des recommandations pauliniennes en 1 Co 7, 1-7 sur la réciprocité

⁸⁵ Cette façon de comprendre la particule δέ trouve un appui favorable dans F. BLASS & A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, # 447, qui comparent son emploi à celui de ἀλλά: « ἀλλά usually refers to a preceding negative ('but'). This latter relationship can also be expressed, though more weakly, by δέ. A distinction is to be observed between general contrast (δέ) and that which is directly contrary (ἀλλά)... ».

⁸⁶ La tendance moderne a le mérite d'avoir bien montré l'importance du δέ adversatif. Mais il faut très bien comprendre ici que, même si nous endossons cette connotation donnée avec raison à ladite conjonction, nous nous démarquons de l'interprétation qui considère que cette conjonction sert à opposer à l'idéal ascétique corinthien en 1b le réalisme paulinien de vie conjugale. Contre cette façon de voir, nous pensons que l'affirmation ascétique en 1b est partagée par les Corinthiens et par Paul; le correctif, en v. 2, introduit par le fameux δέ adversatif, précise cependant le sens de l'adhésion de l'apôtre à ce principe. La suite du travail montrera comment le contenu des vv. 1b et 2 ne s'oppose pas mais se complètent, mieux, sont au service l'un de l'autre.

conjugale. Dans la suite du mémoire, nous nous expliquerons clairement à ce sujet, dans la mesure du possible.

2. Le sens du verbe ἐχέτω en 1 Co 7, 2

Comment, en 1 Co 7, 2, Paul articule-t-il son discours pour parler de l'amour conjugal et pour y mettre en exergue l'égalité des droits et des devoirs conjugaux? Comme nous le verrons au fur et à mesure que nous analyserons la terminologie du verset 2, cette égalité est exprimée par l'usage de certaines expressions. Parmi celles-ci, nous accorderons une attention particulière au verbe ἐχέτω tel qu'il apparaît dans l'affirmation « que chacun ait sa propre femme et chacune ait son propre homme ». Mais avant d'y arriver, nous allons étudier le syntagme διὰ δὲ τῆς πορνείας, en particulier le substantif πορνείας parce que, selon le contenu du discours paulinien, ce syntagme est en lien étroit avec le verbe ἐχέτω. Comment traduire le mot πορνείας et quel est le sens du le syntagme διὰ δὲ τῆς πορνείας dans le v. 2?

La consultation du très classique dictionnaire de Bauer révèle que le mot πορνεία revêt deux principales significations.

(1) Premièrement, ce mot peut être employé pour désigner *l'adultère spirituel, l'idolâtrie, l'apostasie*⁸⁷. À ce sujet, Bauer lui-même écrit: « This usage was more easily

⁸⁷ Dans l'Ancien Testament, le prophète Osée fait état, dans le mariage entre Dieu et son peuple, de la prostitution de ce dernier (Os 6, 10. Voir aussi Jr 3, 2; Jr 3, 9). Voir aussi, dans le Nouveau Testament, Ap 19, 2.

understandable because some Semitic and Greco-Roman cults were at times connected w. sexual debauchery »⁸⁸.

(2) Deuxièmement, le mot πορνεία peut porter la signification de *prostitution*, *fornication*, *relations illégitimes*, *toute sorte de désordre sexuel*, *union à des degrés interdits par la loi*. Naturellement, c'est ce deuxième sens qui s'applique à notre cas, d'autant plus que Bauer lui-même écrit, à propos de l'usage de ce mot au v. 2: « διὰ δὲ τὰς πορνείας 1 Cor 7: 2 (the pl. points out the various factors that may bring about sexual immorality) »⁸⁹. L'affirmation, mise entre parenthèse, courte et concise, corrobore d'ailleurs le sens couramment donné au mot πορνεία dans les ouvrages qui ont étudié le verset 2 de notre péricope. L'ensemble de grandes traductions de la Bible vont aussi dans ce sens. C'est dans ce sens que les auteurs ont toujours traduit ce mot par « débauches », « fornications », « dérèglements » (et leurs synonymes). Ces traductions n'ont jamais tellement été remises en question⁹⁰. Les auteurs rendent alors le syntagme διὰ δὲ τὰς πορνείας par les expressions « mais à cause des débauches », « mais à cause des fornications » ou « mais à cause des dérèglements », dans un sens concessif ou adversatif.

⁸⁸ W. BAUER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*.

⁸⁹ W. BAUER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*. Voici ce que B. MALINA, « Does Porneia Mean 'Fornication'? », p. 17, écrit à ce sujet: « To sum up: *porneia* means unlawful sexual conduct, or unlawful conduct in general... there is no evidence in traditional or contemporary usage of the word *porneia* that takes it to mean pre-betrothal, pre-marital, heterosexual intercourse of a non-cultic or non-commercial nature, i.e. what we call 'fornication' today »

⁹⁰ Rappelons-nous bien que τὰς πορνείας avait déjà attiré l'attention de certains témoins (les majuscules F/010, G/012, la tradition latine, les versions syriaques), qui ont remplacé le pluriel τὰς πορνείας, présenté dans le texte (*txt*) de Nestle/Aland, par le singulier τὴν πορνείαν; ceci dans le but, selon G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 271, d'éviter que le mot soit traduit, comme on le faisait couramment, dans le sens de « fornications ». Mais on sait que ces témoins n'ont pas un réel crédit, étant donné qu'ils vont à l'encontre de tous les grands manuscrits qui contiennent *1 Corinthiens*; de plus, le texte latin est reconnu pour ses nombreuses additions et omissions, et le texte syrien appartient à la langue populaire. Signalons en passant que dans une étude très récente, C.C. CARAGOUNIS,

En 1 Co 7, 2, le syntagme διὰ δὲ τὰς πορνείας⁹¹ est un élément causal de l'action décrite par le verbe ἐχέτω. La fonction grammaticale et le sens du syntagme διὰ δὲ τὰς πορνείας implique que, si Paul a recommandé « que chacun ait sa propre femme et chacune ait son propre homme », c'est à cause des débauches menaçantes⁹². D'où le lien étroit et intime existant, grammaticalement et sémantiquement, entre les deux éléments du verset. Ce lien nous permet, à ce stade, de comprendre dans quel sens Paul recommande le mariage monogame, διὰ δὲ τὰς πορνείας. En effet, puisque le contenu de 1 Corinthiens 5-6 suggère que les débauches mettent en cause, entre autres, les relations conjugales, Paul trouve important de dire à ces Corinthiens de vivre un mariage légitime, exclusif et réciproque. Le sens des interpellations, en 1 Corinthiens 5-7, concernant les cas des πορνείας qui sont rapportés dans la communauté de Corinthe, montre bien que l'identité et la dignité chrétiennes des personnes impliquées sont en cause et qu'on porte gravement atteinte à l'égalité foncière des époux⁹³; en tout cas, certains aspects des relations conjugales sont devenus problématiques à cause des cas des πορνείας. Bien plus, puisqu'elles peuvent être à l'origine des divorces, les πορνείας offensent, à plus forte raison, les droits et les devoirs des conjoints et corrompent les relations de réciprocité qui devraient exister entre le mari et la femme.

« 'Fornication' and 'Concession' », pp. 551ss, a proposé qu'on traduise le mot πορνεία par « désir sexuel ». L'auteur s'inspire du contenu de Tob 8, 7 et de 1 Co 7, 9 pour appuyer son hypothèse.

⁹¹ πορνείας est à l'accusatif pluriel à cause de la particule διὰ qui introduit la cause ou la raison de quelque chose (dans notre cas, la raison pour laquelle Paul recommande le mariage). Pour la construction de διὰ + accusatif, voir W. BAUER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*.

⁹² Que Paul recommande le mariage διὰ δὲ τὰς πορνείας (à cause des débauches), voilà qui, aux yeux des auteurs, semble incompréhensible, parce que le mariage semble déprécié. Ainsi, voulant échapper à ce sens, Caragounis, par exemple, propose de traduire notre syntagme par « à cause du désir sexuel ». Or, ne s'éloigne-t-il pas de l'esprit du texte? Il nous semble pourtant, comme le dit Rakotoharintsifa (p. 127), que lorsque Paul affirme que le mariage est nécessaire en raison des débauches, « il s'agit là d'un argument concrètement situé qui n'entend pas réduire tout le sens de la conjugalité à la mise en échec de la πορνεία, encore qu'à Corinthe ce serait déjà un point positif ».

⁹³ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts à Corinthe*, p. 125 et pp. 149-150.

Elles constituent ainsi un obstacle à une vie amoureuse. On comprend pourquoi Paul, en les dénonçant, recommande le mariage monogame c'est-à-dire réciproque et exclusif (v. 2) et insiste sur l'égalité des droits et des devoirs conjugaux, y compris ceux sexuels (vv. 3-5).

Dans les lignes qui suivent, l'analyse, en 1 Co 7, 2, du verbe ἐχέτω nous aidera à comprendre la force avec laquelle Paul exprime l'idée de ce mariage monogame et de la réciprocité conjugale. Mais, d'abord, que signifie ce verbe et dans quel sens Paul l'utilise-t-il ici?

Bauer relève plusieurs significations de l'infinitif ἐχεῖν. Parmi celles-ci, il y en a une qui a retenu notre attention, parce que l'auteur cite lui-même le cas du v. 2 en guise d'illustration: « have as one's own, possess... to denote the possession of persons to whom one has else relationships... of relatives... be married (of the woman... of the man) »⁹⁴. Comme on le voit, la définition de Bauer se réfère très naturellement à la relation entre les sexes. Elle montre que le verbe ἐχεῖν peut quelquefois être employé pour exprimer la réalité du mariage humain; on peut l'employer pour désigner le fait pour l'homme ou pour la femme d'être marié(é). Pourtant, comme nous l'avons vu dans l'état de la recherche, les auteurs ne s'entendent pas sur la nature de la relation impliquée par ce verbe ἐχεῖν. En effet, nous avons vu dans le chapitre précédent comment les auteurs sont divisés en deux camps, concernant l'usage de ἔχω en 1 Co 7, 2, les uns alléguant que ce verbe impératif fait référence au mariage, et les autres affirmant qu'il a le sens des rapports sexuels conjugaux. Pour Fee notamment, et avec lui tous les auteurs appartenant à la tendance moderne, le verbe ἔχω, en 1 Co 7, 2, ne peut pas signifier

« *être marié* » mais seulement « avoir des relations sexuelles conjugales ». D'où ce qu'il écrit: « In fact this idiom is common in biblical Greek and usually means either to 'have sexually' ... or to be in continuing sexual relations with a man or woman »⁹⁵.

Au delà de la querelle qui oppose ces deux tendances interprétatives, voyons cependant ce qui ressort des autres usages de ce verbe en *1 Corinthiens 7*⁹⁶. Peut-être serons-nous capables de comprendre ce qu'il en est au juste du sens de ce verbe en 1 Co 7, 2.

1 Co 7, 12: « si un frère *a* une femme non croyante qui consente à cohabiter avec lui, qu'il ne la répudie pas »;

1 Co 7, 13: « Une femme *a-t-elle* un mari non croyant qui consente à cohabiter avec elle, qu'elle ne répudie pas son mari »;

1 Co 7, 29: « Que désormais ceux qui *ont* femme vivent comme s'ils n'*avaient* pas ».

Dans ces passages de *1 Corinthiens 7*, il apparaît clairement, d'après le sens des phrases dans lesquelles il est employé, que le verbe ἐχειν, repris sous les diverses formes conjuguées *a*, *ont* et *avaient*, se réfère à la réalité du mariage. Il n'y a rien qui indique qu'on évoque vaguement l'idée de l'acte sexuel en général. Bien au contraire, ἐχειν suggère une cohabitation permanente, confirmée par le contenu des versets et le sens de certaines expressions (cohabiter, répudier). Sans doute, faut-il préciser que l'acte sexuel est présumé dans tout mariage; mais il n'est pas ici directement le contenu de l'action du verbe ἐχειν, dans les différents usages en *1 Corinthiens 7*.

⁹⁴ W. BAUER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*.

⁹⁵ G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 278.

⁹⁶ Bauer signale d'autres usages du verbe ἐχειν, dans le Nouveau Testament, avec la même signification qu'en 1 Co 7, 2. Citons, par exemple, Jn 4, 17: « La femme lui répondit: 'je n'*ai* pas de mari.' Jésus lui dit: 'Tu as bien fait de dire: <Je n'*ai* pas de mari>, car tu *as* eu cinq maris et celui que tu

L'usage de ἔχειν au v. 2 est conforme aux autres usages de ce verbe en *1 Corinthiens 7*. Compris à l'intérieur du v. 2, ἐχέτω, implique effectivement que Paul recommande le mariage. Le sens de ce verset est alors que les mariés doivent continuer à vivre pleinement leur mariage (et avoir des relations sexuelles avec leurs partenaires) et, en même temps, que les non-mariés peuvent prendre femme ou mari. Caragounis a donc raison d'affirmer: « The verb ἔχω can certainly be used of 'marrying a wife' as well as of 'having a wife', i.e. of being married or living in the state of marriage. In certain contexts in the OT it is used euphemistically for the Hebrew 'to violate', 'to rape' a woman - a meaning which is, obviously, not suited to our passage »⁹⁷.

Selon la Grammaire de Blass et Debrunner, le fait qu'il soit conjugué à l'impératif présent, suggère que le verbe ἐχέτω exprime une action nécessaire, durable et déjà en cours⁹⁸. Dans ce cas, l'exhortation, en 1 Co 7, 2, qui implique que, pour Paul, le mariage est nécessaire, peut être compris selon les deux sens suivants: (1) « que chacun contracte mariage »; (2) « que chacun continue d'avoir des relations conjugales avec son conjoint ou sa conjointe ». L'interpellation, au sujet de la nécessité du mariage, s'adresse aux mariés comme aux non-mariés⁹⁹.

as maintenant n'est pas ton mari; en cela tu dis vrai. » L'usage du verbe ἔχειν montre ici qu'il décrit une relation de mariage et non pas un simple rapport sexuel, même s'il est déjà supposé dans le mariage.

⁹⁷ C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'concession'? », p. 548. Dans le même sens, E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 154: « Qu'il y ait ici une autorisation et un conseil, pour le commun des fidèles, de contracter mariage, -et non pas seulement (...), de continuer l'usage du mariage contracté déjà, - cela nous paraît manifeste, à nous et à presque tous, pour plusieurs raisons: c'est d'abord l'expression: 'Que chacun ait (ou possède) sa femme à lui, et chacune son propre mari', car, évidemment, il n'y aurait pas eu à insister sur ces mots signifiant la monogamie si déjà tous ceux pour qui l'Apôtre parle étaient mariés... »

⁹⁸ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 93: « ἔχειν suggère, par ailleurs, une cohabitation permanente... »

⁹⁹ E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 155, écrit, à ce propos: « Il est vrai que, au présent, il (le verbe ἐχέτω) signifie aussi 'conserver', 'retenir'; aussi Paul a-t-il peut-être employé ce temps pour embrasser les deux sens de 'garder' et de 'prendre', suivant qu'il s'agira de gens mariés ou à marier ».

Rappelons, à la lumière de ce qui précède, que lorsque Bauer parlait plus haut en termes de « have as one's own, possess » pour traduire la réalité exprimée par le verbe ἔχω, c'est une façon de parler du mariage. En lien avec cet état, il englobait ainsi les deux situations en présence, concernant les mariés (qui sont invités à vivre pleinement et sexuellement leur amour conjugal) et les non-mariés (invités à contracter un mariage monogame).

Tout est dit sur la signification du verbe ἐχέτω: en 1 Co 7, 2, il fait référence au lien du mariage. Or, qu'en est-il de la force avec laquelle Paul exprime cette idée du mariage et de la réciprocité conjugale?

Derrière l'expression « have as one's own, possess... » qui traduit le sens de ἐχέτω, il y a une idée de pouvoir (pour la personne qui possède) et de devoir (pour la personne que l'on possède)¹⁰⁰. Le sens de ἐχέτω implique que le mariage est un terrain où on prend possession de l'autre; un lieu d'exercice des droits et des devoirs de l'un sur l'autre¹⁰¹. Ainsi, lorsque Paul, au v. 2, répète la même recommandation à l'homme et à la femme, il veut volontairement montrer que la prise de possession est mutuelle: dans le mariage, ce n'est pas seulement l'homme qui possède la femme; cette dernière est aussi propriétaire de son mari. Elle a du pouvoir sur lui autant qu'il en a sur elle. Pareillement, elle a des devoirs envers lui autant qu'il en a envers elle. Il y a égalité foncière de l'homme et de la femme, en droits et en devoirs, dans le mariage.

¹⁰⁰ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 93, pense effectivement que le verbe avoir (ἔχειν), employé en 1 Co 7, traduit symboliquement l'idée de propriété ou de mainmise.

¹⁰¹ Cf. H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117.

L'idée de prise de possession mutuelle suggérée par le verbe ἐχέτω implique que l'homme et la femme sont reconnus comme des êtres égaux devant l'initiative de contracter mariage et de continuer à user de l'union conjugale déjà commencée. Ainsi, ce verbe précise le sens de l'infinitif ἄπτεισθαι et éclaire le sens de πορνείας. En effet, nous avons vu plus haut que ἄπτεισθαι, littéralement « toucher (à une femme) », faisait référence à l'acte sexuel en général et s'appliquait aussi bien aux vierges, aux célibataires, aux personnes mariées et aux veuves. Le sens de cet infinitif est ici précisé par celui de l'impératif présent ἐχέτω, puisque l'abstinence sexuelle ne s'applique pas, en tout temps, aux mariés, comme nous le verrons d'ailleurs au v. 5. Avec l'éclairage du verbe ἐχέτω et de son usage au v. 2, il est possible maintenant de comprendre que, contrairement aux Corinthiens, Paul ne souscrit à l'expression ἄπτεισθαι et au contenu du v. 1b que dans la mesure où ils s'appliquent aux non-mariés (et aux mariés, seulement lorsqu'ils veulent se consacrer à la prière v. 5).

Le sens de l'infinitif ἐχέτω, en 1 Co 7, 2b, éclaire celui de l'expression πορνείας (1 Co 7, 2a) puisque les débauches justifient, ici selon le contexte, la recommandation de se marier (en parlant des non-mariés) et de continuer d'user du mariage déjà commencé (en parlant des mariés). Le sens donné à ἐχέτω, en 1 Co 7, 2, éclaire celui de πορνείας dans ce sens: le mariage (ἐχέτω) neutralise les débauches (πορνείας) qui faussent, dans la vie du couple chrétien, les bonnes relations interpersonnelles d'égalité, de liberté, d'exclusivité et de respect (impliquées par le sens

de ἐχέτω)¹⁰². Les πορνείας affectent la liberté des chrétiens mariés aussi longtemps que les droits et les devoirs conjugaux sont remis en question.

Bref, l'étude du verbe ἐχέτω, au v. 2, appliqué aussi bien à l'homme qu'à la femme pour décrire leurs relations en 1 Co 7, 1-7, nous permet de noter deux choses. (1) Ce verbe exprime la réalité du mariage. On le traduit alors par les expressions: « avoir une femme ou un mari », « prendre possession d'une femme ou d'un mari », « prendre femme ou prendre mari ». (2) Derrière ces traductions, il y a l'idée de pouvoir (pour celui qui prend) et d'obligation (pour celui qui laisse l'autre avoir prise sur lui). Ainsi, le fait que ce verbe soit appliqué à l'homme comme à la femme manifeste clairement que Paul est préoccupé par le problème de réciprocité conjugale, recommandée comme projet aux mariés et aux non-mariés.

3. Le sens des droits et des devoirs conjugaux au v. 3

Le contenu du v. 3 comporte une affirmation claire et nette de la réciprocité conjugale, comme nous allons le voir en analysant la terminologie, en particulier les expressions ὀφειλὴν ἀποδιδότω et ὁμοίως.

Nous avons vu plus haut, lorsque nous présentions le texte de 1 Co 7, 1-7, que de nombreux mss de la Koïnè ainsi que les versions syriennes atténuent la crudité de l'expression ὀφειλὴν ἀποδιδότω¹⁰³. Ils la traduisent alors par « *la bienveillance qu'elle*

¹⁰² A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 111.

¹⁰³ C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 88, note 8. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 272, note 15.

(qu'il) lui doit » (ὀφειλομένην εὐνοίαν) plutôt que par « s'acquitter de son dû ». Le fait que ces témoins évitent la traduction littérale nous invite à porter une attention particulière à ὀφειλὴν ἀποδιδότω pour dégager sa signification réelle et connaître son incidence dans la compréhension du troisième verset de notre péricope.

Dans l'expression ὀφειλὴν ἀποδιδότω, c'est sur le mot ὀφειλὴν¹⁰⁴ que se concentre notre intérêt parce que son analyse permet d'élucider la difficulté susmentionnée. Bauer propose deux principales façons de le comprendre¹⁰⁵. Selon lui, le sens littéral de ce mot, que l'on trouve souvent dans les *papyri*, est celui de: « dette ». Ainsi compris, le terme ὀφειλὴν apparaît en Mt 18, 32: « ...toute cette dette que tu me devais, je t'en ai fait remise, parce que tu m'as supplié », où il est utilisé pour traduire l'idée d'une dette financière ou matérielle¹⁰⁶. Or, selon Bauer toujours, ce terme peut aussi être employé au sens figuré, avec une double signification: il peut être utilisé (1) dans un contexte général, comme synonyme des expressions « obligation, duty, one's due »; (2) soit, avec une nuance religieuse, comme synonyme de « debt, guilt »¹⁰⁷.

Mais, c'est en tant que synonyme des expressions « obligation, duty, one's due », que ὀφειλὴν est employé en 1 Co 7, 3, comme Bauer lui-même en témoigne si bien:

¹⁰⁴ Dans le Nouveau Testament, le substantif τὴν ὀφειλὴν apparaît à trois endroits: Mt 28, 32; Rm 13, 7; 1 Co 7, 3. Voir E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 157.

¹⁰⁵ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*.

¹⁰⁶ En Mt 18, 32, *La Bible de Jérusalem*, traduit le mot ὀφειλὴν par « somme » et rend ce verset de la manière suivante: «Alors celui-ci le fit venir et lui dit: 'Serviteur méchant, toute cette somme que tu me devais, je t'en ai fait remise, parce que tu m'as supplié...' » Dans le Nouveau Testament, il existe un autre passage où l'expression ὀφειλὴν est employée, c'est en Rm 13, 7 où nous lisons: « Rendez à chacun ce qui lui est dû: à qui l'impôt, l'impôt; à qui les taxes, les taxes; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur ». Dans ce passage la notion de dette est élargie et appliquée à plusieurs réalités: l'impôt, les taxes, la crainte, l'honneur. Le sens qui se déploie ici est général parce que le concept de dette est appliqué à plusieurs aspects des relations humaines. Ce sens général ne nous intéresse peut-être pas ici mais il nous aide à comprendre que le terme ὀφειλὴν peut être appliqué à plusieurs réalités, notamment au lien conjugal. C'est le contexte qui permet de déterminer chaque fois le sens précis.

« τὴν ὀφειλὴν τινι ἀποδιδόται give someone his (her) due of conjugal duties 1 Co 7:3. »¹⁰⁸ L'expression ὀφειλὴν est employée dans notre verset pour traduire, littéralement, l'idée de dette conjugale. Le sens du verset 3 implique alors que les conjoints sont invités à s'acquitter de leur obligation conjugale, l'un envers l'autre.

Ainsi, notre consultation de Bauer nous permet de dire qu'au v. 3, Paul parle de dette (ὀφειλὴν) pour désigner, premièrement, la dette conjugale (« due of conjugal duties », selon l'expression de Bauer lui-même)¹⁰⁹. Plusieurs témoins (les manuscrits ρ⁴¹¹ 46, ℵ/01, A/02, B/03, C/04, D/05, F/010, G/012, P/025, Ψ/044, les minuscules 6. 33. 81. 630. 1175. 1739. 1881. 2464, ainsi que quelques manuscrits de tradition latine, la version copte et Clément d'Alexandrie) admettent effectivement que les époux sont conviés à *s'acquitter de leur dû*.

Or, comme on le voit bien ici, l'amour conjugal en terme de dette ou de droits et de devoirs, est choquant, peu courtois et peu pudique, surtout dans une lecture publique. L'on comprend ainsi que certains (M- texte de la Koinè, texte de la majorité et les versions syriaques) aient préféré l'expression « la gentillesse qui leur est due » pour atténuer la force originelle de ladite expression.

Le sens de ὀφειλὴν ἀποδιδότω implique que c'est l'amour conjugal qui est avant tout désigné au v. 3 en terme de dette. Cette dette est alors, de façon englobante, une obligation de prendre au sérieux tous les engagements et toutes les responsabilités

¹⁰⁷ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*.

¹⁰⁸ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*.

¹⁰⁹ G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 279. Dans le même sens W. SCHRAGE, *The value Paul puts on marriage*, 214.

conjugales¹¹⁰. L'expression ὀφειλῆν ἀποδιδότω est ainsi une façon de mettre l'emphase sur l'ensemble des droits et des devoirs conjugaux, y compris ceux sexuels¹¹¹. Par le contrat de mariage, les époux se donnent pour ainsi dire un pouvoir l'un sur l'autre. De sorte que, même la dette de l'acte sexuel, qui est toujours sous-entendu dans l'union amoureuse, est l'expression d'un droit librement donné à l'autre sur soi, sur toute sa personne et sur son existence matrimoniale. L'époux donne librement sa personne à sa femme et pareillement, la femme donne gratuitement son existence à son mari. Ce don mutuel d'autorité est exprimé ici en terme de dette pour mettre en vedette les droits et les devoirs réciproques acquis par les deux partenaires concernés. Dans l'expression ὀφειλῆν ἀποδιδότω, il y a donc une affirmation fondamentale de l'égalité des conjoints, en particulier une reconnaissance des droits de la femme d'autant plus qu'au temps de Paul, ces droits ne lui étaient pas accordés¹¹².

Avec l'éclairage de l'expression ὀφειλῆν ἀποδιδότω, l'on voit que le contrat de mariage monogame suggéré par le verbe ἐχέτω au v. 2 doit aller jusqu'à impliquer, presque de soi, que les époux sont égaux devant l'ensemble des relations du mariage,

¹¹⁰ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117; G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 279; E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 157; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 67. E. FIORENZA SCHUSSLER, *En mémoire d'elle*, p. 318.

¹¹¹ E. FIORENZA SCHUSSLER, *En mémoire d'elle*, p. 318, qui admet que la dette dont il est question est celle de l'acte conjugal, pense aussi que l'expression « la dette qui leur est dû » et, avec elle l'ensemble des vv. 1-5, mettent en exergue l'égalité des droits et des devoirs conjugaux sexuels. Mais elle n'accepte pas qu'on conclue, de là, que cette égalité s'applique à toutes les relations du mariage. Elle ne pense pas qu'on puisse élargir le sens de cette réciprocité conjugale pour l'étendre à l'ensemble des dettes liées à l'union conjugale, c'est-à-dire à l'ensemble des relations du mariage. Voici ce qu'elle écrit à cet effet: « Paul insiste sur cette interdépendance seulement à propos des relations conjugales sexuelles et non pas pour toutes les relations du mariage » (p. 318). Selon elle, l'égalité des droits et des devoirs sexuels ne signifie pas nécessairement l'égalité dans la vie conjugale.

¹¹² Dans son commentaire du contenu des versets 3 et 4, A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 127, mentionne clairement que Paul a introduit une innovation capitale dans l'imaginaire antique, en osant affirmer l'égalité entre l'homme et la femme mariés: « Ainsi, à l'instar de son mari, la femme a son mot à dire sur leur vie à deux, car elle n'est pas uniquement la *propriété de l'homme* selon la vision de l'Antiquité (...) mais encore la *propriétaire du corps de son mari* ».

incluant les relations conjugales sexuelles¹¹³. Ainsi, la dette dont il est question au v. 3 est plus qu'une dette sexuelle, elle est aussi une dette d'amour¹¹⁴. Quoi qu'il en soit, il reste vrai, comme on le sait, que l'amour conjugal n'engage pas les partenaires à la seule responsabilité de s'acquitter du côté génital de leur relation mais à l'ensemble de la vie commune.

Le contexte général de la péricope de 1 Co 7, 1-7 atteste ce raisonnement. Car seul le sens donné à l'expression ὀφειλῆν ἀποδιδότω, à partir d'une vision plus ouverte, peut nous permettre de faire un lien authentique entre les expressions ὀφειλῆν ἀποδιδότω et ἐχέτω d'une part, et avec les termes πορνείας et ἄπτεσθαι d'autre part. Comme nous l'avons vu plus haut, le verbe ἐχέτω exprime la réalité du mariage monogame et implique l'acte sexuel conjugal. Ainsi, dans le mariage monogame (ἄπτεσθαι versus ἐχέτω), lorsque les époux (ἄνθρωπῳ, γυναικὸς, γυναῖκα et ἄνδρα) s'acquittent de leurs droits et devoirs sexuels réciproques (ὀφειλῆν ἀποδιδότω), ils peuvent éviter les débauches (πορνείας). Comme nous allons le voir à travers le sens de l'adverbe ὁμοίως, les époux doivent se rendre *mutuellement* ce dû parce qu'ils sont égaux.

ὁμοίως, apparaissant 30 fois dans le Nouveau testament¹¹⁵, est employé trois fois seulement dans les lettres pauliniennes authentiques, dont deux fois de suite dans notre

¹¹³ Cf. H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117; C.C. CARAGOUNIS, « 'Fornication' and 'concession'? », p. 552.

¹¹⁴ W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage », p. 214. La dette conjugale n'est pas uniquement sexuelle; elle concerne toutes les autres relations du mariage. Schrage a parfaitement raison lorsque, explicitant le sens de cette dette invoquée au v. 3 par le contenu des vv. 4, 5 et 7, il écrit: « Verse 7: 4 indicates (confirmed by vv 5.7) that Paul understands this 'debt' as a debt of love and responsibility ».

¹¹⁵ P. GUILLEMETTE, *The Greek New Testament Analysed*, p. 291.

péricope et une fois dans *Romains*¹¹⁶. Selon Bauer cet adverbe, qui apparaît dans la locution ὁμοίως δὲ καὶ, a le sens de « likewise, so, similiary, in the same way »¹¹⁷. Ainsi, voyons ce qu'il en est de son usage en Rm 1, 26-27, avant de parler de la situation en 1 Co 7, 3-4.

Rm 1, 26-27:

« ...leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature;
...pareillement...
 les hommes ont brûlé de désir les uns pour les autres, délaissant l'usage naturel de la femme,»

Dans ce passage, l'adverbe « pareillement » établit clairement la similitude entre ce que font, d'un côté, les femmes (ont échangé les rapports naturels) et, de l'autre côté, les hommes (ont brûlé de désir les uns pour les autres). Selon le sens de ces versets, les actions posées par les unes et les autres sont mises à l'index. ὁμοίως δὲ καὶ aide à faire comprendre que les femmes aussi bien que les hommes sont égaux dans la faute. L'abomination des femmes qui brûlent de désir les unes pour les autres est fondamentalement égale à celle des hommes qui brûlent de désir les uns pour les autres. Dans les deux cas, il est question de rapports contre nature.

¹¹⁶ À en croire W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*, les lettres pauliniennes authentiques ne présentent que trois usages de ὁμοίως: en Rm 1, 27; 1 Co 7, 3; 1 Co 7, 4.

¹¹⁷ À en croire W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*, aux versets 3 et 4, l'adverbe ὁμοίως, qui apparaît dans la locution ὁμοίως δὲ καὶ, a le sens de « likewise, so, similiary, in the same way » et est employé, avec cette même signification, dans deux autres passages du Nouveau Testament: Lc 5, 9-10: « La frayeur en effet l' (Simon-Pierre) avait envahi,... *pareillement* Jacques et Jean... » Lc 10, 31-32: « Un prêtre... le vit et passa outre. *Pareillement* un lévite... le vit et passa outre. » Dans ces deux passages, l'adverbe « pareillement » (ὁμοίως δὲ καὶ, et selon la traduction anglaise de Bauer, « likewise, so, similiary, in the same way ») servirait à établir la similitude des actions posées par les deux sujets concernés. Dans le premier cas, ὁμοίως δὲ καὶ aide à faire comprendre que Simon-Pierre aussi bien que Jacques et Jean ont été envahis par la frayeur. De la même façon, dans le deuxième cas, cet adverbe permet de saisir que le lévite a posé la même action (voir et passer outre) que le prêtre. Chacune des deux paires de sujets jouent le même rôle respectif. Simon-Pierre et le prêtre sont considérés comme égaux devant l'action exprimée par les verbes « voir et passer outre ».

Au v. 3 de notre péricope, c'est dans le même sens qu'il faut comprendre l'adverbe ὁμοίως. Il a une portée et un rôle comparables à celui que nous venons de dégager en Rm 1, 26-27. Le contenu du v. 3 suggère effectivement que ὁμοίως établit une similitude entre le mari et la femme dans l'acquittement du devoir conjugal. Plus loin, nous verrons, qu'au v. 4, cette similitude est en lien avec l'appartenance mutuelle des corps. Dans les deux cas, il a le rôle de souligner la force inévitable de cette réciprocité qui est établie entre le mari et la femme et de « l'égalité parfaite »¹¹⁸.

L'apport de la particule ὁμοίως dans la démonstration de la réciprocité conjugale est donc évident. En établissant la similitude entre les faits affirmés pour chacun des deux partenaires, elle fait ressortir l'égalité fondamentale de ces derniers. ὁμοίως, de par son sens profond et fort, fait comprendre plus clairement qu'en ce qui concerne l'amour conjugal (ὀφειλὴν ἀποδιδότω), la femme a autant de droits à cet égard sur l'homme que l'homme sur la femme¹¹⁹.

En conclusion, l'analyse de ὀφειλὴν ἀποδιδότω et de ὁμοίως en lien avec le contenu du v. 3, nous permet de dégager les éléments suivants: (1) Dans l'expression ὀφειλὴν ἀποδιδότω, Paul évoque l'idée de la dette conjugale; et, puisqu'il s'adresse (ὁμοίως) à l'homme comme à la femme, il y a une affirmation claire et nette de l'égalité des droits et des devoirs conjugaux, y compris ceux sexuels. (2) C'est sans doute parce que les rapports conjugaux sont considérés par Paul comme une dette, que cette expression crue a été évitée par certains témoins, qui ont alors préféré la version « *la bienveillance qu'elle (qu'il) lui doit* ». (3) Il découle de tout ce qui précède que le

¹¹⁸ E.B. ALLO, *Saint Paul*, p. 157.

contenu du v. 3 se situe très bien dans la ligne du texte du v. 2: l'homme et la femme, unis par le lien du mariage monogame, forment une communauté de vie (ce qui rappelle la recommandation du v. 2: « que chacun ait sa propre femme et chacune ait son propre mari »¹²⁰) dans laquelle les partenaires ont, non seulement une dette conjugale mutuelle mais aussi des responsabilités conjugales réciproques. Le mariage monogame (impliquant le don mutuel et l'appartenance exclusive) est le cadre idéal et réel de l'échange réciproque et libre des corps. Dans le mariage, les époux sont égaux en droits et en devoirs.

4. L'autorité réciproque des partenaires: analyse du v. 4

Au v. 4, Paul écrit: « La femme ne dispose pas de son propre corps, mais le mari; *pareillement* le mari ne dispose pas de son propre corps; mais la femme ». L'expression ὁμοίως est une fois de plus employée ici. Sans doute, il n'est plus nécessaire d'élaborer sur sa signification puisque nous en avons parlé lorsque nous analysions le contenu du v. 3. Il nous suffit de dire maintenant ce qu'elle apporte au contenu du v. 4 et à la compréhension de l'amour conjugal.

Au v. 4, l'usage de l'adverbe ὁμοίως suggère que Paul affirme, encore une fois, à l'intention de la femme le contenu de ce qu'il a adressé à l'homme, dans la même phrase. La construction du verset, implique effectivement que ὁμοίως établit, en lien avec l'autorité sur le corps (σώματος), la similitude entre l'affirmation concernant la

¹¹⁹ E.B. ALLO, *Saint Paul*, p. 157.

femme (4a) et celle concernant l'homme (4b). Pour Paul, la femme a, dans le mariage monogame, de l'autorité sur le corps (ou, selon l'expression de Rakotoharintsifa, est propriétaire du corps¹²¹) de l'homme autant que ce dernier en a sur le sien. Or, qu'est-ce que cette autorité implique dans les relations conjugales concrètes? Quel est le sens de cette autorité que les deux partenaires ont l'un sur le corps de l'autre? Mais d'abord, que signifie le corps dont il est tant question?

Le mot σώματος, décliné ici au génitif singulier de σώμα, est très fréquent dans le Nouveau Testament¹²². Bauer lui donne quatre principaux sens¹²³.

1. Dans sa première acception, ce mot peut être employé pour désigner le corps d'un être humain ou d'un animal vivant ou mort depuis peu. Utilisé dans ce sens, σώμα qui n'est pas attesté dans les lettres pauliniennes, se trouve notamment en Mt 27, 58 (*Il alla trouver Pilate et réclama le corps de Jésus*); Mt 27, 59 (*Joseph prit donc le corps...*); Jn 19, 38 (*Joseph d'Arimatee... demanda à Pilate de pouvoir enlever le corps de Jésus*); Jn 19, 40 (*Ils prirent donc le corps de Jésus et le lièrent de linges*).

2. En son deuxième sens signalé par Bauer, on peut aussi utiliser σώμα pour faire référence à la réalité, opposée à l'ombre. C'est le cas, par exemple, en Col 2, 17 (*Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ*).

¹²⁰ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117: « According to the particular way in which we understand ἔχειν γυναῖκα, 'to have a wife,' in v. 2, v. 3 either supplements or explains v. 2 ».

¹²¹ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts à Corinthe*, p. 125.

¹²² Selon P. GUILLEMETTE, *The Greek New Testament Analysed*, p. 383, σώμα apparaît 39 fois au nominatif singulier, 31 fois à l'accusatif singulier une fois au datif pluriel, 6 fois au nominatif pluriel, 4 fois à l'accusatif pluriel, 25 fois au datif singulier, 36 fois au génitif singulier et une fois au génitif pluriel.

¹²³ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*.

3. Troisièmement, le substantif $\sigma\omega\mu\alpha$ est employé pour parler du corps, au sens théologique, pour faire référence à la réalité organique. C'est le cas en Rm 12, 5 (*Car, de même que notre corps en son unité possède plus d'un membre et que ces membres n'ont pas tous la même fonction*) et en 1 Co 12, 13 (*Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps...*).

4. Le mot $\sigma\omega\mu\alpha$ peut enfin être utilisé pour désigner un corps vivant, une personne ou un être. Selon Bauer lui-même, c'est dans ce sens que le mot $\sigma\omega\mu\alpha$ apparaît généralement dans les lettres pauliniennes¹²⁴. Parmi les passages qui, en *1 Corinthiens*, s'appliquent à cette définition, l'auteur en mentionne trois:

1 Co 5, 3: « Eh bien! moi, absent de *corps*, mais présent d'esprit,... »

1 Co 6, 16: « ...celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul *corps* »

1 Co 15, 44: « on est semé *corps psychique*, on ressuscite *corps spirituel* »

Affirmant que l'usage de $\sigma\omega\mu\alpha$, en 1 Co 7, 4, est semblable à l'utilisation qu'on en a fait dans ces trois passages, Bauer précise: « The body as the seat of the sexual function (...) 1 Cor 7: 4a, b (rights over the $\sigma\omega\mu\alpha$ of one's, spouse...) »¹²⁵. L'observation

¹²⁴ Parmi les nombreux passages où $\sigma\omega\mu\alpha$ est employé pour désigner un corps vivant, une personne ou un être, nous pouvons citer notamment Rm 12, 1; 1 Co 5, 3; 1 Co 6, 16; 1 Co 15, 44; 2 Co 5, 6. Dans le contexte de cette signification, observons cependant, que $\sigma\omega\mu\alpha$ est aussi employé par Paul, pour parler du corps au sens d'esclaves. Dans le Nouveau Testament, Bauer ne signale qu'un seul exemple de cet usage, en Ap 18, 13 (*...les esclaves et la marchandise humaine*). $\sigma\omega\mu\alpha$ se dit aussi du corps des plantes. Comme dans le cas précédent, Bauer ne note qu'un seul usage dans le Nouveau Testament. C'est en 1 Co 15, 35 (*Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils?*).

¹²⁵ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*.

de Bauer suggère que dans notre verset, le mot $\sigma\omega\mu\alpha$ désigne le corps en tant qu'il est le lieu de la sexualité¹²⁶.

L'expression « the seat of the sexual function », employée par Bauer, suggère effectivement que le corps est le lieu de la sexualité; qu'il est le lieu où les êtres humains expriment leur vie sexuelle. Dans ce sens, le corps rend possible le mariage d'autant plus que c'est par lui que les êtres humains expriment leur sexualité¹²⁷. Il faut bien comprendre ici que nous nous situons à l'intérieur de la conception paulinienne sémitique du corps; ce qui implique une vision unitaire de la personne humaine¹²⁸.

S'il est vrai que le corps désigne l'être tout entier et qu'il est le lieu de la sexualité, il découle, que l'affirmation de Paul, au v. 4, est très forte et lourde de conséquences puisque Paul dit que la femme a de l'autorité sur l'homme (son être tout entier, y compris son être sexuel) comme ce dernier en a sur elle. L'amour conjugal et les relations conjugales, y compris les relations sexuelles, sont alors placés sous le signe de l'égalité. Plus rien ne se fait sans l'accord de l'autre partenaire. Il y a donc un lien

¹²⁶ H. CONZELMANN, *An Outline of the Theology of the New Testament*, p. 177. Que le corps soit d'abord et avant tout compris, en 1 Co 7, 4, comme le lieu de la sexualité, cela ne doit pas faire oublier que le corps est aussi ce qui relie les hommes entre eux et les rend solidaires des autres éléments créés par Dieu et pour Dieu. A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, pp. 112-113, qui a étudié ce mot en lien avec les problèmes d'ordre sexuel en *1 Corinthiens*, écrit: « $\sigma\omega\mu\alpha$ doit être compris ici comme l'humain dans ses dimensions personnelles et physique, inscrit dans un réseau de relations sociales (...) et religieuses (...) Cette réflexion a l'avantage de transcender l'individualisme et de montrer les champs de puissance qui déterminent l'être et l'agir de l'homme ».

¹²⁷ H. CONZELMANN, *An Outline of the Theology*, p. 177, a raison d'écrire à ce sujet: « The place where God meets me is not the soul, but the body. This is the place of worship (Rom. 12.1; 1 Cor. 6.20)... I am $\sigma\omega\mu\alpha$ in so far as I desire (Rom. 6.12; cf. Gal. 5.16f.)... $\sigma\omega\mu\alpha$ thus designates man as the subject and object of sexual life (1 Cor.6.15f.; 7.4; Rom. 1.24) ». Voir A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 113.

¹²⁸ H. CONZELMANN, *An Outline of the Theology of the New Testament*, p. 177. Dans le même sens, O. GENEST, « L'autre du corps dans la Bible », *THL 2* (1997), p. 60: « dans l'anthropologie unitaire de Paul, le terme corps désigne la personne humaine toute entière, le sujet humain, et non sa composante physique, matérielle, vivant en symbiose avec une composante spirituelle, ou hôte d'une âme selon les écoles philosophiques. Ce sujet peut vivre et grandir sur deux registres différents, le psychique et le pneumatique, le second s'ouvrant avec l'identification au Christ ».

interne entre la portée du v. 4 et le sens du verbe ἐχέτω et de l'expression ὀφειλὴν ἀποδίδω; du même coup, il y a une suite logique entre le contenu du verset 4 et des vv. 2 et 3. Ces derniers sont la conséquence du premier. Le v. 4, qui énonce l'essentiel même du mariage, est le coeur de la petite péricope de 1 Co 7, 3-5¹²⁹: Les droits et les devoirs, la liberté et les responsabilités, le don et l'accueil mutuels, bref toutes les relations d'amour conjugal (sous-entendues par les expressions ἐχέτω et ὀφειλὴν ἀποδίδω) aux vv. 2, 3 et 5 trouvent effectivement leur fondement dans l'appartenance mutuelle des corps au v. 4.

Ainsi, le contenu du v. 4 explicite la portée du verbe ἐχέτω et de l'expression ὀφειλὴν ἀποδίδω parce qu'il explique ce qui arrive lorsque deux personnes s'unissent par le lien du mariage: elles se donnent autorité l'une sur l'autre. De cette autorité acquise sur le corps de l'autre, il découle que c'est dans le mariage (ἐχέτω) que se vit l'égalité conjugale d'autant plus que les partenaires ont chacun un mot à dire sur la personne de l'autre, dans toute son existence et dans ses échanges existentiels par rapport aux autres. Et naturellement, on s'attendrait à ce que cet échange soit exclusif, libre, respectueux, réciproque. Du coup, on comprend pourquoi chacun des deux partenaires doit avoir des droits, des obligations et des responsabilités; pourquoi il doit répondre à l'amour par l'amour. C'est ce qu'exprime avec toute sa force, et même, avec une légitime crudité, l'expression ὀφειλὴν ἀποδίδω. Le contenu du verset v. 4 implique effectivement que l'amour conjugal est une dette que chacun des époux peut réclamer à l'autre parce qu'il a reçu autorité sur le corps de son conjoint et parce que lui-même se donne librement.

¹²⁹ J. HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 51.

Bref, dans le mariage et à travers les rapports conjugaux, il y a un déploiement de droits et de devoirs fondés sur le don mutuel des corps. Par leur mariage, l'homme et la femme se donnent de l'autorité l'un sur l'autre. De cette façon, ce n'est pas seulement la femme qui dispose de l'existence de son mari; l'homme dispose aussi de la personne de son épouse. Voilà pourquoi, en recommandant au mari comme à l'épouse de s'acquitter de leur dette mutuelle, Paul affirme que chacun des époux peut la réclamer à l'autre. Sur ce point il n'y a aucun privilège pour l'homme ni pour la femme; il y a une égalité parfaite.

5. Le sens du v. 5 en lien avec l'amour conjugal

Qu'apporte le contenu des versets 5 et 6 à la compréhension de 1 Co 7, 1-7? Dans les lignes qui suivent, l'analyse de la terminologie nous montrera que dans l'affirmation: « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est peut-être d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière; et de nouveau soyez ensemble, de peur que Satan ne profite, pour vous tenter, de votre incontinence », Paul a un sens très aigu de l'amour conjugal et des rapports conjugaux.

Au v. 5, l'usage du pronom personnel de réciprocité (ἀλλήλους) et l'adjectif neutre substantivé (συμφώνου) montrent particulièrement que Paul accorde une grande importance à l'intimité et à la vie commune des époux¹³⁰. En effet, ἀλλήλους, qui apparaît 67 fois dans le Nouveau Testament à l'accusatif masculin pluriel sous la forme

ἀλλήλων¹³¹, est un pronom personnel de réciprocité. En tant que tel, il sert à représenter deux sujets (deux personnes ou plus précisément, deux époux) qui agissent l'un sur l'autre ou qu'on incite à agir l'un sur l'autre. Bauer, qui veut qu'on traduise la forme ἀλλήλων par: « each other, one another, mutually »¹³², nous a présenté, à titre illustratif, quelques autres passages où ce pronom personnel de réciprocité est employé dans le même sens qu'en 1 Co 7, 5:

Jn 13, 34: « ... aimez-vous *les uns les autres*; comme je vous ai aimés, aimez-vous *les uns les autres*. »

Rm 13, 8: « N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de vous aimer *les uns les autres*... »

Col 3, 13: « supportez-vous *les uns les autres* et pardonnez-vous *mutuellement*... »

1 Th 4, 9: « ...car vous avez personnellement appris de Dieu à vous aimer *les uns les autres*... »

1 Jn 3, 11: « ...nous devons nous aimer *les uns les autres*. »

2 Jn 5: « ...je te le demande, aimons-nous *les uns les autres*. »

Dans ces passages, nous constatons que le pronom ἀλλήλων (l'un l'autre, les uns les autres), qui est souvent présenté en construction avec l'infinitif présent actif ἀλλήλων ἀγαπᾶν, sert à représenter deux groupes de sujets (des personnes) que l'auteur sacré incite à agir les uns sur les autres. Le pronom ἀλλήλων a un rôle déterminant parce qu'il souligne que l'action, exprimée par chacun des verbes, concerne les deux groupes de sujets en présence. La dette d'amour doit être réciproque (comme on le voit en Jn 13, 34; Rm 13, 8; 1 Th 4, 9; 1 Jn 3, 11; 2 Jn 5); *les uns* doivent la rendre aux

¹³⁰ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 128, écrit, au sujet du verset 5: « Ce verset suggère que le temps des époux devrait être, en grande partie, consacré à leur intimité (...) et à leur vie commune (...) »

¹³¹ P. GUILLEMETTE, *The Greek New Testament Analysed*, p. 18.

autres et inversement, de la même façon et en toute similitude. Les uns et les autres sont invités avec la même force impérative à se supporter et à se pardonner (Col 3, 13).

En 1 Co 7, 5, le pronom ἀλλήλων (l'un l'autre, les uns les autres) est appliqué à chacun des deux époux dans le même sens et pour jouer un rôle similaire. En effet, lorsque Paul dit « Ne vous refusez pas l'un à l'autre », le pronom (l'un à l'autre) qu'il emploie sert justement à inciter l'époux et l'épouse à agir l'un sur l'autre. Cette interdiction ne prend de sens que lorsqu'elle concerne, à égalité, les deux partenaires.

Pour Paul, les époux ne peuvent en aucun cas se refuser l'un à l'autre. Au cas où ils se refuseraient, il faut que ce soit pour prier. Mais encore, il faut bien que cela se fasse συμφώνου (de commun accord).

L'adjectif substantivé συμφώνου¹³³ renforce le sens de notre pronom de réciprocité ἀλλήλων. Dans la construction: « Ne vous refusez pas *l'un à l'autre*... si ce n'est de *commun accord* », on voit très clairement que ledit pronom trouve un complément logique dans l'adjectif substantivé. L'accord mutuel ne peut être envisagé que s'il y a deux parties en présence; ce que suggère si bien le pronom ἀλλήλων; ce que confirme en outre l'expression « revenez ensemble » (ἐπι το αυτο ἦτε).

L'expression ἀλλήλων et la signification qu'il donne au contenu du v. 5 rappelle ce qui a été dit au sujet de l'adverbe ὁμοίως, aux vv. 3-4, qui soulignait aussi bien la similitude de la recommandation faite à l'homme et à la femme qu'à leur égalité en

¹³² W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*.

¹³³ συμφώνου, qui apparaît une fois dans le Nouveau Testament au génitif neutre singulier de συμφώνος, peut couvrir les deux sens suivants, selon W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*: (1) *harmonious* in symbolic usage; (2) *agreeing*; subst. τὸ συμφώνου *agreement* ἐκ συμφώνου *by agreement*. C'est dans ce dernier sens qu'il a été employé dans le v. 5 de notre péricope.

droits et en devoirs conjugaux. Pris ensemble, ces expressions (« pareillement », ὁμοίως, et « l'un à l'autre », ἀλλήλων) apportent une pierre de touche importante pour comprendre le sens de l'amour conjugal, tel qu'il se dégage de 1 Co 7, 1-7. Ce n'est donc pas pour rien que Paul les a employées dans notre péricope, d'autant plus qu'elles mettent en exergue l'égalité des partenaires devant les exigences d'exclusivité, d'ouverture, de dialogue conjugal et d'amour entre conjoints. S'appliquant à l'épouse comme à l'époux, ces expressions rappellent d'ailleurs l'usage des termes ἄπτεσθαι (v. 1), ἐχέτω (v. 2), ὀφειλῆν ἀποδιδότω (v. 3) et μὴ ἀποστερεῖτε (v. 5) qui sont, eux aussi, au service de la démonstration de cette réciprocité conjugale et qui traduisent le sens de l'amour conjugal en 1 Co 7, 1-7. Tous ces termes concourent à faire comprendre clairement qu'aux yeux de Paul, personne des deux conjoints n'est supérieur à l'autre; personne des deux conjoints n'est interpellé sans penser à l'autre. Tous deux sont invités, avec la même force impérative à vivre pleinement leur amour conjugal.

6. L'apport du contenu du v. 6 au sens de l'amour conjugal en 1 Co 7, 1-7

Au v. 6, Paul écrit: « Ce que je dis là est une concession, non un ordre ». L'attention des auteurs qui ont étudié ce verset a toujours porté sur le terme τοῦτο, en lien avec le sens de l'expression συγγνώμη¹³⁴. Ainsi, dans le débat sur le contenu du v. 6, on s'est limité à s'interroger sur le référent de τοῦτο dans les versets 1-5¹³⁵. L'état de la recherche menée plus haut nous a laissé voir toute la divergence d'opinions à ce sujet,

¹³⁴ Au sujet de terme συγγνώμη, voir la note 61.

d'autant plus que nous avons distingué trois catégories de point de vue. Or, un tel débat n'a été motivé que par le souci soit de valoriser le célibat en laissant de côté les expressions gênantes soit, par contre, de légitimer le mariage en colmatant parfois le texte. On n'a pas, à notre connaissance, exploité le contenu du v. 6 en lien direct avec le sens de l'amour conjugal véhiculé en 1 Co 7, 1-7. D'où la question que nous nous posons: Qu'apporte le contenu du verset 6, à la compréhension du thème de la réciprocité conjugale, tel qu'il est développé dans notre péricope?

La formule « ce que je dis là » suggère que le contenu du verset 6 se situe dans la ligne de ce qui a effectivement été dit plus haut, c'est-à-dire aux versets 1-5¹³⁶. Rappelons-nous bien que l'analyse du v. 5, en particulier l'adjectif συμφώνου et le pronom ἀλλήλων, nous a révélé le sérieux que Paul accorde à l'amour conjugal lorsqu'il dit aux personnes mariées: « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière, et de nouveau soyez ensemble, de peur que Satan ne profite, pour vous tenter, de votre incontinence ». En effet, ayant souligné, aux vv. 2-4, que le lien établi par le mariage monogame est exclusif, que les rapports conjugaux sont une dette et que les corps des mariés appartiennent l'un à l'autre, il fait un pas de plus en profondeur. Pour lui, *la vie commune et l'égalité* des époux sont sérieuses et réelles (puisque les partenaires ne peuvent se refuser l'un à l'autre que pour une raison sérieuse, la prière, et même là encore, d'un commun accord). Dans ce contexte, il apparaît clairement que la formule « ce que je dis là » du v. 6 rappelle la terminologie et le contenu de ce qui a été dit aux

¹³⁵ Notons que, dans la recherche du référent de τοῦτο à travers les versets 1-5, l'enjeu consiste à montrer que cet antécédent (qui est soit le mariage au v. 2, soit les rapports conjugaux réciproques au v. 2-5, soit encore le temps d'abstinence au v. 5c) est une concession.

vv. 1-5, en lien avec l'usage des expressions ἄπτεσθαι (v. 1), διὰ δὲ τὰς πορνείας et ἐχέτω (v. 2), ὀφειλὴν ἀποδιδότω (v. 3) et μὴ ἀποστερεῖτε (v. 5).

En effet, le sens du contenu du v. 6 indique que le pronom τοῦτο rappelle le contenu du v. 1, en particulier le verbe ἄπτεσθαι, qui fait référence à l'acte sexuel en général, en ce sens qu'il permet de comprendre que la négation du v. 1b (μὴ ἄπτεσθαι) ne s'applique pas au cas des personnes visées par le contenu des vv. 2-5. Pour Paul, l'affirmation « Il est bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme » ne concerne les personnes mariées que pendant la période où elles se consacrent à la prière. Cela est d'autant plus vrai que les mariés ont acquis, de par leur mariage, un ensemble de droits et de devoirs conjugaux égaux et des responsabilités qui les engagent l'un envers l'autre.

Le contenu du v. 6 rappelle celui du v. 2 puisque le sens du syntagme adversatif διὰ δὲ τὰς πορνείας (au v. 2), introduisant l'idée de concession¹³⁷ qui est exprimée aux vv. 2-5, est explicité par celui des termes τοῦτο et συγγνώμη. En effet, l'expression συγγνώμη au v. 6 souligne clairement qu'il y a une concession qui est faite à travers les versets 1-5; ce que précise d'ailleurs le mot τοῦτο. Ainsi, Paul feint d'accorder aux corinthiens la reconnaissance de l'affirmation en 1b. Cependant, on sait que pour lui, la situation des mariés telle qu'elle est décrite aux vv. 2-5 implique qu'on ne peut pas souscrire entièrement à l'énoncé du v. 1b concernant l'abstinence de l'acte sexuel en général (μὴ ἄπτεσθαι).

¹³⁶ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 118.

¹³⁷ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts à Corinthe*, p. 125. Selon le *Dictionnaire de rhétorique* de G. MOLINIÉ, la concession consiste « en ce que, dans un discours prononcé contre une partie, ou dans une discussion quelconque, le locuteur feint d'accorder à l'autre la reconnaissance du point global contesté, de telle sorte que cet abandon sur le litige entraîne, de l'autre partie, un semblable et symétrique

Ainsi, situé dans le contexte général de notre péricope, en lien avec le thème de l'amour conjugal, il apparaît alors que le contenu du v. 6 suggère que Paul rend justice au mariage, et aux droits et devoirs et aux rapports conjugaux réciproques tels qu'ils sont décrits aux vv. 2-5. Selon la dynamique de la péricope, le sens de cette concession implique que Paul favorise l'amour conjugal et les rapports conjugaux. Par ailleurs, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, le v. 6 permet aussi de faire le passage vers le contenu du v. 7 parce qu'il situe le contenu de ce dernier verset par rapport à l'ensemble du discours qui précède¹³⁸, en lien avec l'abstinence sexuelle et l'amour conjugal.

7. Le mariage comme un *χάρισμα ἐκ θεοῦ*: 1 Co 7, 1-7

Lorsque Paul dit qu'il aurait voulu que tous les humains fussent comme lui, son intention est-elle d'imposer à tout son auditoire corinthien (fait de femmes et d'hommes) son statut civil, de personne vivant seule¹³⁹? Sinon, quelle est la portée du verset 7, en

retrait sur un autre point de la contestation, cet autre point formant en réalité l'aspect décisif pour le locuteur » (tiré de A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 125).

¹³⁸ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 128: « C'est seulement après avoir rendu justice au droit des autres à la différence que l'apôtre exprime clairement son adhésion à la thèse du v. 1b... »

¹³⁹ Nous voudrions signaler ici qu'un débat a vu le jour, depuis quelque temps, sur l'état matrimonial de Paul. En effet, a-t-il été célibataire, veuf ou époux séparé de son conjoint, puisque le terme grec, *agamos*, « non-marié », qui désigne son état de vie, se réfère à quiconque est sans conjoint? Plusieurs auteurs ont tenté de répondre à cette question. Pour certains, dont J.-M. CAMBIER, « Doctrine Paulinienne du mariage chrétien », p. 19, Paul n'a jamais été marié. Pour d'autres, Paul, qui se présente comme exemple aux gens sans femmes et non aux jeunes gens vierges, a été lui-même marié. Dans ce groupe d'auteurs, certains comme P.H. MENOUD, « Saint Paul et la femme », *RThPh* 19 (1969), 321-323, pensent que Paul était marié à une non-croyante (car en 1 Co 9, 5-6 il dit qu'il aurait pu se faire accompagner d'une femme-soeur) qu'il a dû quitter parce qu'elle ne voulait pas le suivre dans sa foi. Certains autres auteurs, dont M. CARREZ, *La première épître de Paul aux Corinthiens*, Cahier Évangile n° 66, Cerf, 1988, p. 25, penchent pour le veuvage (7, 10-14). Se basant sur l'éducation juive rabbinique stricte de Paul, ces auteurs allèguent alors qu'il devrait s'être marié entre dix-huit et trente ans et ils excluent toute possibilité de célibat. Mais, tout cela étant dit, il nous semble toutefois en dernière analyse,

lien avec le sens de l'amour conjugal développé jusqu'ici? Notons que pour être pris à sa juste valeur, le contenu de ce verset doit être mis dans le contexte littéraire général de la péricope. La clé de compréhension se trouve, à cet effet, dans l'usage fait, en 7a, du verbe θέλω; ce qui est confirmé, en 7b, par la présence de la conjonction ἀλλά.

Le verbe θέλειν est très fréquent chez Paul (plus de 60 fois)¹⁴⁰. Selon Bauer¹⁴¹, ce verbe revêt deux principales connotations. Il peut désigner soit un désir du coeur soit un sentiment.

(1) En tant qu'il désigne un désir du coeur, θέλειν a le sens de *vouloir* comme, par exemple, en Mt 20, 21; Mc 14, 36; Lc 5, 39; Jn 6, 21; Rm 7, 15; 1 Co 16, 7; Ga 4, 9). Cette première acception du verbe *vouloir* s'entend d'un souhait qui sort du coeur. Dans ce cas, on parle d'un désir réaliste, sincère et sérieux de l'être humain. Ainsi, lorsque Paul dit, Rm 7, 15, qu'il ne fait pas ce qu'il *veut* mais ce qu'il *hait* ou, en 1 Co 16, 7, qu'il ne *veut* pas voir les Corinthiens juste en passant, il exprime là un vrai désir du coeur. L'intention de faire du bien et de rester plus longtemps à Corinthe lui tient à coeur; il les désire vraiment.

(2) En tant qu'il désigne un sentiment, le verbe θέλειν a aussi, selon Bauer, le sens de *vouloir bien, se plaire à, aimer* comme c'est le cas en Mc 12, 38; Lc 20, 46, Hb 10, 5. Cette deuxième acception du verbe *vouloir* s'entend, quant à elle, d'un souhait sincère

que toute recherche sur l'état matrimonial de Paul ne doit pas ignorer ce que C. OSIEK, « First Corinthians 7 », p. 276, affirme: « We do not know whether Paul was widowed, divorced, or never married (unlikely for a Jewish scholar). Divorce was freely allowed in Judaism, so Paul could have been divorced before his conversion. All we know is that he was single at the time he wrote 1 Corinthians ». Nous souscrivons au point de vue de Osiek, tout en sachant que la question reste ouverte.

¹⁴⁰ P. GUILLEMETTE, *The Greek New Testament Analysed*, p. 202. Conjugué à l'indicatif présent première personne du singulier, θέλειν apparaît 35 fois dans le Nouveau Testament.

¹⁴¹ W. BAUER, *A Greek English Lexicon*.

mais irréalisable à cause de toutes sortes de contraintes extérieures. Dans ce cas, on parle d'un désir sincère mais irréaliste, comme lorsqu'on aurait voulu que quelque chose arrive, en sachant par ailleurs qu'il n'en sera jamais ainsi à cause de telle ou telle raison insurmontable.

En 1 Co 7, 7, c'est ce deuxième sens du verbe θέλειν qui convient¹⁴². Il correspond à celui traduit autrement aux vv. 1 et 8, confirmé par le contenu du v. 6¹⁴³. Lorsque Paul l'utilise en 7a (« Je voudrais que tous les êtres humains fussent comme moi... c'est-à-dire non-mariés »), il exprime un sentiment ou un souhait, en sachant par ailleurs qu'il n'en sera jamais ainsi selon toute vraisemblance¹⁴⁴. C'est comme lorsqu'en 1 Co 14, 5, par exemple, Paul souhaite à tous les Corinthiens de parler en langues, en sachant clairement que tous ces chrétiens ne peuvent devenir glossolales. Paul ne pourrait pas, à plus forte raison, vouloir qu'ils soient ou deviennent tous non-mariés comme lui. Son vouloir est plutôt l'expression d'un souhait irréel, conscient que les choses ne peuvent pas se passer ainsi. Il affirme un idéal par rapport à la réalité qu'il sait contraire.

Une telle façon de comprendre le verbe θέλειν, en 7a, a l'avantage de laisser voir clairement le lien entre le contenu du verset 7 et celui des vv. 1-6: on comprend effectivement que Paul opine, tout simplement, dans la formule d'un souhait irréel (v. 7a), que si tous les Corinthiens étaient comme lui (non-marié), l'abstinence sexuelle dont est question au v. 1 s'appliquerait de façon générale et sans distinction à tous les chrétiens et à toutes les chrétiennes. Bien plus, il n'aurait même pas à élaborer sur la

¹⁴² H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 118; E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 158.

¹⁴³ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 118.

nécessité du mariage monogame et la légitimité des rapports conjugaux réciproques (vv. 2-6). Et d'ailleurs, lui-même n'aurait pas eu à discourir comme il l'a fait à travers les versets précédents. Apparaissent alors, ici déjà, les liens logiques internes entre tous les versets de notre péricope.

La conjonction ἄλλὰ, en 7b, complète ce que nous avons dit dans les paragraphes précédents au sujet de θέλειν, en lien avec le thème de l'amour conjugal. L'explication de Blass & Debrunner sur l'emploi de ἄλλὰ est particulièrement éclairante: « ...also used as the contrary to a preceding positive clause ('but not') »¹⁴⁵. Comme appui à cette règle grammaticale, Blass & Debrunner citent, à part 1 Co 7, 7, les deux cas de 1 Co 3, 6 et 1 Co 6, 11. Dans le premier cas, le plus instructif, à notre avis, Paul écrit: « Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé; mais (ἄλλὰ) c'est Dieu qui donnait la croissance. » Et pour expliciter la teneur de son message, et donner le sens de son « mais », Paul poursuit dans le verset 7: « Ainsi donc, ni celui qui plante n'est quelque chose, ni celui qui arrose, mais celui qui donne la croissance: Dieu ». Comme on le voit, le « mais » est très important pour comprendre l'argumentation de Paul en 1 Co 3, 6; il se place entre la première partie du verset (Moi, j'ai...) et la deuxième (c'est Dieu qui..., - ce Dieu seul qui est quelque chose) comme « the contrary to a preceding positive clause (dans notre cas, « Moi, j'ai... »).

Dans notre péricope, contrairement à l'usage habituel de la conjonction δὲ traduisant une opposition faible et générale, ἄλλὰ traduit une antithèse forte et directe en

¹⁴⁴ E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 158. Le vouloir avoué au v. 7a peut être, selon Allo, l'expression d'une pointe d'ironie, comme c'est le cas en 1 Co 14, 5: « Je vous souhaite à tous de parler en langues ».

¹⁴⁵ Au sujet de la conjonction adversative ἄλλὰ, voir F. BLASS & A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament.*, # 447 (1, 6).

7b. La conjonction ἀλλὰ indique clairement qu'il y a un correctif apporté au désir de Paul en 7a, légitimant ainsi le mariage en tant que don de Dieu à côté du célibat. Cette antithèse donne une occasion supplémentaire de réaliser que l'intention de Paul, en 1b et 7a, n'est pas d'imposer sa condition de personne-seule à la communauté corinthienne toute entière¹⁴⁶. Il y a donc un lien évident entre les versets 1 et 7. De ce lien, il découle que le premier objectif de Paul, en 1 Co 7, 1-7, n'est certainement pas d'adresser un encouragement à ceux qui ne sont pas mariés, ou ne le sont plus par le veuvage, à rester comme lui (non marié au moment où il écrit *1 Corinthiens*). Son objectif n'est pas d'abord d'idéaliser le célibat, en se proposant lui-même comme modèle, comme on l'a quelques fois soutenu (interprétation traditionnelle). Paul sait être réaliste. Il ne peut commander à tout le monde d'être seul (célibataire, veuf, vierge, séparé, etc.), ce qui explique d'ailleurs sa position nuancée lorsqu'il s'adresse à chacune des catégories, dans la suite de *1 Corinthiens 7*. Objectivement parlant, il sait bien, en raison de la venue imminente du Christ¹⁴⁷, en raison « des tracas de la vie conjugale »¹⁴⁸ et « de la détresse présente »¹⁴⁹, qu'il est une bonne chose pour l'homme d'être ainsi, c'est-à-dire non-marié¹⁵⁰. Mais, il ne peut imposer une condition unique à tous. D'où ce qu'il écrira au v. 7b: ἀλλὰ ἕκαστος ἰδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.

Dans le v. 7, à côté de l'usage de θέλειν et de ἀλλὰ, qui nous aide à comprendre le contenu de 1 Co 7, 1-7 en lien avec le thème de l'amour conjugal, il y a aussi la présence de χάρισμα et son sens en 7b qu'il faut prendre en compte. En effet, s'il est

¹⁴⁶ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 118, a raison d'affirmer avec force que le souhait de Paul n'est pas érigé en principe.: « One again the wish is not made into a principle ».

¹⁴⁷ Au sujet de la venue imminente du Christ, voir notamment 1 Co 7, 29-31; 1 Co 10, 11; 1 Co 15, 51-52; Rm 13, 11; 1 Th 4, 15.

¹⁴⁸ 1 Co 7, 28. Voir en particulier la note e) de la *Bible de Jérusalem*.

vrai que ce verset implique pour Paul que mariage et célibat sont tous deux des charismes, c'est-à-dire des dons gratuits reçus de Dieu¹⁵¹, c'est là une façon de légitimer théologiquement l'amour conjugal.

Selon Bauer, χάρισμα désigne généralement: « a gift (freely and graciously given), a favor bestowed... in our literature only of gifts of divine grace »¹⁵². Cette définition suggère que χάρισμα a le sens d'une grâce (grâce) accordée, un don gratuitement et gracieusement offert par la grâce de Dieu¹⁵³. Dans ce cas, comme il ressort de la théologie paulinienne, la vie chrétienne est, elle-même, un don, d'autant plus qu'elle dépend entièrement de la gratuité de Dieu, à cause de la grâce qui nous vient par le Christ qui nous a fait filles et fils dans le Christ¹⁵⁴. À côté d'autres dons que nous recevons de la grâce divine, le mariage est alors, lui aussi, un de ceux accordés gratuitement par Dieu.

L'analyse grammaticale du v. 7b appuie clairement la signification de χάρισμα que nous venons de relever à partir de la définition de Bauer. En effet, ce mot est à l'accusatif singulier, soit complément d'objet direct du verbe conjugué ἔχει dont le sujet est ἕκαστος. L'analyse grammaticale du v. 7b, nous permet d'obtenir la traduction

¹⁴⁹ 1 Co 7, 26.

¹⁵⁰ cf. vv. 1.7.8.11.26.

¹⁵¹ W. BAUER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*; A. GEORGE & P. GRELOT, « Charismes », dans X. LÉON-DUFOUR et al, dir., *Vocabulaire de Théologie biblique, 2e éd. révisée et augmentée*, Paris, Cerf, 1970, p. 152; C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Cerf / Éd. Universitaires de Fribourg, Suisse, 1991, pp. 1643-1649.

¹⁵² W. BAUER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*.

¹⁵³ A. GEORGE & P. GRELOT, « Charismes », p. 152: χάρισμα « peut désigner tous les dons de Dieu, qui sont irrévocables (Rm 11, 29), notamment ce 'don de grâce' qui nous vient par le Christ (Rm 6, 23)... L'usage technique du mot *charisma* s'entend essentiellement de l'Esprit, qui se manifeste par toutes sortes de 'dons gratuits' (1 Co 12, 1-4) ».

¹⁵⁴ A. GEORGE & P. GRELOT, « Charismes », p. 152, qui constate qu'en *1 Corinthiens* et en *Romains* χάρισμα fonctionne souvent en relation avec χάρις, pense effectivement que la grâce, ce que

littérale suivante: « chacun a (ou reçoit) de Dieu un don en propre, l'un de cette façon, l'autre de telle autre ». C'est à juste titre que Bruce écrit: « each has his own special gift (*charisma*): one for marriage and parenthood, another for celibacy (cf. the 'eunuchs for the sake of the kingdom of heaven' in Mt. 19.12) »¹⁵⁵. De par sa grâce (*charis*), Dieu donne gratuitement et librement des dons divers aux êtres humains, de telle sorte qu'on ne peut pas obliger quelqu'un à vivre un autre état de vie ou un autre don que celui qui lui a été accordé.

Au v. 7b, les mots en apposition ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως renvoient à ce qui précède concernant la diversité des dons gratuits de Dieu, diversité qui explique pourquoi Paul ne peut se permettre « de vouloir que tous les humains fussent comme lui ». Puisque chacun reçoit son don particulier, l'un celui du mariage l'autre celui du célibat, Paul pense qu'il n'a pas le pouvoir -par respect pour la souveraine gratuité et liberté donatrice de Dieu!- d'imposer à quiconque un état particulier, les deux états étant des charismes¹⁵⁶. L'on comprend ainsi l'importance capitale de la particule ἀλλὰ¹⁵⁷ posée comme une opposition à l'affirmation en 7a, devenue hypothétique. Si Dieu n'avait pas donné à chacun son don particulier d'être marié ou célibataire, Paul pourrait demander aux êtres humains de vivre la continence sexuelle comme lui. Mais puisque c'est Dieu lui-même qui a donné aussi bien le don du célibat que celui du mariage, Paul ne peut donc pas demander à tous les humains d'être comme lui. Bien au contraire, il doit

Dieu communique de sa vie et de son action, se concrétise en dons gratuits (χαρίσματα) divers et multiples.

¹⁵⁵ F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 68.

¹⁵⁶ F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 68.

¹⁵⁷ Concernant la conjonction adversative ἀλλὰ, nous avons déjà vu plus haut, en nous inspirant de F. BLASS & A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, # 447 (1, 6), qu'elle introduit une antithèse forte et directe. C'est dans ce sens là qu'il faut comprendre ici encore cette particule.

affirmer la nécessité de l'amour conjugal. Cela permet de comprendre pourquoi Paul s'est permis depuis le début, d'abord au v. 2, d'établir le mariage monogame, ensuite aux vv. 3-6, de démontrer, la réciprocité conjugale.

Ainsi, de par sa signification et son usage en 7b, il appert que le mot χάρισμα appliqué au mariage en 7b, implique que l'amour conjugal est un don de Dieu, contrairement à ce qu'on affirme quelquefois. La réciprocité conjugale s'inscrit dans le plan de Dieu. Ainsi, de l'usage de χάρισμα, se situant très bien dans la suite des expressions θέλειν et ἄλλὰ, il découle que le contenu du v. 7 nous apporte un plus dans la compréhension générale de la péricope de 1 Co 7, 1-7, en lien avec le thème de l'amour conjugal.

Nous voulons ici exprimer clairement notre opinion par rapport à deux questions soulevées dans l'état de la recherche, en lien avec le v. 7: (1) Que veut dire l'affirmation « θέλω δὲ πάντα ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν », en 7a? (2) Peut-on déduire de 7b que le mariage est un charisme au même titre que le célibat? Notre avis, rangé du côté de l'interprétation moderne, est qu'au v. 7, pris dans son ensemble, Paul s'objecte à ce qu'on impose à quiconque le célibat, l'abstinence sexuelle et le mariage. Cette intention est avouée en 7b, pensons-nous, lorsqu'il considère le mariage, au même titre que la continence, comme un charisme qui vient de Dieu. Cette prise de position de Paul implique de lourdes conséquences pour le statut du mariage et du célibat: les deux sont des dons de Dieu. George et Grelot ont raison d'écrire¹⁵⁸, à ce sujet: « Les vocations particulières des chrétiens sont également fondées sur des charismes: l'un est appelé au célibat, l'autre reçoit un autre don (1 Co 7, 7) ». Les

auteurs qui vont dans le même sens que George et Grelot sont nombreux; on se rappelle le débat mentionné plus haut, dans le chapitre précédent, quant à savoir si le mariage est, oui ou non, un charisme au même titre que le célibat. Nous pensons effectivement qu'il faut aller dans ce sens. Cela, à cause de ce qui a été dit dans le paragraphe précédent lorsque nous avons montré, comme par un syllogisme, que le mariage est un don reçu gratuitement de Dieu pour répondre à sa mission créatrice.

Conclusion

En conclusion de l'analyse menée dans ce deuxième chapitre, nous notons que dans cette péricope de 1 Co 7, 1-7, tout se tient et concourt à déployer le sens de l'amour conjugal. À ce propos, le contenu et la terminologie de chacun des versets de la péricope sont en lien interne avec ceux des autres. Notamment, l'idée exprimée par les expressions « ne vous refusez pas *l'un à l'autre* » et « revenez ensemble » (v. 5) rappelle le contenu des expressions « ne pas toucher à la femme » (v. 1), « ait » (v. 2), « payer la dette mutuelle » (v. 3) et « l'appartenance des corps » (v. 4). Le verbe conjugué « ait », qui précise le sens du syntagme « ne pas toucher à la femme » (c'est-à-dire, « ne pas poser l'acte sexuel en général »), est en lien intime avec le sens des expressions « payer la dette mutuelle » et « ne vous refusez pas l'un à l'autre ou « revenez ensemble ». Cela implique que la façon dont Paul applique à l'époux et à l'épouse chacune de ses recommandations en 1 Co 7, 5-6, pour insister sur le fait que le mari et la femme ont d'égales obligations conjugales ainsi que des droits sexuels égaux¹⁵⁹, se vérifie à travers

¹⁵⁸ A. GEORGE & P. GRELOT, « Charismes », p. 155.

¹⁵⁹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle.*, p. 319.

toute la péricope. L'affirmation paulinienne sur le sens de l'amour conjugal et des rapports conjugaux réciproques, découle naturellement de l'ensemble de notre péricope, en particulier des vv. 2-4¹⁶⁰. Les droits et les devoirs conjugaux réciproques, traduits ici particulièrement en terme de contrat de mariage monogamique (v. 2), en terme de dette mutuelle (v. 3) et d'appartenance mutuelle des corps (v. 4), impliquent concrètement que les périodes d'abstinence sexuelle soient décidées en toute réciprocité (v. 5).

¹⁶⁰ Selon C.K. BARRETT, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 156, le v. 5 reprend négativement le v. 3: « Paul repeats in negative form (and in terminology that recalls that of the rabbis; see Daube, p. 365) the commandment of verse 3 ». C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 89, écrit pour sa part: « Tirant la conséquence du v. 4, l'apôtre répète sous forme d'interdiction l'ordre donné au v. 3: *Ne vous refusez pas l'un à l'autre* ».

CHAPITRE III

BILAN DU DISCOURS PAULINIEN EN 1 CO 7, 1-7 SUR L'AMOUR CONJUGAL

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé le contenu et la terminologie de 1 Co 7, 1-7 en lien avec le thème de l'amour conjugal. Parcourant successivement les versets de la péricope, nous avons, au fur et à mesure, commencé à dégager certains éléments qui rendent compte du sens du mariage et des rapports conjugaux. Puisque ces éléments caractérisant l'amour conjugal en 1 Co 7, 1-7 nous sont parvenus de façon dispersée, il s'agira maintenant de les résumer dans le but de montrer, plus loin, leur enracinement théologique et leur actualité dans le monde d'aujourd'hui.

De l'analyse menée dans le chapitre précédent en lien avec le thème de l'amour conjugal, il découle que nous pouvons résumer le discours paulinien en 1 Co 7, 1-7 dans les termes suivants: *Pour Paul, (1) le mariage est nécessaire; (2) l'homme et la femme jouissent d'égales prérogatives de contracter le mariage (3) qui devient alors un creuset d'égalité en droits et en devoirs conjugaux, (4) y compris ceux sexuels.*

Dans les lignes qui suivent, nous allons commenter chacun des quatre éléments qui caractérisent le discours paulinien en 1 Co 7, 1-7, sur l'amour conjugal. Étant donné que l'étude de notre péricope est souvent liée au problème de la relation entre mariage et célibat, nous y consacrerons une petite page, en *excursus*.

1. Nécessité du mariage monogame

Le premier élément qui se dégage du discours paulinien en 1 Co 7, 1-7 concernant l'amour conjugal c'est sans aucun doute l'affirmation très explicite de la nécessité du mariage monogame¹⁶¹. C'est l'usage de l'impératif présent ἐχέτω, dans l'énoncé « chaque homme ait... et chaque femme ait... », au v. 2, qui suggère effectivement que Paul trouve particulièrement nécessaire que les personnes non mariées puissent contracter le mariage et que les mariés puissent continuer leur union déjà commencée¹⁶².

D'après la polémique reflétée en 1 Co 5-7 concernant la sexualité, le mariage et le célibat, en lien avec le problème de la πορνεία, l'affirmation paulinienne de la nécessité du mariage monogame (1 Co 7, 1-7)¹⁶³ est une réaction contre la tendance corinthienne de dévaloriser et mépriser la vie conjugale. En effet, pour comprendre la raison qui pousse Paul à affirmer la nécessité du mariage, il faut se rappeler qu'il existait, à Corinthe, deux tendances: d'un côté, les chrétiens libertins qui, comprenant mal la liberté acquise par le salut en Christ, pensaient qu'elle leur donnait l'autorisation

¹⁶¹ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 127; J. HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 51; W.F. ORR & J.A. WALTHER, *1 Corinthians. A New translation*, p. 206.

¹⁶² A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 127: « le mariage est nécessaire (cf. l'impératif, v. 2) ».

¹⁶³ Commentant le v. 2, J. HÉRING, *La première épître de saint Paul aux corinthiens*, p. 51, écrit: « seul le mariage strictement monogame peut entrer en ligne de compte pour le chrétien, la bigamie ou la débauche étant considérées comme contraires à la volonté de Dieu (malgré les exemples opposés donnés par les patriarches et les rois d'Israël) ». Dans le même sens Allo dira: « Paul leur rappelle que l'union monogame (*Sickenberger*), qui a été instituée et bénie par Dieu, est la meilleure garantie ordinaire contre la dissolution des amours... ». W.F. ORR & J.A. WALTHER, *1 Corinthians. A New translation*, p. 206: « The use of the possessive reflexive pronoun *her autou* and the adjective *idiom* imply monogamy, one of the few biblical passages supporting this condition, which has been generally assumed by the church »; A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 127: « le mariage est nécessaire (cf. l'impératif, v. 2) à cause des débauches ». Sur la configuration de la communauté corinthienne par rapport à l'attitude face au mariage et à la sexualité, voir A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 127,

de se livrer aux πορνείας de tout genre: « Tout m'est permis » (1 Co 6, 12). Le libertinisme sexuel implique notamment que les mariés puissent abuser du lien déjà établi sans problème de conscience et, de la même manière, que les célibataires, les vierges et les fiancé(e)s peuvent se livrer à l'acte sexuel prémarital et que les veuves et les veufs puissent user de l'acte sexuel sans se remarier. De l'autre côté, les chrétiens ascètes qui, comprenant mal la radicalité du salut acquis en Jésus (1 Co 12), se méfiaient de tout usage de l'acte sexuel, soupçonné de conduire aux πορνείας (qui appartiennent au régime du péché)¹⁶⁴. L'ascétisme sexuel implique, quant à lui, que le mariage soit banni et déclaré non advenu pour les chrétiens. Dans ce cas, les mariés doivent d'ailleurs, ou bien vivre l'abstinence sexuelle, ou bien se séparer; les célibataires, les vierges, les fiancés, les veufs et les veuves ne doivent se marier ou se remarier puisqu'ils vivront l'abstinence totale. Si pour les chrétiens libertins, la complaisance à l'égard des πορνείας entraîne la banalisation du mariage et que pour les ascètes, l'ascétisme sexuel entraîne la fuite du mariage, il reste que les deux tendances méconnaissent l'importance et la nécessité du mariage.

Par ailleurs, l'affirmation paulinienne qu'il est bon pour l'homme de s'abstenir de l'acte sexuel (v. 1), selon qu'elle est comprise dans la perspective de la tendance

note 171; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115; W. SCHRAGE, « The Value Paul ... », pp. 213-214.

¹⁶⁴ Selon A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, pp. 136-137, l'opinion des chrétiens ascètes consiste « à soutenir que la dimension sexuelle devrait être bannie dans la vie de ceux qui vivent sous l'impulsion de l'Esprit (cf. chap. 12), jusques et y compris dans le domaine conjugal. Le sexuel deviendrait donc pour eux un signe de l'existence selon le monde, qui serait dépassé par l'ère nouvelle inaugurée par le Christ et attestée par l'Esprit. Cette nouveauté radicale romprait tous les liens matrimoniaux datant d'avant l'intégration dans la communauté de l'esprit: les époux ne s'appartiendraient plus mutuellement, mais chacun d'entre eux relèverait directement du Seigneur. Le moment des prières individuelles témoignerait précisément que la dimension verticale a le dessus sur les rapports horizontaux, surtout de type sexuel. Par conséquent, les gens mariés pourraient se séparer sans problème de conscience ».

ascétique et de la libertine, peut porter à confusion, puisqu'elle risque de mettre de l'ombre sur les rapports conjugaux et la vie commune. Notamment, les chrétiens de tendance libertine pourraient croire que Paul encourage leur banalisation du mariage puisqu'il ne reconnaît pas sa légitimité. Les chrétiens de tendance ascétique pourraient, quant à eux, penser que Paul encourage leur rejet de l'acte sexuel, et du même coup, leur rejet du lien du mariage¹⁶⁵, puisqu'il déclare avantageuse l'abstinence sexuelle. Paul est contre tout cela lorsqu'il affirme clairement la nécessité du mariage et l'exigence des rapports conjugaux réciproques pour expliciter la perspective de sa pensée en 1b et, par le fait même, ajuster la leur¹⁶⁶. Selon lui, l'abstinence sexuelle (v. 1b) ne s'applique pas aux personnes mariées, de la même façon qu'elle concerne les autres catégories de la communauté chrétienne (célibataires, veufs, veuves, vierges). Si l'abstinence sexuelle est bonne pour le célibataire, le veuf et le vierge, il n'en va pas de même, en tout temps et de n'importe quelle manière, pour le marié.

L'union conjugale est nécessaire pour éviter les débauches (v. 2) puisque les liens sont exclusifs de telle sorte qu'aucun partenaire ne peut déroger aux obligations conjugales. Elle est aussi nécessaire pour éviter que l'un des conjoints impose à l'autre son abstinence, d'autant plus, a fortiori, qu'une continence prolongée pourrait occasionner la tentation de Satan (v. 5). La nécessité du mariage tient, par ailleurs, au fait que Dieu, dans sa liberté, distribue gratuitement des dons variés aux êtres humains. Cette diversité de dons de Dieu implique, en soi, qu'il y ait aussi une diversité d'état d'accueil et de vie chrétienne pour que chacun accueille la gratuité de Dieu selon son statut.

¹⁶⁵ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 128; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115; W. SCHRAGE, « The Value Paul ... », p. 213.

Ainsi, en 1 Co 7, 1-7 est affirmée la nécessité de l'amour conjugal (don de Dieu et instrument pour échapper aux débauches) et des rapports conjugaux réciproques qui sont remis en question par la perspective libertine et ascétique. Pour Paul, il y a l'égalité entre l'époux et l'épouse parce que la nécessité du lien monogame suggère, en soi, une relation exclusive et réciproque¹⁶⁷ (vv. 2-6). Or, comme nous allons le voir, cela implique aussi que Paul reconnaisse que l'homme et la femme sont des êtres égaux devant le contrat de mariage. Mais plus encore, à côté de l'homme qui seul pouvait « prendre possession d'une femme » et « avoir l'initiative de la relation sexuelle », la femme aussi a ce pouvoir.

2. Égalité face à l'initiative du mariage et la consécration conjugale

Une fois que la nécessité du mariage est établie, il convient de noter maintenant que l'analyse menée plus haut nous permet aussi de mentionner un deuxième trait caractéristique de l'amour conjugal en 1 Co 7, 1-7: pour Paul, l'homme et la femme sont égaux face à l'initiative de contracter le mariage¹⁶⁸. En 1 Co 7, 2, particulièrement, la symétrie des expressions « chaque homme ait... et chaque femme ait... » établit clairement l'égalité entre l'homme et la femme devant le désir amoureux de communion et le droit de prendre l'initiative du mariage. En ce sens, Paul va à contre courant des habitudes de son époque.

¹⁶⁶ A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, pp. 128 et 136; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, pp. 114-115.

¹⁶⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 316; E.-B. ALLO, *Saint Paul*, p. 154. Voir aussi C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 155; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 116; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 67; L. MORRIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, p. 106; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 279-280.

¹⁶⁸ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 316.

En effet, dans une recherche récente, Da Silva¹⁶⁹ montre, entre autres, à partir d'une étude sur la condition féminine dans la littérature ancienne, que l'égalité des êtres humains dans la souffrance du mal d'amour contrastait, à l'époque mésopotamienne et biblique, avec leur inégalité devant l'initiative du mariage. La femme était prise en mariage par l'homme: elle faisait son entrée dans sa maison; elle en était renvoyée si elle n'avait pas d'enfants. L'article combien intéressant de Da Silva tire une conclusion nette et révélatrice: « Dans la Bible, la série linguistique qui exprime le processus matrimonial est la suivante: 'prendre femme' + 'aller vers' + 'être le maître (de la femme)'. Ainsi, tant sur le plan juridique que sur le plan anthropologique, l'homme est considéré comme le 'possesseur' de la femme et celle-ci comme sa 'propriété' »¹⁷⁰.

Ce constat sur l'époque mésopotamienne et biblique s'applique aussi à la société gréco-romaine, en ce qui concerne l'amour conjugal: À l'époque antique on a entretenu et fait la promotion de l'inégalité entre les sexes¹⁷¹ de telle sorte que la femme n'avait rien à dire sur son choix de vie commune puisque, considérée comme une éternelle mineure, elle était donnée en mariage par son père ou son frère. Les recherches nous apprennent que le mari disposait de la femme et avait presque tous les droits sur elle. Auberger écrit, dans ce sens: « les Anciens sont et restent misogynes. Les Athéniens considéraient leurs femmes comme des mineures qui devaient rester sous la tutelle d'un

¹⁶⁹ A. DA SILVA, « La condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique », dans *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, (en Collaboration), Montréal, Médiaspaul, 1995, pp. 75-95.

¹⁷⁰ A. DA SILVA, « La condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique », p. 94.

¹⁷¹ J. AUBERGER, *Le monde gréco-romain*, Cap-Saint-Ignace (Québec), Boréal, 1996, p. 86.

tuteur (*kurios*) toute leur vie (père, mari ou fils), à peine plus évoluées que les femelles animales (...) »¹⁷².

Que ce soit en milieu juif, grec ou romain, c'est toujours l'homme qui prenait la femme en mariage. De Vaux, qu'on connaît bien par la consistance de ses travaux, atteste le fait que dans le judaïsme, c'est la femme qui est invariablement consacrée comme épouse par l'homme: « De même que la fille non mariée est sous la dépendance de son père, la femme mariée est sous la dépendance de son mari... Une femme mariée est la 'possession' d'un *ba'al*, Gn 20 3; Dt 22 22. 'Épouser' s'exprime par le verbe de la même racine, c'est 'devenir maître', Dt 21 13; 24 1 »¹⁷³.

À côté du fait que la femme ne pouvait pas prendre l'initiative de « posséder » un mari, il faut encore noter qu'on supposait qu'elle n'avait pas de valeur en elle-même; de sorte que ses activités affectives et son rôle conjugal étaient toujours définis par rapport à l'homme, son mari, à qui elle appartenait¹⁷⁴. Même si les symptômes, les causes et la maladie d'amour étaient identiques pour l'homme et la femme, il reste que les deux ne jouissaient pas des mêmes privilèges devant le contrat et la vie du mariage. Or, une telle considération de la femme ne laisse pas de place à l'affirmation symétrique: « chaque homme ait sa femme et chaque femme ait son mari ».

L'énoncé « que chaque homme ait...et *chaque femme ait...* » est constitué de deux propositions subordonnées concessives. La première a pour sujet le mot « homme » et pour objet le terme « femme ». La deuxième a pour sujet le substantif « femme » et pour

¹⁷² R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. I Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, 2e édition revue, Paris, Cerf, 1961, p. 48; J. AUBERGER, *Le monde gréco-romain*, p. 86.

¹⁷³ R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, p. 48. Dans le même sens, A. DA SILVA, « La condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique », pp. 75-95.

objet le concept « mari ». Dans chacune des deux propositions subordonnées concessives, on retrouve le même verbe conjugué qui indique le sens de l'action de chacun des deux sujets. Le sujet « homme » de la première proposition se trouve à accomplir la même action que le sujet « femme » de la deuxième proposition. La similitude des constructions est révélatrice et implique que la recommandation faite à l'homme est la même que celle faite à femme¹⁷⁵. En d'autres termes, la femme a le pouvoir de prendre en mariage un homme de son choix, de la même manière que l'homme peut prendre épouse. Ce n'est plus seulement l'homme qui a l'initiative de l'amour; mais la femme aussi. Car ce n'est pas seulement lui qui peut se consacrer une épouse, puisque Paul invite aussi la femme à consacrer un homme comme époux¹⁷⁶.

Ainsi, en 1 Co 7, 1-7, Paul donne aux femmes chrétiennes le droit d'avoir un partenaire. Il attribue aux femmes chrétiennes le pouvoir de prendre l'initiative du mariage monogame (pouvoir de consécration), qui était traditionnellement une affaire exclusive des hommes. Paul prône alors l'égalité des sexes devant la réalité du mariage. Comme nous allons le voir, cette égalité s'étend jusqu'à l'intérieur du mariage par des droits et devoirs conjugaux réciproques.

3. Le mariage est creuset des droits et des devoirs conjugaux réciproques

La nécessité du mariage et l'égalité homme-femme devant l'initiation de la vie amoureuse implique, de par l'analyse menée plus haut en 1 Co 7, 1-7, que les relations

¹⁷⁴ R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, pp. 48-49.

¹⁷⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 316, a raison de penser (mais voir la nuance rapportée ici à la p. 49, note 111) qu'étant donné cette symétrie, Paul voulait mettre à profit cette structure syntaxique pour affirmer l'égalité entre l'homme et la femme devant la réalité du mariage. Dans le même sens, voir aussi A. FEUILLET, « La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens », pp. 157-158; R. SCROGGS, « Paul and the Eschatological Women », pp. 294-297; D. FOLEY, *La conception de la femme dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens et aux Galates*, Trois-Rivières, UQTR, 1978, pp. 95-104.

conjugales soient réciproques à tout point de vue. C'est là la troisième caractéristique du discours paulinien en 1 Co 7, 1-7 sur l'amour conjugal. Selon Paul, en effet, l'amour conjugal se définit en terme de droits et de devoirs réciproques. La compréhension de l'affirmation en 1b (il est bon de s'abstenir de l'acte sexuel) risquait, peut-être, de mettre en péril les relations conjugales, en ce qui concerne les personnes mariées. Paul, qui déclare la nécessité du mariage et l'égalité de l'homme et de la femme face à ce contrat, s'empresse alors d'affirmer la réciprocité des droits et des devoirs conjugaux.

Dans un contexte marqué par la supériorité sexuelle masculine, l'idée de droits et de devoirs conjugaux réciproques tranche clairement en faveur de l'égalité: le mari ne peut plus gérer les relations conjugales comme bon lui semble, au gré de sa seule volonté. L'interpellation de Paul en 1 Co 7, 1-7 est révolutionnaire, à ce sujet, parce qu'elle introduit une innovation à l'avantage de la chrétienne corinthienne sacrifiée à la fois par la loi et par l'opinion publique, qui lui imposaient une certaine fidélité alors qu'elles laissaient au mari le droit de satisfaire où bon lui semblait ses caprices amoureux¹⁷⁷.

Paul affirme que la vie conjugale engage l'homme comme la femme de la même manière. Elle est une dette mutuelle; non pas une affaire de la femme seulement! La vie conjugale est une dette parce que, dans le mariage, l'homme qui a donné son existence¹⁷⁸ à sa femme ne s'appartient plus à lui-même et l'épouse qui s'est offerte à son époux ne

¹⁷⁶ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 316: « Paul attribue ici aux femmes chrétiennes le même pouvoir de consécration que celui qui est traditionnellement conféré aux maris ».

¹⁷⁷ Selon J. AUBERGER, *Le Monde gréco-romain*, p. 85, à Corinthe, « Amour et mariage était bien séparé: le Grec et le Romain respectent leur épouse légitime, mère de leurs enfants, mais entretiennent parallèlement concubines et amours ancilliaires en toute impunité. Difficile pour l'épouse d'agir pareillement en raison du risque de naissance illégitime qui mettrait en danger l'héritage. » Voir aussi E. B. ALLO, *Saint Paul*, p. 157.

s'appartient plus à elle-même. Mais, cela est réciproque. Pour reprendre les termes de Paul lui-même: « La femme ne dispose pas de son propre corps, mais le mari; pareillement le mari ne dispose pas de son propre corps; mais la femme ».

Pour Paul, contrairement aux habitudes de l'époque, les rapports conjugaux qui découlent des droits et des devoirs conjugaux sont ceux d'égalité, de respect, de dialogue, de responsabilité commune, de communion de vie¹⁷⁹. Le v. 3 élabore ces rapports particulièrement en lien avec le problème de la dette conjugale. La dette mutuelle de l'amour reste de mise pour les personnes mariées d'autant plus, à fortiori, qu'elles sont égales en tout et pour tout devant le contrat de mariage et dans la vie commune; et qu'elles sont redevables l'une à l'autre. Personne n'a plus de droits sur l'autre; personne n'a plus d'obligations¹⁸⁰. Le contenu du v. 3 suggère que l'homme et la femme, unis par le lien du mariage monogame, forment une communauté de vie (ce qui rappelle la recommandation du v. 2: « que chaque homme ait... et chaque femme ait... »¹⁸¹) dans laquelle les partenaires ont une dette conjugale réciproque. Le v. 4, quant à lui, donne la raison du caractère endettant de ces rapports conjugaux (c'est ce que suggère l'expression σώματος), y compris ceux sexuels¹⁸². Le mariage monogame

¹⁷⁸ Dans la perspective de la conception paulinienne du corps, il faut bien comprendre ici que l'existence dont il est question se traduit par l'expression σώματος.

¹⁷⁹ J.-Y. THÉRIAULT, « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », p. 303.

¹⁸⁰ G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 277; C.C. CARAGOUNIS, p. 552, H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 116, a raison de souligner, en commentant le v. 2: « ...This repudiation leads to freedom, which in the present instance means the equality of the marriage partners. And indeed the latter is now explicitly stated in the form of equal rights and, in v 3, equal obligations ». Le mariage monogame est un contrat social qui requiert l'égalité des parties et un lieu de vie conjugale où doivent être vécus les rapports de réciprocité et les valeurs de don de soi, d'accueil mutuel, de liberté, de respect. Il est un lieu où le projet de vie commune commence et devient une liberté donnée et partagée, une réalité consentie et assumée par les deux partenaires.

¹⁸¹ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117: « According to the particular way in which we understand ἔχειν γυναῖκα, 'to have a wife,' in v. 2, v. 3 either supplements or explains v. 2. ».

¹⁸² Selon G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 279, les versets 3 et 4 mettent l'emphase sur deux choses: « (1) that sexual relations are a 'due' within marriage' (v.3) because (2) the body is not one's free possession but belongs to one's spouse (v. 4) »..

(impliquant le don mutuel et l'appartenance exclusive) est le cadre idéal et réel de l'échange réciproque et libre des corps entre un homme et une femme (échange de toute leur existence, de toute leur humanité, corps et âme, masculine et féminine). Concrètement, l'égalité en droits et en devoirs conjugaux implique que chaque conjoint poursuive le bien de l'autre comme le sien propre, qu'il écoute l'autre, qu'il dialogue avec lui, qu'il le rencontre dans son intimité, ses désirs, ses émotions, ses pulsions, ses passions pour savoir comment se donner à lui réciproquement, dans la joie, la tendresse et la reconnaissance.

Le fait que Paul commande au mari comme à l'épouse de s'acquitter de leur dette mutuelle, veut dire que l'acte conjugal est une dette que chacun des époux peut réclamer à l'autre. D'où l'égalité entre l'homme et la femme, parce qu'il n'y a aucun privilège particulier pour l'un ou l'autre¹⁸³.

Même si l'idée de droits et de devoirs implique qu'on y laisse une partie de sa liberté, il n'y a pas de risque d'aliénation dans l'amour conjugal. En effet, selon le sens des vv. 2-4, le mariage monogame, qui suppose l'exclusivité de relations et l'engagement réciproque à la fidélité, implique aussi qu'il y a don mutuel et désintéressé de chacun (on donne son corps à l'autre pour qu'il en devienne propriétaire et on reçoit son corps pour le posséder) pour la réalisation et l'épanouissement de chacun d'eux¹⁸⁴.

Le contenu du v. 4 aborde la question des droits et des devoirs conjugaux en suggérant que l'idéal de vie conjugale c'est de se donner et d'accueillir le partenaire

¹⁸³ Au vv. 3-4, ὁμοίως (*pareillement*) a particulièrement le rôle de souligner la force inévitable de cette réciprocité qui est établie entre l'homme et la femme, dans le mariage.

conjugal comme un sujet personnel et libre, c'est-à-dire dans toute son existence. L'usage des expressions ὀφειλῆν et σώματος et leurs applications symétriques à l'homme et à la femme impliquent donc que les droits et les devoirs conjugaux réciproques s'exercent dans le don, dans l'accueil et dans l'amour¹⁸⁵. Paul entend dire que, dans la vie de couple, chacun est appelé à exister par l'autre, à grandir par l'autre, à l'aider à s'épanouir. Les expressions populaires: « Je t'abandonne tout mon corps! », « Je suis tout à toi », expriment cet état de choses suivant lequel les partenaires se donnent mutuellement le pouvoir sur leurs corps respectifs. Ce don suppose qu'on aime l'autre, qu'on soit libre dans ses rapports avec lui, qu'on lui soit égal, qu'on se sente responsable envers lui et pour lui. Dans ce cas, aimer l'autre ou s'approprier son existence, c'est aussi l'accueillir librement et rechercher son épanouissement d'autant plus qu'on ne peut pas aimer quelqu'un et lui vouloir du mal.

Le contenu de ce verset 4 dépasse le cadre de la raison donnée à l'obligation de rendre à son conjoint son dû. Car il aborde la question d'un point de vue plus large: il ne donne pas seulement la raison pour laquelle l'acte conjugal est une dette; il donne aussi la raison pour laquelle le mariage proposé est exclusivement monogame¹⁸⁶. Dans les lignes qui suivent, nous verrons particulièrement comment Paul montre, que la

¹⁸⁴ H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117, écrit: « Paul takes the schema of equality a step further: the equality results from the limitation of freedom which is given with the presence of the partner ».

¹⁸⁵ J.-Y. THÉRIAULT, « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », p. 303, observe: « cette expression d'égalité doit s'enraciner dans une conception de la responsabilité mutuelle de deux personnes dans la rencontre amoureuse ». W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage », p. 214, dira aussi dans le même sens: « Verse 7: 4 indicates (confirmed by vv 5.7) that Paul understands this 'debt' as a debt of love and responsibility ».

¹⁸⁶ J. HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, pp. 51-52, écrit: « Le vers. 4... donne une formule pleine de tact..., et il va sans dire qu'elle a une valeur plus large que celle que laissent entrevoir les vers. 3 et 5 ».

réciprocité conjugale doit s'exercer même lorsque les conjoints doivent déroger à la dette de l'acte conjugal, en vue de la prière.

4. Le mariage est creuset d'égalité conjugale en matière de sexualité

Ne vous refusez pas¹⁸⁷ l'un à l'autre, dit Paul aux personnes mariées de la communauté corinthienne, si ce n'est **d'un commun accord**, pour un temps, afin de vaquer à la prière, et de nouveau **soyez ensemble**, de peur que Satan ne profite pour vous tenter de votre incontinence. Ce que je dis là, ajoute-t-il, est une concession, non un ordre. En effet, le sens de l'amour conjugal que nous retrouvons dans 1 Co 7, 1-7 se caractérise aussi par l'égalité des époux face aux décisions conjugales sexuelles.

À une époque où, sur le plan amoureux, la femme était considérée comme une mineure, l'homme pouvait disposer de sa femme à sa guise et lui imposer son rythme de vie sexuelle. Dans un contexte marqué par des débauches, le chrétien libertin pouvait plus facilement s'investir dans la recherche des prostituées et imposer à sa femme autant de temps d'abstinence. Par ailleurs, le chrétien ou la chrétienne de tendance ascétique pouvait décider d'imposer à son conjoint de vivre un mariage blanc, sans nécessairement demander son aval. Ce qui portait inévitablement atteinte à la réciprocité conjugale sexuelle. Or, le discours paulinien en 1 Co 7, 1-7 propose le contraire.

¹⁸⁷ Rappelons-nous que le contexte littéraire indique ici que le verbe « se refuser » désigne le fait de s'abstenir de l'acte sexuel conjugal. Voir G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 281; L. MORRIS, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 107; C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 156; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 67; W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage », p. 214; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117. L'impératif « ne vous refusez pas » a les deux sens suivants: il traduit aussi bien l'interdiction de continuer à faire l'action en cours, que l'interdiction de commencer quelque chose qui n'a pas encore cours. Dans ce cas, Paul indique, en 1 Co 7, 1-7, une ligne de conduite à suivre dans l'avenir, en lien avec l'égalité des époux devant l'acte conjugal. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 281: « that Paul seems almost certainly to be forbidding something that is already going on... »

Le contexte littéraire du v. 5 et, surtout, l'insistance de l'expression « **d'un commun accord** » indique que Paul, qui interdit aux époux de se refuser l'un à l'autre, veut absolument étendre leur égalité jusque, et y compris, dans le domaine sexuel. Pour Paul, les personnes mariées ne peuvent se refuser que si elles veulent se consacrer momentanément à prier, après consultation mutuelle. Remarquons bien ici que le mariage a une valeur positive qui permet, à ce stade, de dire que l'acte conjugal -loin de nuire à la prière- peut favoriser la prière, l'action de grâce, parce qu'il est apte à procurer aux conjoints pacification et libération.

Aux vv. 5-6, Paul dégage, en lien avec l'abstinence sexuelle conjugale en vue de la prière, les enjeux de la réciprocité¹⁸⁸. L'usage des verbes conjugués à la deuxième

¹⁸⁸ En commentant le contenu des vv. 5-6, en lien avec la réciprocité conjugale et l'abstinence en vue de la prière, nous nous en voudrions de ne pas noter le lien établi par Paul entre la prière et l'abstinence sexuelle. La cueillette auprès des auteurs qui ont analysé 1 Co 7, 5 révèle qu'ils éclairent ce texte de Paul par le *Testament de Néphthali* 8, 8: « Il y a un temps (καίρος) pour être avec la femme, et un temps de l'abstinence (ἐγκρατείας) en vue de la prière. Les deux pratiques sont de Dieu, et si elles ne sont pas observées selon l'ordre (ἐν τῇ τάξει), elles sont pour les humains la cause de très grave péché ». En citant ce passage, les auteurs veulent situer l'affirmation paulinienne dans son milieu juif. C'est dans ce contexte que, faisant un parallèle avec le contenu du v. 5, G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 281, note 63, tire la conclusion: « The net result of this is (a) that Paul seems almost certainly to be forbidding something that is already going on and (b) that he altogether eliminates abstention as a normal practice, acceding to it only hypothetically and under certain conditions, on the basis of his Jewish background ». Voulant expliquer la raison pour laquelle Paul évoque la prière pour justifier l'abstinence sexuelle, H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 117, note 26, écrit de son côté: « Apparently Paul is thinking of continuous prayer carried out with the persistence of a rabbi's study of the Torah... It is simply a case of the influence of Jewish custom (...); Test. N. 8.8 ». C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 89 et note 13, dit, quant à lui: « L'idée que l'abstinence sexuelle favorise l'accès auprès de la divinité était répandue dans le monde païen comme dans le monde juif. Chez les rabbins l'abstinence était permise, par périodes limitées, lorsqu'on se vouait à l'étude soutenue de la Tora. Paul se réfère sans doute à cet usage ». Chez C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 156, aussi c'est la même idée qui prévaut: « Paul repeats in negative form (and in terminology that recalls that of the rabbis...). This precept is qualified: abstinence may be permitted if it is *by agreement* (in which case it is not robbery) and *for a limited time ...* »¹⁸⁸. Enfin, voici ce que F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, p. 67, écrit sur le même sujet: « One-sided insistence on abstinence therefore amounts to robbing the other party of his or her rights; abstinence, if any, must be **by agreement and for a season, that you may devote yourselves to prayer**: cf. *Testament of Naphtali* 8, 8 ». Il appert donc que dans leur commentaire de 1 Co 7, 5, les auteurs ont cité le *Testament de Néphthali* dans le but de soutenir que Paul continuait à adhérer à la logique de purification rituelle. J.C. POIRIER & J. FRANKOVIC, « Celibacy and Charism in 1 Cor 7:5-7 », p. 18, affirment explicitement: « Paul

personne du pluriel (« ne vous refusez pas », « soyez ensemble ») suggère que Paul s'adresse indistinctement à l'épouse et à l'époux. Les actions des verbes conjugués étant les mêmes pour les deux conjoints, cela montre à quel point l'un et l'autre sont considérés sur le même pied d'égalité. C'est ce que confirme l'usage du pronom personnel « vous (tenter) » et de l'adjectif possessif « votre (incontinence) ». Le « vous » de l'interpellation paulinienne s'adresse aux époux et aux épouses en tant que communauté. Paul souligne par là que le besoin de se consacrer à la prière ne peut pas être satisfait par l'homme seul ou par la femme seule, au prix de sacrifier la communion conjugale. L'abstinence sexuelle temporaire ne peut être imposée sous prétexte de prière; elle ne peut être utile à la prière que si elle est décidée librement et en respectant la volonté de la personne avec laquelle on s'y consacre. C'est dire l'importance, pour la communion conjugale, d'un acte conjugal dont l'accomplissement est décidé au nom de l'égalité des époux en droits et en devoirs sexuels.

Paul s'adresse indistinctement aux deux partenaires (selon le sens des expressions « l'un à l'autre » et « de commun accord ») parce qu'il leur reconnaît, en toute égalité, le pouvoir de se refuser, mais surtout parce qu'il pense que toutes les décisions qui ont trait à l'acte conjugal sexuel sont l'affaire de l'un et l'autre, et qu'elles doivent être prises de commun accord. Dans les versets 5-6, il y a, derrière l'affirmation sur l'égalité des époux devant la décision des périodes d'abstinence sexuelle dans le mariage, une sous-jacente reconnaissance de l'égalité fondamentale du mari et de l'épouse devant l'ensemble des droits et des devoirs conjugaux et dans l'exercice de l'acte sexuel. C'est en décidant « de commun accord » et avec égard « l'un pour l'autre »

continued to adhere to the logic of ritual purity, which was already a common ground between Jews and

que les époux se reconnaîtront mutuellement comme des êtres égaux dans leur existence individuelle, en tant que « personnes » responsables, libres, respectables, autonomes, capables d'amour gratuit.

Ainsi, les droits et les devoirs conjugaux de décider en toute réciprocité des périodes d'abstinence sexuelle, impliquent concrètement que les époux soient égaux en tout et que cette égalité s'applique aussi, cela va de soi, au domaine sexuel.

Excursus: Propos sur le rapport mariage-célibat en 1 Co 7, 1-7

L'analyse du contenu et de la terminologie de 1 Co 7, 1-7, nous amène à faire, en aparté, un bref commentaire sur le rapport mariage-célibat, étant donné que ce sujet a retenu l'attention d'un certain nombre d'auteurs qui ont étudié de près ou de loin notre péricope. À ce propos, on se rappelle tout le débat mentionné dans le premier chapitre entre le point de vue des auteurs appartenant à l'interprétation traditionnelle¹⁸⁹ et ceux appartenant à la tendance moderne¹⁹⁰: Les premiers idéalisent le célibat tandis que les seconds légitiment le mariage. Au-delà de cette polarisation du débat, qu'est-ce que le contenu de notre péricope permet de dire du rapport mariage-célibat?

De prime abord, signalons que l'opinion de Paul sur le lien entre les deux états de vie chrétienne se comprend mieux lorsqu'on prend au sérieux le contexte général de son discours. D'un côté, les réalités de la vie quotidienne juive et gréco-romaine ne toléraient

many Geeks ».

¹⁸⁹ Rappelons-nous que l'opinion des auteurs appartenant à l'interprétation traditionnelle c'est que Paul propose le célibat comme l'idéal de vie chrétienne. Cf. F.W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 154; W.H. MARE, *1 Corinthians*, pp. 227-228.

¹⁹⁰ Rappelons-nous que le point de vue des auteurs appartenant à l'interprétation moderne c'est que Paul recommande le mariage, contre le zèle ascétique corinthien. Cf. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 274.

pas le célibat¹⁹¹; la culture biblique considérait même que le mariage et la fécondité étaient un devoir primordial pour perpétuer le peuple de Dieu. D'un autre côté, le contexte littéraire de *1 Corinthiens 7* suggère que, dans le milieu chrétien corinthien, un groupe de gens appartenant aux tendances apocalyptiques¹⁹² choisissaient la continence sexuelle comme idéal de vie pour se préparer à la venue très prochaine du Christ; ce qui rappelle d'ailleurs le statut personnel de Paul lui-même.

Le contexte littéraire de 1 Co 7 indique que lorsque Paul parle du célibat, il se situe dans une perspective générale marquée par l'arrivée imminente de la parousie. On le voit même par ce qu'il dit: Puisque « le temps se fait de plus en plus court »¹⁹³, il préfère épargner la communauté de toutes tribulations liées au mariage. À plusieurs reprises dans *1 Corinthiens* et dans d'autres lettres, on retrouve les mêmes traces d'un appel pressant face à l'imminence de la parousie: « Le temps se fait court. Que désormais ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas... Car elle passe, la figure de ce monde » (1Co 7, 29-31); « Cela leur arrivait pour servir d'exemple, et a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps »; (1 Co 10, 11); « Nous ne mourons pas tous, mais tous nous serons transformés. En un instant, en un clin d'oeil, au son de la trompette finale, ...nous serons transformés. » (1 Co 15, 51-52); « D'autant que vous savez en quel moment nous vivons. C'est l'heure désormais de vous arracher au sommeil; le salut est maintenant plus près de nous qu'au temps où nous

¹⁹¹ Selon J. AUBERGER, *Le monde gréco-romain*, p. 84, on prend femme légitime à Athènes et à Rome pour donner des citoyens à la cité, et que le célibat et la stérilité sont passibles d'infamie et d'amende.

¹⁹² W. SCHRAGE, « The Value Paul Puts on Marriage », pp. 213-214; H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 115.

¹⁹³ 1 Co 7, 17ss

avons cru » (Rm 13, 11); « Nous, les vivants, nous qui serons encore là pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui seront endormis » (1Th 4, 15).

Ainsi, devant le retour imminent du Christ et l'approche certaine de la fin des temps, Paul estime que le comportement éthique des croyants ne doit avoir, pour seul support, que le salut prochain. Aussi, Paul pensera-t-il qu'il ne sert à rien de changer la condition de vie puisque, de toute façon, le temps de vie ici bas n'est plus long.

Selon Paul, puisque le temps se fait court et que la figure de ce monde passe, l'important n'est plus tellement de changer son état de vie pour un autre (1 Co 7, 1-24) et en particulier l'état de virginité (1 Co 7, 25-40); l'important c'est de servir pleinement Dieu dans la condition même où l'on se trouve, selon le don reçu de Dieu. L'essentiel pour la personne mariée n'est plus de passer du mariage au célibat, mais de vivre chrétiennement et profondément ses rapports conjugaux, préoccupée par le salut qui vient dans le Christ. De la même façon, pour le célibataire, il lui faut rester dans son état de vie et s'appliquer avant toute chose et sincèrement à répondre à l'appel de Dieu. De toute façon, pense Paul, le temps ne se prête plus à ce va-et-vient, ni à une gymnastique matrimoniale pleine de risques.

L'imminence de la fin des temps constitue pour ainsi dire un facteur déterminant pour comprendre les textes à propos du mariage et du célibat, à propos de la réciprocité des droits et des devoirs dans le mariage¹⁹⁴. Ce facteur conditionne le principe « Que chacun continue de vivre... tel que l'a trouvé l'appel de Dieu... » qui régit ses prises de

¹⁹⁴ Comme le dit H. CONZELMANN, *An Outline of The Theology of The New Testament*, p. 185, « Of course, apocalyptic imagery is there: Paul expects the parousia and expects it soon (I Thess. 4.13ff.; Phil. 4.5; I Cor. 7.29; Rom. 13.11), and on the basis of this expectation he gives instructions for conduct in the present ».

position sur les diverses situations concernant les personnes mariées et seules. Du coup, il devient possible de reconsidérer les enjeux de la théologie paulinienne de l'amour conjugal et de comprendre que le discours en 1 Co 7, 1-7 suggère avant tout que Paul est mu par le réalisme et le pragmatisme du temps, dans sa conception du célibat *versus* celle du mariage. Sa position est inspirée par le principe: « Que chacun demeure dans la condition où l'appel l'a trouvé »¹⁹⁵.

Quelle que soit sa préférence personnelle pour le célibat, Paul estime l'un et l'autre état de vie comme des charismes divins (1 Co 7, 7). À ses yeux, la raison d'ordre pratique de préférer l'abstinence sexuelle et le célibat, se trouve dans le facteur eschatologique. Il nous semble donc, pour finir, que la question de la supériorité ou de l'infériorité du mariage ou du célibat est absurde et non avenue, si on cherche à la résoudre à partir du contenu de 1 Co 7, 1-7.

Ainsi, en ce temps de grands bouleversements sociaux, éthiques et religieux qui affectent la vie conjugale, le vrai message auquel notre péricope interpelle n'est pas celui du rapport entre mariage et célibat mais un message générateur de vie, un message plein d'espérance aussi bien pour le célibat que pour le mariage.

Conclusion

Ainsi, le thème central de 1 Co 7, 1-7, tel qu'il ressort du bilan que nous venons de faire, est l'amour entre un seul homme et une seule femme dans la relation de mariage monogame. Cet amour conjugal signifie que les deux partenaires sont égaux en droits et

¹⁹⁵ 1 Co 7, 17ss

en devoirs, que la réciprocité dynamise leurs rapports et qu'elle s'applique jusque dans les décisions relatives aux matières sexuelles.

Point n'est besoin de chercher à opposer ou de hiérarchiser mariage et célibat à partir du contenu de 1 Co 7, 1-7. L'un et l'autre état de vie sont des charismes chrétiens, le premier étant recommandable en tout temps parce que basé sur l'amour, le second recommandable davantage en contexte eschatologique.

CHAPITRE IV

FONDEMENT THÉOLOGIQUE DE L'ÉGALITÉ CONJUGALE EN 1 CO 7, 1-7

Après l'analyse et le bilan du discours sur l'amour conjugal, en 1 Co 7, 1-7, le moment est venu de situer l'enracinement théologique des affirmations pauliniennes. Dans les lignes qui suivent, nous montrerons que l'assimilation au Christ est, selon Paul, le fondement de vie conjugale chrétienne égalitaire. À cette fin, nous consulterons, pour des raisons différentes mais complémentaires, trois textes pauliniens de Rm 6, 3; 8, 2-4.9.14-17 et de Ga 3, 27-28: le premier indiquera le lieu d'assimilation du croyant au Christ tandis que les deux autres textes feront ressortir les conséquences éthiques de l'assimilation au Christ. Mais, avant d'en arriver là, nous aimerions d'abord expliquer notre point de vue méthodologique.

1. Présupposés méthodologiques

Le recours au contenu de Rm 6, 3; 8, 2-4.9.14-17 et de Ga 3, 27-28 pour fonder les affirmations éthiques en 1 Co 7, 1-7 sur l'amour conjugal pose souvent problème à certains esprits. Ainsi pourrait-on nous demander: (1) de fonder méthodologiquement notre démarche en ce sens et (2) de situer les textes retenus de manière à justifier leur choix, en établissant des liens entre eux. Nous aimerions donc répondre à ce questionnement dès maintenant, pour éviter tout malentendu et toute incompréhension.

Pour comprendre le fondement méthodologique de notre démarche, il est important de saisir la distinction entre la démarche de la critique de la rédaction, que nous utiliserons dans le cadre de ce chapitre, et celle de l'histoire de la rédaction (à laquelle on se réfère souvent lorsqu'on exprime des réticences face à la critique de la rédaction). Selon O. Mainville, l'exercice de l'histoire de la rédaction consiste à « repérer le travail opéré par un auteur sur les matériaux qu'il reçoit: modifications ou remaniements, lieux d'insertion dans son propre ouvrage, etc. »¹⁹⁶. Or, dans la recherche historico-critique actuelle, on admet de plus en plus qu'une telle approche est très limitée, en exégèse, parce qu'elle laisse de côté des éléments importants qui pourraient servir à rendre plus intelligible un texte choisi. Notamment, on pense qu'elle n'englobe pas l'ensemble du « travail rédactionnel et compositionnel d'un auteur, qu'il s'agisse d'un travail à partir de sources ou d'une création inédite »¹⁹⁷.

En effet, dans notre effort d'éclairer les affirmations égalitaires en 1 Co 7, 1-7 par le contenu théologique de Rm 6, 3; de Rm 8, 2-4.9.14-47 et de Ga 3, 27-28¹⁹⁸, notre approche se veut plus englobante que celle qui serait mise en oeuvre dans le contexte d'une histoire de la rédaction. Considérant que la pensée de Paul en 1 Co 7, 1-7 doit être comprise dans le contexte général des écrits pauliniens, nous essayerons d'éclairer le

¹⁹⁶ Parmi les auteurs qui plaident en faveur d'une distinction claire et nette entre l'histoire de la rédaction et la critique de la rédaction, citons O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire*, p. 124.

¹⁹⁷ O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire*, p. 124. Les auteurs qui sont réticents face à l'approche consistant à éclairer un texte par un autre pourraient avoir raison de remettre en doute notre démarche, dans ce mémoire, si nous nous contentions de faire de l'histoire de la rédaction. Mais non! Notre démarche, comme on le verra dans ce chapitre, est plutôt celle d'une critique de la rédaction.

¹⁹⁸ Au sujet du fondement du discours égalitaire de Paul en 1 Co 7, 1-7, voir entre autres F. DUMORTIER, *Croyants en terre païenne*, pp. 93-94; J.-Y. THÉRIAULT, « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », pp. 301-303; A.-M. DUBARLE, « Paul et l'antiféminisme », *RSPHTh* 60 (1977), p. 273; P. LAMARCHE, « Ni mâle, ni femelle, Gal 3, 28 », *Christus* 24 (1977), pp. 349-355; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1982, pp. 183-191; M. BOUTTIER, « Complexio oppositorum », *NTS* 23 (1976), pp. 1-19.

discours sur la réciprocité conjugale par la théologie paulinienne sur l'égalité chrétienne acquise dans l'assimilation au Christ.

Dans le cas des passages que nous avons choisis, il faut bien comprendre qu'ils appartiennent tous à l'oeuvre d'un même auteur, Paul, qui a une théologie propre et cohérente. Les trois péripécies choisies (Rm 6, 3; 8, 2-4.9.14-17 et de Ga 3, 27-28) font partie de lettres authentiques et le contenu de chacune de ces péripécies est lié aux autres en ce qui concerne l'assimilation au Christ et ses conséquences éthiques. Ces textes manifestent le lien qui existe entre la théologie et l'éthique paulinienne, la première étant au service de la seconde. Le contenu de Rm 6, 3 montre en quoi consiste l'assimilation au Christ; le contenu de Rm 8, 2-4.9.14-17 et de Ga 3, 27-28 énonce l'éthique qui découle de cette identification à Jésus.

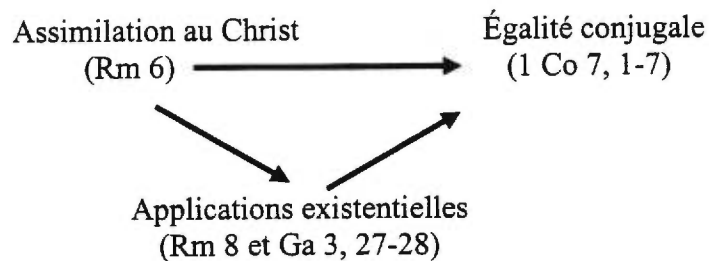
En utilisant ces trois textes, la critique de la rédaction -non pas l'histoire de la rédaction- nous paraît très légitime, dans le cadre de notre recherche, d'autant plus que la péripécie de 1 Co 7, 1-7 est du même Paul, écrivain et théologien, ayant une pensée propre et cohérente. Il nous paraît normal que le discours éthique paulinien sur l'amour conjugal trouve son enracinement dans sa théologie concernant l'assimilation au Christ, puisque cette théologie fonde l'ensemble des affirmations éthiques pauliniennes¹⁹⁹.

Notre démarche méthodologique montrera bien qu'il y a une interaction entre la théologie de l'assimilation, la vie chrétienne (comme conséquence de l'assimilation au

¹⁹⁹ D'ailleurs, ces textes pauliniens ont déjà été cités par certains auteurs en vue d'enraciner l'éthique chrétienne et la réciprocité des droits et des devoirs entre l'homme et la femme. D. STEIN, « Le statut des femmes dans les lettres de Paul », p. 72, pour ne citer qu'elle, a d'ailleurs fait, à sa façon, une belle observation qui montre à quel point les contenus de ces textes pauliniens sont complémentaires concernant l'assimilation au Christ comme fondement de la vie chrétienne. Voir aussi F. DUMORTIER, *Croyants en terres païennes*, pp. 93-94. Cet auteur évoque le contenu de Ga 3, 26-28, concernant l'égalité

Christ) et l'égalité conjugale (comme application de l'assimilation au Christ dans le domaine conjugal). La christologie influence la conception de l'amour conjugal et les rapports homme-femme; ces derniers en découlent et restent étroitement en conformité avec les conséquences générales de l'éthique chrétienne.

D'où le schéma:



Ce schéma permet de comprendre dans quel sens nous mettrons à profit la terminologie et la christologie de Paul en Rm 6, pour comprendre les conséquences éthiques tirées en Rm 8 et Ga 3, 27-28 pour la vie chrétienne, en général, et en 1 Co 7, 1-7 pour l'amour conjugal, en particulier. Toutefois, notons que, dans notre démarche, nous nous servirons principalement des résultats exégétiques déjà obtenus.

2. L'assimilation au Christ, creuset de l'égalité chrétienne

Comme nous allons le voir, dans les lignes qui suivent, l'assimilation au Christ est le gage de l'égalité entre chrétiens et chrétiennes. Mais puisque, selon la dynamique de Rm 6, cette identification à Jésus est exprimée par le baptême, posons-nous d'abord la question: quel est donc le sens du baptême?

acquise par l'assimilation au Christ, comme enracinement du discours sur la réciprocité conjugale en 1 Co 7, 1-7.

A. Le sens du baptême.

La dynamique générale de l'argumentation et le sens du contenu de Rm 6 montrent que Paul donne des réponses aux situations éthiques sous-jacentes, en se basant sur le sens du baptême²⁰⁰. Pour Paul, la réponse à la question « Ou bien ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés? » (v. 3) implique que le baptême reçu n'autorise pas les croyants à faire le mal, sous-prétexte que la grâce puisse être surabondante²⁰¹.

De prime à bord, notons qu'en Rm 6, le sens du baptême s'articule autour de deux expressions complémentaires²⁰²: « la mort dans Christ » et « la résurrection avec

²⁰⁰ À travers le chapitre 6, les interpellations pauliniennes sont tissées à partir du sens du baptême. Voir O. MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, Montréal, Médiaspaul, 1999, pp. 66-69; J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, Dallas, Word Books, 1988, pp. 303-333 et 413-464; A. VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 142; P. LAMARCHE, « Ni mâle, ni femelle, Gal 3, 28 », pp. 349-355; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, pp. 183-191; M. BOUTTIER, « Complexio oppositorum », pp. 1-19; F. DUMORTIER, *Croyants en terre païenne*, pp. 93-94; S. LYONNET, *Le message de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1971, pp. 99ss; S. BÉNÉTREAU, *L'Épître de Paul aux Romains*, Tome 1, Paris, Édifac, 1997, p. 167; A.-M. DUBARLE, « Paul et l'antiféminisme », p. 273. Notons que les deux questions autour desquelles s'organisent Rm 6 sont d'ordre éthique; elles n'ont rien à voir avec le baptême; pourtant elles trouvent leur réponse dans un discours sur ce même baptême, mieux sur son sens. En Rm 6, le développement doctrinal concernant le sens et l'effet du baptême est au service de la situation éthique suggérée par les questions aux vv. 1 et 15. Le baptême dans le Christ est pour ainsi dire le fondement du comportement éthique chrétien, de par sa portée, sa conception, sa fonction et ses conséquences qui démontrent l'absurdité du comportement contraire à celui qui découle de l'union au Christ mort et ressuscité.

²⁰¹ Selon A. MAILLOT, *L'épître aux Romains. Épître de l'oecuménisme et théologie de l'histoire*, Genève & Paris, Labor et Fides & Le Centurion, 1984, p. 155, le contenu de Rm 6, précédé, au chapitre 5, d'une affirmation que, triomphant de la multiplication du péché, la grâce doit régner par la justice en vie éternelle par Jésus Christ, est une objection faite à ceux des Romains qui pensaient que ce triomphe serait grand s'il était aussi remporté sur les fautes commises ensuite par les croyants. Voir, dans le même sens, S. LYONNET, *Le message de l'épître aux Romains*, 1971, p. 100: « La raison invoquée par l'Apôtre est cependant, d'un ordre différent: elle est tirée de la nature même de notre bapême... » Il nous semble important de signaler ici que Rm 6 ne parle pas de la nature du baptême, contrairement à ce qu'affirme Lyonnet. Présentant le baptême comme fondement du comportement éthique chrétien, Paul n'indique pas pour autant sa nature, pas plus qu'il ne fait nulle part ailleurs dans ses lettres. À ce sujet, voir O. MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*, p. 67, note 22.

²⁰² P.-E. LANGEVIN, « Le baptême dans la mort-résurrection. Exégèse de Rm 6, 1-5, » *SEc* 17 (1975), p. 45. Dans son article, Langevin suggère même de relier les deux expressions « la mort dans Christ » et « la résurrection avec Christ par un trait d'union pour souligner leur inséparabilité.

Christ », que nous étudierons ici, l'une après l'autre. Le premier pôle, celui de « la mort dans Christ », est central²⁰³ et préalable au deuxième mais tous deux se complètent.

Le contenu des vv. 3 et 4 suggère que le sens de l'expression « la mort dans Christ » est que le baptisé est « immergé dans la mort du Christ ». Le baptisé dans le Christ l'est dans sa mort; il est enseveli avec lui par le baptême dans la mort. Le verbe βαπτίζειν, dans l'expression « nous avons été baptisés dans sa mort », que Morris traduit par « inonder », « noyer », « couler un bateau » pour bien marquer le rapport avec la mort²⁰⁴, met en exergue la rupture du courant de vie. L'immergé dans la mort du Christ, c'est-à-dire le baptisé, meurt au péché comme par noyade²⁰⁵. Il perd tout rapport avec le péché parce que cette mort violente (suivant le sens du verbe βαπτίζειν mentionné plus haut) implique une rupture totale²⁰⁶.

Le v. 4 suggère que la mort violente est suivie d'un ensevelissement: « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort ». Ainsi, l'achèvement est total et la coupure définitive. Le v. 7 montre qu'on rompt avec tout un ensemble de relations, d'attitudes, de motivations qui définissent une condition de vie précédant la noyade et la rupture (*car celui qui est mort est libéré du péché*). Avec la lumière du v. 7, il apparaît que le contexte général de Rm 6 est que la mort met fin au péché et à toutes ses formes d'expression (les obligations, les servitudes, les tyrannies, les dettes de la vie

²⁰³ S. BÉNÉTREAU, *L'Épître de Paul aux Romains*, p. 167: « ... en présentant comme centrale pour la portée du rite le fait de la mort avec Christ ».

²⁰⁴ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 246.

²⁰⁵ A. MAILLOT, *L'épître aux Romains*, p. 155.

²⁰⁶ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 246.

ancienne dont la soumission liée au sexe, à la race, à l'appartenance religieuse et culturelle)²⁰⁷.

Ainsi, dans un premier sens, le baptême des croyants signifie qu'ils sont morts au péché et ensevelis avec Christ pour que l'ancienne vie se termine. Or, le contenu de Rm 6 suggère aussi que ce premier sens est complété par l'expression « la résurrection avec Christ »: « ... *afin que*, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (v. 4b). La dimension « résurrection » implique que le baptisé est promu à une vie nouvelle avec le Christ. Ainsi, la perte de tout rapport (cf. le verbe du verbe βαπτίζειν) avec la vie ancienne se transpose en passage à une vie nouvelle. Celui qui ressuscite avec Christ, c'est-à-dire le baptisé, acquiert une nouvelle forme, un nouvel état de vie; il passe à un nouveau monde.

Cette vie nouvelle acquise au bout d'un long processus de mort, ensevelissement et résurrection est tout le contraire de l'ancienne vie (de péché)²⁰⁸. Or, quel est la finalité de cette mort, de cet ensevelissement et de cette résurrection?.

B. Baptisé en vue de l'assimilation au Christ.

Le contenu de Rm 6, suggère que la finalité du baptême est de faire partager la destinée du Christ, d'unir le baptisé au Christ et à ses membres et faire partager son

²⁰⁷ A. VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 146; J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, pp. 330.

²⁰⁸ Comme le dit si bien F.F. BRUCE, *L'épître aux Romains. Introduction et commentaire*, p. 109: « Au moment où ils ont été plongés dans l'eau baptismale, les croyants ont été 'ensevelis' avec le Christ, témoignant ainsi qu'ils étaient morts à leur ancienne vie de péché; en sortant de l'eau, après l'immersion, ils s'identifiaient au Christ ressuscité, témoignant qu'ils avaient reçu une vie nouvelle, qui n'était autre que leur participation à la vie du Christ ressuscité ».

Esprit²⁰⁹. L'argumentation en Rm 6, 1-11 et les expressions « dans le Christ, Jésus », « en un seul corps », « dans le Christ » et « vous avez revêtu le Christ », « en Christ » et « dans le Seigneur » mettent effectivement en exergue cet objectif du baptême²¹⁰. Selon Bénétreau, cet objectif est souligné ailleurs, en Rm 6, 3-11, par une série de termes composés avec la préposition « avec » (σύν): vivre avec, rendre la vie avec, être rendu semblable à, semblable à, souffrir avec, uni avec, mourir avec, être glorifié avec, ressusciter avec, être enseveli avec, être crucifié avec, hériter avec²¹¹. Tous ces termes, de par leur construction avec la préposition « avec » (σύν), soulignent la ressemblance de sort, l'unité de vie. Et Bénétreau de commenter: « Au verset 5, l'union avec le Christ est exprimée avec force par l'adjectif verbal *sumphutos* (uni avec) qui évoque le fait d'une croissance commune parce que deux êtres sont animés d'une même vie »²¹².

Ainsi, le chrétien est semblable au Christ; semblable parce qu'il meurt comme lui et ressuscite comme lui (on retrouve ici encore le sens du baptême). De telle sorte qu'il y a une sorte d'union qui est consommée, dans le baptême, entre le Christ et le baptisé²¹³. L'union du croyant et du Christ consiste en une similitude ou une identification des

²⁰⁹ Selon O. MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*, pp. 67-68, la finalité du baptême est d'unir le croyant au Christ et de lui faire partager son Esprit. C'est ce qui ressort effectivement des textes pauliniens, notamment en Rm 6, 3-11. Voir aussi 1 Co 12, 13: « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous avons été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit ».

²¹⁰ Selon F. F. BRUCE, *L'épître aux Romains*, p. 129, l'expression « dans le Christ-Jésus » (ou « en Christ », ou encore « dans le Seigneur ») traduit la conception paulinienne du nouvel ordre de choses dans lequel sont introduits les hommes et les femmes qui ont cru au Christ.

²¹¹ S. BÉNÉTREAU, *L'Épître de Paul aux Romains*, p. 173, note 3.

²¹² S. BÉNÉTREAU, *L'Épître de Paul aux Romains*, p. 172.

²¹³ Chez A. MAILLOT, *L'épître aux Romains*, p. 157, la réponse à la question « En quoi consiste l'union entre le Christ et le chrétien? » se trouve dans son commentaire de Rm 6, 5: « Uni à lui: traduction affaiblie de 'devenus plantes avec...'; bien entendu, on pourrait employer le « terrible » mot « nature » = « Devenus de (même) nature... », mais c'est aller au-devant de difficultés; sont encore possibles les traductions 'associées à...', 'participants de...', 'identifiés à...' (...) Il y a dans le baptême: a) identification (cf. plus haut); b) similitude. » Chez A. VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 142, l'unité entre le baptisé et le Christ consiste en un lien réel: « un lien tel qu'il permet en quelque sorte de les identifier (cf. Ga 2, 19s.) »

conditions. Le baptisé participe à la vie du Christ, il devient membre de son corps. En terme simple, il devient fils dans le Fils, selon l'expression courante. Parce qu'ils sont membres du Christ, ce ne sont plus eux qui vivent, c'est le Christ qui vit en eux. Ils vivent ce que le Christ vit. Ils partagent sa condition d'homme libéré; ils partagent sa dignité de Fils. Et ils la partagent de la même façon, avec la même intensité de vie²¹⁴.

Bref, l'objectif du baptême est d'unir les baptisés au Christ par la participation à sa mort, à son ensevelissement (puisque la mort est suivie par l'ensevelissement) et à sa résurrection. Et, comme nous allons le voir, cette assimilation au Christ, cette participation au sort du Christ par sa mort et sa résurrection, entraîne des conséquences existentielles très lourdes de signification. C'est ce que nous allons tenter de comprendre dans les lignes qui suivent.

C. Assimilés au Christ pour vivre dans l'Esprit de liberté (8, 2-4.9.14-17).

Quelles sont les conséquences existentielles qui découlent du sens et de l'objectif du baptême dégagés jusqu'ici? Quel type d'éthique une assimilation au Christ entraîne-t-elle? Un premier texte paulinien nous aidera, par son contenu, à répondre à ce questionnement: Rm 8, 2-4.9.14-17.

Le contenu de ce passage, en même temps qu'il rappelle le sens et l'objectif du baptême, nous apprend deux choses: (1) que l'assimilation au Christ se caractérise par

²¹⁴ F.F. BRUCE, *L'épître aux Romains. Introduction et commentaire*, p. 110.

l'habitation du croyant par l'Esprit²¹⁵; (2) que cette habitation comporte des conséquences existentielles pour le baptisé.

En soulignant que « la loi de l'Esprit donne la vie en Jésus Christ », le verset 2 rappelle explicitement le thème de l'assimilation au Christ abordé en Rm 6: « Car la loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus Christ m'a libéré de la loi du péché ». Ainsi, le contenu du v. 2 peut être vu comme une transition qui nous permet de passer des affirmations doctrinales en Rm 6 (concernant la vie en Jésus Christ) aux énoncés éthiques en Rm 8 (concernant la libération du baptisé). Au v. 2, on apprend déjà que l'Esprit a un rôle à jouer dans la vie en Christ puisque c'est lui qui est l'agent de la libération et de la vie des croyants en Christ.

Le contenu des vv. 3-4 approfondit le sens de l'affirmation éthique mentionnée au v. 2, en montrant clairement que l'assimilation au Christ procure l'intériorisation de la loi en vue d'une vie conséquente: « Dieu... a condamné le péché dans la chair, afin que le précepte de la Loi fût accompli en nous dont la conduite n'obéit pas à la chair mais à l'esprit ». Cette intériorisation et cette vie en Jésus ne sont possibles et authentiques que par l'Esprit qui habite dans les croyants, comme explicite le contenu du v. 9: « Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas... » Le contenu du v. 9 suggère que les baptisés ont l'Esprit parce que, par une mort et une résurrection semblable au Christ,

²¹⁵ J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, pp. 346ss. Au sujet de la conception de l'Esprit chez Paul, voir S. LYONNET, *Le message de l'épître aux Romains*, pp. 115-122. Il importe de noter ici que selon Ac 2, 32-33, les croyants sont habités du souffle de Dieu parce que Christ est ressuscité et qu'Il a répandu en eux le souffle de Dieu en permanence.

ils participent à son sort, lui, qui a reçu l'Esprit de Dieu lors de sa mort et sa résurrection²¹⁶.

S'inscrivant dans la suite du contenu des vv. 2-4.9, celui des versets 14-17 énonce les conséquences de l'assimilation au Christ, en lien avec la nature des baptisés et le comportement éthique qui en résulte. Nous apprenons notamment que, assimilés au Christ, les baptisés deviennent semblables à Lui, ils partagent son Esprit et acquièrent son identité de Fils pour être des enfants de Dieu, cohéritiers de Jésus; ce qui est d'ailleurs attesté par l'Esprit lui-même à leur esprit (Rm 8, 16). L'Esprit²¹⁷ reçu au baptême reste en permanence dans « le coeur » du baptisé en vue de sa transformation morale²¹⁸. De telle sorte que son comportement moral est comme un signe de ce renouveau dans le Christ et par l'Esprit qui les a libérés.

Le mode de vie correspondant à l'assimilation au Christ est de marcher en nouveauté de vie dans l'Esprit²¹⁹ parce que la mort du Christ au péché (sa liberté) est devenue la propre mort des baptisés (leur libération) par leur foi²²⁰. Cette mort au péché est un passage à une nouvelle vie, la vie des enfants de Dieu, la vie des frères et des soeurs de Jésus. Dans ce cas, il découle que les baptisés ne pourraient plus reproduire les actions pécamineuses parce qu'elles n'appartiennent plus à leur mode de vie (voir la

²¹⁶ O. MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*, p. 80: « On saisit donc maintenant comment l'adhésion au Christ au baptême confère la puissance requise pour accomplir ses oeuvres, d'une part, et devient gage de vie éternelle (de salut), d'autre part ».

²¹⁷ S. LYONNET, *Le message de l'épître aux Romains*, pp. 115ss. Notons ici que la conception de l'Esprit chez Paul est à situer dans la ligne tracée par Jérémie et Ezéchiel qui considèrent que le souffle de Dieu est donné au croyant pour rester en permanence dans son coeur: « Je mettrai en vous un esprit nouveau... »

²¹⁸ S. LYONNET, *Le message de l'épître aux Romains*, p. 118.

²¹⁹ S. BÉNÉTREAU, *L'Épître de Paul aux Romains*, p. 171.

²²⁰ Il faut bien noter ici que c'est à partir de la foi du Christ que les chrétiens qui croient en lui ont le salut. Dans ce sens, voir O. MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique. Le cas de Rm 3, 21-

réponse à la question de Rm 6, 1). Le baptisé, fils et fille de Dieu, ne peut plus dire, penser, sentir, agir comme si la situation du péché était encore son milieu de vie naturel et légitime.

Bref, le contenu de Rm 8, 2-4.9.14-17 suggère que l'assimilation au Christ et l'habitation du croyant par l'Esprit implique que la vie concrète du baptisé, mort au péché, soit conséquente, transformée. Comme nous le verrons, dans les lignes qui suivent, en étudiant Ga 3, 26-28, il découle aussi de cette assimilation et de cette habitation une réelle égalité des baptisés. De telle sorte que leur vie ne devrait plus être marquée par la médiocrité des structures aliénantes, par la lourdeur des structures sociales empreintes d'inégalités religieuses, politiques, culturelles, sexuelles et familiales qui caractérisaient la vie d'avant l'événement de « la mort et de la résurrection avec Christ » et de l'entrée « dans Christ ».

D. Assimilés au Christ pour être égaux (Ga 3, 26-28).

En étudiant le contenu de Rm 8, 2-4.9.14-17, relativement aux conséquences existentielles de l'assimilation au Christ en Rm 6, nous avons commencé à dégager le sens et les implications de l'habitation de l'Esprit. Dans la même ligne, il nous faut maintenant dire ce qu'il en est de Ga 3, 26-28. De prime à bord, notons que, comme pour Rm 8, 2-4.9.14-17, le contenu de Ga 3, 26-28 part du sens et de l'objectif du baptême pour nous renseigner sur la conséquence éthique de l'assimilation au Christ; mais

31 », dans J. SCHLOSSER, dir., *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995), Paris, Cerf, 1996, pp. 298-300.

l'accent est mis davantage sur *l'égalité des baptisés*. Cette dernière est explicitement appliquée à l'homme et à la femme.

Le contenu des vv. 26-27, qui souligne que les croyants sont tous fils et filles de Dieu dans le Christ et qu'ils ont revêtu le Christ, rappelle celui de Rm 6, 3 relativement à l'assimilation à Jésus²²¹ et Rm 8 concernant la filiation divine. Les baptisés sont les vrais cohéritiers de Jésus et les vrais fils et filles de Dieu²²² par leur foi: « Vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus ». De cette situation nouvelle, il découle une affirmation éthique très claire, au v. 28: « ... Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ »²²³. La conséquence pratique qui résulte de cet héritage et de cette assimilation à Jésus par la foi est alors l'abolition des oppositions, des ségrégations humaines et l'égalité des héritiers mâles et femelles. La foi met fin à la supériorité culturelle, politique et religieuse de l'homme sur la femme; ce qui était, au temps de Jésus et de Paul, un privilège bien établi. La foi libère des législations aliénantes qui tenaient la femme captive des coutumes peu favorables à la dignité et à l'émancipation.

²²¹ Selon F.F. BRUCE, *The Epistle to the Galathians*, p. 110, le contenu de Rm 6, 3 affirme la même chose que celui de Ga 3, 27: « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ », c'est-à-dire vous avez été incorporés à lui, vous êtes devenus membres de son corps.

²²² F.F. BRUCE, *The Epistle to the Galathians*, p. 110.

²²³ À propos de Ga 3, 28, J.-Y. THÉRIAULT, « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », p. 301, note 15, rappelle qu'il faut éviter de lire ce verset pour soutenir qu'il y a abolition de la différence sexuelle, pour reporter la réalisation de cet idéal à la fin des temps; il ne faut pas faire de Ga 3, 28 une interprétation uniquement en fonction des ministères ecclésiaux. Pour faire une lecture judicieuse de Ga 3, 28, ajoute-t-il, il faut garder en vue les trois couples antithétiques du verset et l'éclairer par le contexte immédiat et par les passages parallèles (1 Co 12, 13; Col 3, 10). L'auteur signale qu'il est possible que Ga 3, 28 soit une formule baptismale primitive.

Assimilés au Christ, tous deviennent égaux²²⁴, identifiés par le seul critère d'incorporation, par le seul titre de fils et de filles, par le Christ, dans l'Esprit. Bonnard a raison d'écrire:

« En recevant le baptême, les Galates ont *revêtu Christ*; Paul fait servir cette expression à son idée principale de l'égalité (...) des croyants; dépouillés par le baptême de toute prérogative et particularité devant Dieu, tous les croyants sont maintenant revêtus de l'unique et suffisante dignité du Christ mort pour eux »²²⁵.

Le sens et l'objectif du baptême impliquent donc un être-chrétien et une dynamique de vie correspondants, où les notions d'égalité, de liberté, de dignité de fils et de filles d'un seul et même Dieu par le Christ dans l'Esprit ont droit de cité.

Tenant compte du sens du discours en Rm 6, 3; 8, 2-4.9.14-17 et Gal 3, 26-28 sur l'assimilation au Christ et ses conséquences éthiques, nous allons maintenant porter un éclairage sur les recommandations pauliniennes concernant les comportements conjugaux en 1 Co 7, 1-7.

3. À la croisée des chemins: assimilation au Christ, gage de l'égalité conjugale

Rappelons, en substance, que le contenu de la péricope de 1 Co 7, 1-7 affirme la nécessité du mariage et de la réciprocité des droits et devoirs conjugaux, y compris ceux sexuels. Eu égard à cela, notre hypothèse de départ est que, si Paul tient un tel discours sur l'amour conjugal, c'est parce que sa vision de l'être chrétien correspond à ce qui se dégage en Rm 6; Rm 8 et Ga 3, 28. Nous pensons effectivement que, vu dans le contexte

²²⁴ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972, p. 78.

²²⁵ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates*, p. 78.

général de la littérature paulinienne, le discours sur l'amour conjugal en 1 Co 7, 1-7 est une conséquence logique de la théologie de l'assimilation au Christ.

De ce point de vue, l'affirmation de la nécessité du mariage monogame, qui est, contrairement à la polygamie et la polyandrie, le seul lieu théorique d'une réelle exclusivité et réciprocité relationnelle, est un écho de l'égalité fondamentale des conjoints, acquise dans l'assimilation au Christ²²⁶. L'assimilation au Christ est alors un gage de la réciprocité conjugale. Pour Paul, le mariage monogame, pris et vécu au sérieux, permet de bannir les débauches qui ne sont pas dignes de l'incorporation au Christ et à son corps et de la vie dans l'Esprit (on retrouve ici tout le sens de l'argumentation en 1 Co 5; 6, 12-20)²²⁷.

D'autre part, la femme est habilitée à consacrer un mari autant que l'homme avait l'habitude d'initier le mariage parce que, dans le régime chrétien, il y a égalité des sexes. Thériault a raison d'écrire: « Alors que le régime de circoncision privilégiait le mâle, seul à être vraiment considéré comme membre du peuple élu (la femme ne bénéficiait de cette alliance que par son père ou que par son époux), le régime du baptême, rite accessible à tous, favorise l'égalité des sexes »²²⁸. Puisque chacun ou chacune a revêtu le Christ, a acquis la même dignité de fils et de fille et a acquis en toute égalité les droits et

²²⁶ Selon A. GEORGE & P. GRELOT, « Charismes », p. 152, la liste des différents dons au sommet desquels Paul place la charité, implique que l'exercice de la sexualité, dans le mariage, qui est aussi un don de Dieu, puisse servir de médiation à la charité, à l'agapè; la sexualité est essentiellement charitable puisqu'elle invite à sortir de soi, de sa solitude, de son égocentrisme.

²²⁷ Il est bon de noter ce que A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 127, écrit: « ...le mariage est nécessaire (...) à cause des débauches (...) Il s'agit là d'un argument concrètement situé qui n'entend pas réduire tout le sens de la conjugalité à la mise en échec de la πορνεία, encore qu'à Corinthe ce serait déjà un point positif. En effet, la πορνεία s'oppose à la dynamique du Royaume de Dieu (cf. les catalogues des vices 5, 11; 6, 9-10), fausse les relations interpersonnelles (cf. être une seule chair 6, 16) et déshonore le corps - sanctuaire de l'Esprit (6, 19-20). Si ces phénomènes négatifs se trouvent neutralisés dans la vie du couple chrétien, alors le mariage est un remède efficace contre l'invasion de la tentation. »

les devoirs conjugaux, il ou elle peut alors également prendre l'initiative du mariage, consacrer une épouse ou un époux et vivre un mariage où sa dignité est respectée.

Stein a d'ailleurs fait, à sa façon, une belle observation qui montre à quel point les contenus de ces textes pauliniens sont complémentaires concernant l'assimilation au Christ comme fondement de la vie chrétienne. Voici ce qu'elle écrit:

« Certes, 'il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme car tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ'. Mais tous, qui êtes-vous? La lettre aux Romains, point culminant de la pensée de Paul, donne une réponse cohérente à cette question. Tous nous sommes libérés, 'car la loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus Christ nous a libérés de la loi du péché et de la mort' (Rm 8, 2) »²²⁹.

Pour Paul, en effet, l'égalité dans la mort et la résurrection du Christ et l'égalité dans l'incorporation au Christ entraîne, cela va de soi, l'égalité des sexes et la réciprocité conjugale. Si en 1 Co 7, 1-7, Paul insiste tant sur le fait que le mari et la femme ont d'égales obligations conjugales ainsi que des droits sexuels égaux, c'est parce qu'il a à l'esprit leur égalité dans l'assimilation au Christ, par une mort et une résurrection semblables.

Ainsi, dans le régime chrétien, il est tout à fait normal que le mariage monogame soit nécessaire et l'amour conjugal empreint de réciprocité, d'autant plus que les partenaires, assimilés au Christ par une mort et une résurrection semblables, se sont donnés mutuellement et librement le pouvoir sur leurs corps respectifs. Leur vie commune est le lieu où ils assument et manifestent toute la grandeur de leur identité

²²⁸ J.-Y. THÉRIAULT, « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », p. 299.

²²⁹ D. STEIN, « Le statut des femmes dans les lettres de Paul », p. 72. Dans le même sens, voir F. DUMORTIER, *Croyants en terres païennes*, pp. 93-94.

chrétienne et de la création. S'il arrive qu'ils puissent déroger à l'acte sexuel conjugal afin de prier, ce doit donc être de commun accord.

Conclusion

Sur quoi ou sur qui l'égalité conjugale tant recommandée, en 1 Co 7, 1-7, repose-t-elle? De l'étude menée dans le chapitre IV, il découle que la réciprocité conjugale est fondée sur l'assimilation au Christ. En effet, un homme et une femme devenus chrétiens, c'est-à-dire baptisés dans le Christ, ont embrassé une vie nouvelle dans laquelle tous les fils et toutes les filles d'un seul Dieu ont droit à l'égalité, la liberté, la dignité. Unis par le mariage, les baptisés ont donc à manifester leur assimilation au Christ dans leur union conjugale chrétienne. Cela veut dire que le mariage monogame chrétien (et la dignité, l'égalité et la liberté qu'il implique), contrairement aux autres formes d'unions matrimoniales (polygamie, polyandrie, etc), est le seul lieu conjugal d'une réelle exclusivité et d'une réciprocité relationnelle basée sur l'assimilation au Christ. Cette dernière garantit la réciprocité conjugale et l'égalité des conjoints.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Après ce long parcours du thème de l'amour conjugal dans 1 Co 7, 1-7, est-il possible de relever l'esquisse d'une théologie paulinienne du mariage? Et si oui, laquelle? Cette étude a procédé en quatre étapes.

Dans un premier temps, la question qui s'est posé quant à l'examen des études qui ont été menées sur le contenu de 1 Co 7, 1-7, nous a permis de constater que le débat sur cette péricope a été polarisé entre deux tendances (l'une traditionnelle et l'autre moderne) et qu'on a étudié le contenu de 1 Co 7, 1-7 soit pour idéaliser le célibat par rapport au mariage, soit pour légitimer ce dernier état de vie. Constatant que le thème de réciprocité conjugale a été mis à l'écart, dans un tel débat, nous nous sommes engagé à l'étudier.

C'est ainsi que, dans une seconde étape, nous avons mis à profit la terminologie de 1 Co 7, 1-7, en la dégagant des euphémismes tendancieux et lui faisant retrouver son caractère le plus littéral possible, pour manifester la nécessité du mariage et la légitimité de la réciprocité conjugale en vue d'une équivalence de droits et de devoirs entre les deux époux.

En troisième lieu, nous avons dégagé, à partir de la terminologie de Paul dans cette péricope, un certain nombre d'affirmations relativement à l'amour conjugal. Sur le plan anthropologique, le mariage monogame est un lien dicté par la loi de la nécessité et de l'ordre propre au genre humain; sur le plan ontologique, l'homme et la femme sont deux êtres à qui sont reconnues d'égales prérogatives de nouer le lien de mariage; sur le

plan juridique et pratique, l'institution du mariage devient un lien où le rapport d'égalité (même en matière de décisions sexuelles) se manifeste comme exigences et droits.

En quatrième et dernier lieu, nous avons dégagé le fondement théologique du mariage et de la réciprocité conjugale en lisant 1 Co 7, 1-7 à la lumière d'autres passages doctrinaux et éthiques extraits des lettres authentiques de Paul. L'égalité exigée de l'homme et de la femme dans la relation conjugale s'enracine dans la théologie de l'assimilation au Christ en tant que base de la vie chrétienne²³⁰. Sous ce rapport, la théologie paulinienne fonde et influence la conception de l'amour conjugal et les rapports de l'homme et de la femme. L'égalité chrétienne est le miroir de l'assimilation des chrétiens au Christ en ce sens que le chrétien, parce qu'il meurt et ressuscite comme Christ à travers le baptême, lui devient semblable. Il découle de la libération et la filiation des croyants par l'Esprit, une transformation morale du baptisé.

Or, ainsi compris, le discours paulinien en 1 Co 7, 1-7, offre des pistes herméneutiques très intéressantes. Notamment, il permet de faire clairement la part des choses, sur plusieurs points: (1) relativement à la querelle entre les traditionnels et les modernes c'est-à-dire, ceux qui idéalisent la vie de célibat et ceux qui légitime le mariage, il convient d'affirmer que la vie conjugale est aussi parfaite et aussi divine que la vie de célibat. Expression de l'amour de Dieu entre deux personnes de sexes différents, il entre dans le projet de Dieu et doit y retrouver une noble place. Le besoin sexuel en particulier exprime une nécessité du genre humain et constitue une loi de notre être biologique avant d'être ordonné dans un esprit divin ou une éthique chrétienne. L'amour

²³⁰ La nécessité du mariage et de la réciprocité conjugale trouve son fondement dans le sens de l'être chrétien: pour Paul, comme le dit si bien A. ROKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 127,

conjugal et la relation sexuelle n'ont rien de vil ou d'impur en soi. Au contraire, ils touchent à un de nos caractères fondamentaux, la dimension sexuelle et affective. Vécus dans une réciprocité d'adultes, ils remettent l'homme et la femme devant leur responsabilité face à la vie en général.

(2) Relativement à la vigilance et l'abstinence eschatologique, il y a lieu de reconnaître qu'elles peuvent être vues comme un rappel que notre vie est provisoire. Au lieu d'idéaliser le célibat et de culpabiliser inutilement les relations sexuelles entre mariés, les deux états de vie devraient plutôt, à notre avis, garder comme objectif commun l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Les charismes sont divers mais ils sont tous au service du même esprit, mus par le même Esprit, en vue de la gloire du seul et même Dieu.

(3) D'autre part, il importe de reconnaître, de concert avec le mouvement féministe, que la lecture des Saintes Écritures et des lettres de Paul en particulier, a été appropriée par une culture patriarcale et la domination de l'homme sur la femme. Cela a favorisé toutes sortes de mauvais traitements de la part des hommes sur les femmes que nos sociétés ont encore du mal à avouer et à corriger. Il s'agit notamment d'attitudes ou de comportements tels le libertinage sexuel, la polygamie, la supériorité de l'homme, la soumission, la domination et l'exploitation de la femme, l'adultère, l'agression sexuelle et le viol.

(4) Par ailleurs, il est nécessaire de faire justice à Paul et de ne pas trop vite prétendre qu'il recommande la soumission pure et simple de la femme à son mari. En

l'assimilation au Christ implique « la légitime intimité sexuelle entre les deux conjoints, leur communauté de vie et surtout leur égalité foncière dans le domaine conjugal ».

effet, de notre recherche menée, dans ce mémoire, sur l'amour conjugal à partir de 1 Co 7, 1-7, il découle que Paul accorde une grande importance aux relations conjugales égalitaires. Dans une société corinthienne basée sur des principes d'inégalité conjugale, Paul s'inspire de la vision plus profonde de l'être chrétien, acquis en Christ, pour apporter une innovation radicale aux rapports conjugaux des baptisés²³¹.

Définitivement, le thème de l'amour conjugal contenu dans 1 Co 7, 1-7 reste vraiment d'actualité. De plus, il recèle l'esquisse d'une théologie paulinienne du mariage basée sur l'assimilation du chrétien au Christ, mort et ressuscité. Il aiguise le sens critique et se dresse contre des comportements de tout genre qui ne sont nullement favorables à l'épanouissement conjugal, à l'égalité en droit et en dignité des conjoints. Le contenu de 1 Co 7, 1-7 interpelle puisqu'il promeut la vie et milite pour le respect mutuel!

²³¹ Selon F. DUMORTIER , *Croyants en terres païennes*, p. 94.

BIBLIOGRAPHIE

Notre bibliographie sera divisée en trois grandes parties. Nous regrouperons, dans une première section, les ouvrages de référence générale. La deuxième section sera faite des textes qui traitent directement de *1 Corinthiens*. Viendront enfin les autres ouvrages.

1. Ouvrages de référence générale

BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1979.

BLASS, T. & A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

LÉON-DUFOUR, X., *et al*, dir., *Vocabulaire de Théologie biblique, 2e éd. révisée et augmentée*, Paris, Cerf, 1970, p. 152.

GUILLEMETTE, P., *The Greek New Testament Analysed*, Kitchener, Herald Press, 1986.

MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece, 27^e éd.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Cerf / Éd. Universitaires de Fribourg, 1991.

ZERWICK, M. & M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, Vol. 2, Epistles-Apocalypse*, Rome, Biblical Institute Press, 1979.

2. Ouvrages sur 1 Corinthiens

- ALLO, E.B., *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1934.
- BARRETT, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, Black, 1968.
- BIERINGER, R., éd., *The Corinthians Correspondance*, Leuven, Leuven University Press, 1996.
- BRUCE, F.F., *1 and 2 Corinthians*, London, Marchall, Morgan & Scott, 1978.
- CAMBIER, J.M., « Doctrine paulinienne du mariage chrétien. Étude critique de 1 Co 7 et d'Ép 5, 21-33 et essai de leur traduction actuelle », *ET* 10 (1979) 13-59.
- CARAGOUNIS, C.C., « 'Fornication' and 'concession'? Interpreting 1 Co 7, 1-7 », dans R. BIERINGER, éd., *The Corinthians Correspondance*, Leuven, Leuven University Press, 1996.
- CARREZ, M., *La première épître aux Corinthiens*, Cahier Évangile n° 66, Paris, Cerf, 1988.
- CLAUDEL, G., « 1 Cor 7, 1-4 is a Corinth ideology Paul is correcting », *TrThZ* 94 (1985) 20-36.
- COLLANGE, J.-F., *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.
- COLLINS, R.F., « The Unity of Paul's Paraenesis in 1 Thess 4, 3-8. 1 Cor. 7, 1-7, a signifiant Parallel », *NTS* 29 (1983) 420-429.
- CONZELMANN, H., *1 Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- DEMING, W., *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- DE SURGY, P. & M. CARREZ, *Les épîtres de Paul. I Corinthiens*, Paris, Novalis, 1996.
- DUMORTIER, F., *Croyants en terres païennes. Première épître aux Corinthiens*, Paris, éd. Ouvrières, 1982.
- DUNN, J.D.G., *1 Corinthians*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- ELLIOT, J.K., « Paul's Teaching on Marriage in 1 Corinthians: Some Problems Considered », *NTS* 19 (1972/73), 219-225.

- FAUCONNET, J.-J., « La morale sexuelle chez Saint Paul: Analyse et commentaire de 1 Co 6, 12 à 7, 40 », *BLE* 93 (1992) 359-378.
- FEE, G.D., « 1 Corinthians 7:1 in the *NIV* », *JETS* 23 (1980) 307-314.
- FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- FINDLAY, G.G., *Paul's First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1961.
- FOLEY, D., *La conception de la femme dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens et aux Galates*, Trois-Rivières, UQTR, 1978.
- GROSHEIDE, F.W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953.
- HÉRING, J. *La première épître de paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949.
- HILL, M., « Paul's concept of 'Eukrateia' », *RefTR* 36 (1977) 70-78.
- HODGE, C., *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974.
- HURD, J.C., *The Origin of 1 Corinthians*, 2nd ed., Maron, Mercer University Press, 1983.
- MALINA, B., « Does Porneia Mean 'Fornication'? », *NovT* 14, 1972.
- MARE, W.H., *1 Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976.
- MOISER, J., « A Reassessment of Paul's View of Marriage with Reference to 1 Cor. 7 », *JSNT* 18 (1983), 103-22.
- MORRIS, L., *The First Epistle of Paul to the Corinthians. An Introduction and Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *1 Corinthians*, Wilmington, Glazier, 1979.
- MURPHY-O'CONNOR, J., « The Divorced Woman in 1 Cor 7, 10-11 », *JBL* 100 (1981) 601-06.
- OSIEK, C., « First Corinthians 7 and Family Questions », *BibT* 35 (1997) 275-279

- OSTER, R.E., « Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7, 1-5; 8, 10; 11, 2-16; 12,14-26) », *ZNW* 83 (1992) 52-73.
- ORR, W.F., « Paul's Treatment of Marriage in 1 Corinthians 7 », *PPer* 8 (1967) 5-22.
- ORR, W.F. & J.A. WALTHER, *1 Corinthians. A New Translation. Introduction with a study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, (Anchor Bible 32), Garden City, Doubleday, 1976.
- PADGETT, A., « Feminism in First Corinthians: A Dialogue with Elisabeth Schüssler Fiorenza », *EQ* 58 (1986) 21-132.
- PAPADOPOULOS, K.N., « The Meaning of the Word *akrasia* in 1 cor. 7, 5 », *DBM* 8 (1979)135-137.
- PATRONOS, G.P., « Marriage and Celibacy according to the Apostle Paul », *Tath* 57 (1986) 179-243.
- PHIPPS, W.E., « Is Paul's attitude towards Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7.1? » *NTS* 28 (1982) 125-131.
- POIRIE, J.C. & J. FRANKOVIC, « Celibacy and Charism in 1 Cor 7:5-7 », *HarThR* 89 (1996) 1-18.
- QUAST, K., *Reading the Corinthian Correspondence. An Introduction*, New York/ Mahwah, Paulist Press, 1994.
- RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997.
- RICHARDSON, P., « 'I Say, not the Lord': Personal Opinion, Apostolic Authority and the Development of Early Christian Halakah », *TynBull* 31 (1980) 65-86.
- ROSNER, B.S., *Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5-7*, (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 22), Leiden-New-York-Cologne, Brill, 1994.
- SCHRAGE, W., « The value Paul puts on Marriage in 1Cor 7: 1-7 », *TDig* 26 (1978) 212-215.
- SENF, C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979.
- WATSON, N., *The First Epistle to the Corinthians*, London, Epworth, 1992.

WITHERINGTON III, B., *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995.

C. Autres ouvrages

AUBERGER, J., *Le monde gréco-romain*, Cap-Saint-Ignace (Québec), Boréal, 1996.

AUBERT, J.-M., *La femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf-Desclée, 1975.

BAUMERT, N., *Woman and Man in Paul. Overcoming a Misunderstanding*, Colledgeville, Liturgical Press, 1996.

BECKER, J., *Paul. « L'Apôtre des nations »* (Trd. de l'all. par Joseph Hoffmann), Montréal, Médiaspaul, 1995.

BÉNÉTREAU, S., *L'Épître de Paul aux Romains*, Tome 1, Paris, Édifac, 1997.

BENOIT, P., « Le mariage chrétien selon saint Paul », *CR* (1980) 309-321.

BRISTOW, J.T., *What Paul Really said About Women*, San Francisco, Harper & Row, 1988.

BRUCE, F.F., *The Epistle to the Galatians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1982..

BRUCE, F.F., *L'épître aux Romains. Introduction et commentaire*, Cergy-Pontoise Cedex et Fontenay-sous-Bois, Farel et Sator, 1986.

BONNARD, P., *L'épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972.

BOUQUIER, M., « Complexio oppositorum », *NTS* 23 (1976) 1-19.

CLEARY, F. X., « Women in the New Testament: St Paul and the Early Pauline Churches », *BTB* 10 (1980) 78-82.

CRANFIELD, C.E.B., *The Epistle to the Romans*, 2 vol, Edinburg, T. & T. Clark, 1979.

CONZELMANN, H., *An Outline of the Theology of the New Testament*, SCM Press LTD, London, 1969.

- DA SILVA, A., « La condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique », dans *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspective féministes sur la Bible*, (en Collaboration), Montréal, Médiaspaul, 1995.
- DE VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament. I Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, 2e édition revue, Paris, Cerf, 1961.
- DUBARLE, A.-M., « Paul et l'antiféminisme », *RSPHTh* 60 (1976) 261-280.
- DUMAIS, M., « Couple et sexualité selon le Nouveau Testament », *ET* 8 (1977) 47-72.
- DUNN, J.D.G., *Romans 1-8*, Dallas, Word Books, 1988.
- DUNN, J.D.G., « Prologomena to a Theology of Paul », *NTS* 40 (1994) 407-432.
- DURAND, G., *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, Montréal, Fides, 1977.
- FEUILLET, A., « La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens », *NTS* 21 (1975).
- GENEST, O., « L'autre du corps dans la Bible », *Thl* 2 (1997) 51-70.
- GEORGE A. & P. GRELOT, « Charismes », dans X. LÉON-DUFOUR *et al*, dir., *Vocabulaire de Théologie biblique*, 2e éd. révisée et augmentée, Paris, Cerf, 1970.
- GREENFIELD, C.E.B., « Paul and the Eschatological Marriage », *SJT* 26 (1983) 32-48.
- KOTTACKAL, J., « Pauline Teaching on Marriage », *Bibm* 3 (1977) 213-229.
- LAMARCHE, P., « Ni mâle, ni femelle, Gal 3, 28 », *Christus* 24 (1977) 349-355.
- LANGEVIN, P.-E., « Le baptême dans la mort-résurrection. Exégèse de Rm 6, 1-5, » *SEc* 17 (1975) 45.
- LEON-DUFOUR, X., « Mariage et continence selon S. Paul », *A La rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, Ed. Mappus, 1961.
- LYONNET, S., *Le message de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1971.
- MAINVILLE, O., « La doctrine au service de l'éthique. Le cas de Rm 3, 21-31 », dans J. SCHLOSSER, dir., *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995), Paris, Cerf, 1996.
- MAINVILLE, O., *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, Montréal, Médiaspaul, 1999

- MAILLOT, A., *L'épître aux Romains. Épître de l'oecuménisme et théologie de l'histoire*, Genève & Paris, Labor et Fides & Le Centurion, 1984.
- MENOUD, P.H., « Saint Paul et la femme », *RThPh* 19 (1969) 321-323.
- MENOUD, P.H., « Mariage et célibat selon Saint Paul », *RThPh* 3 (1951) 21-34.
- MORRIS, L., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul. A Critical Life*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- O'ROURKE, J.J., « Does the New Testament Condemn Sexual Intercourse Outside Marriage? » *TS* 37 (1976) 478-479.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Trad. de l'Américain par M. Brun, Paris, Cerf, 1986.
- SCROGGS, R., « Paul and the Eschatological Woman », *JAAR* 40 (1972) 238-303.
- STEIN, D., « Le statut des femmes dans les lettres de Paul », *LV* 27 (1978) 63-85.
- THÉRIAULT, J.-Y., « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », *SE* 37 (1985) 297-317.
- VIARD, A., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, 1975.
- WARD, R.B., « Paul: How He Radically Redefined Marriage », *BR* 4 (1988) 26-31.