



Chapitre de livre

2015

Accepted version

Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

---

## Paul et les femmes prophétesses de Corinthe. Une histoire compliquée

---

Dettwiler, Andreas

### How to cite

DETTWILER, Andreas. Paul et les femmes prophétesses de Corinthe. Une histoire compliquée. In: Voile, corps et pudeur. Foehr-Janssens, Y. ; Naef, S. & Schlaepfer, A. (Ed.). Genève : Labor et Fides, 2015. (Religions et modernités)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:97626>

## Chapitre premier

### PAUL ET LES FEMMES PROPHÉTESSES DE CORINTHE

#### UNE HISTOIRE COMPLIQUÉE<sup>1</sup>

Andreas DETTWILER  
*Université de Genève*

Le seul texte parmi les écrits du Nouveau Testament qui se réfère probablement à la coutume du voile des femmes au sein du christianisme naissant se trouve dans la première lettre de Paul à la communauté de Corinthe (1 Co 11,2-16). Dans cette lettre – un des documents les plus anciens du christianisme dont nous disposons, datant probablement de 54 ou 55 de notre ère –, l'apôtre Paul essaie de répondre à quelques questions posées par les membres de cette jeune communauté et de corriger des attitudes ou comportements qu'il juge problématiques. Dans le passage qui nous intéresse, Paul exhorte les femmes chrétiennes de Corinthe à respecter la coutume qui consiste à garder la tête couverte quand elles prennent la parole lors des assemblées à caractère cultuel. Le texte de Paul est tout sauf clair ; il pose de nombreux problèmes d'ordre philologique, historique et culturel. De plus, selon de nombreux commentateurs du texte, l'argumentation déployée par Paul dans ce passage est tout sauf pertinente. Elle semble bizarre, contradictoire et opaque<sup>2</sup>.

1. Je remercie vivement ma collègue de la Faculté des lettres, la professeure Yasmina Foehr-Janssens, du soin avec lequel elle a relu mon texte d'un point de vue stylistique. L'exposé s'adresse à un public large, non initié aux détails et au langage des exégètes. La discussion de la vaste littérature secondaire, consacrée à ce sujet, a été limitée au strict minimum.

2. Mentionnons, à titre d'exemple, quatre avis tirés de l'exégèse récente. En 1979, Christophe SENFT (*La première épître de saint Paul aux Corinthiens* [1979], Genève, Labor et Fides [Commentaire du Nouveau Testament VII], 1990<sup>2</sup>) a noté sobrement : l'intervention de Paul « se déploie en une succession d'arguments de nature diverse et

Le bref exposé qui suit n'a nullement la prétention de discuter et encore moins de résoudre tous les problèmes de ce passage biblique, analysé à maintes reprises. Dans un premier temps, je présenterai le texte, en proposant une traduction littérale, accompagnée de quelques observations concernant sa structure et son argumentation. Dans un deuxième temps, je me poserai la question du contexte d'énonciation historique du texte : quelle situation historique le texte présuppose-t-il ? Est-il possible de préciser à quelle coutume (voile ou coiffure ?) Paul fait référence ? Dans un troisième temps, je souhaite brièvement souligner l'importance des femmes au sein du projet missionnaire paulinien des années 50 apr. J.-C. Pour terminer, je souhaite élargir la perspective, en évoquant deux étapes de l'histoire de la réception de ce texte, notamment en ce qui concerne l'évolution de la conception des rapports sociaux de genre dans le christianisme ancien.

en partie obscurs, qui n'ont guère entre eux d'autre lien que leur commune visée : justifier et restaurer la coutume menacée [à savoir l'obligation pour les femmes chrétiennes de maintenir la tête couverte lors des assemblées cultuelles]. Ils ne convainquent guère le lecteur moderne et on peut se demander s'ils ont vraiment pu convaincre les premiers destinataires [p. 140] [...] Ils ne visent qu'à légitimer – on est presque tenté de dire : de n'importe quelle façon – la coutume en tant que telle » (p. 141). En 1983, l'exégète américaine Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, dans son ouvrage emblématique (*En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, trad. de l'américain par Marcelline Brun, Paris, Cerf [Cogitatio Fidei 136], 1986 [original anglais : *In Memory of Her : A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983]), parle « d'une argumentation très embrouillée qui ne peut pas être complètement démantelée » (p. 326), avant de résumer la position paulinienne exprimée en 1 Co 11,16 dans les termes suivants : « Paul conclut ce mélange d'arguments scripturaires et philosophico-midrashiques par un appel autoritaire, probablement parce qu'il avait lui-même le sentiment que son raisonnement n'était pas très convaincant » (p. 327). En 2010, l'exégète allemand Dieter ZELLER (*Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [Kritisch-exegetischer Kommentar 5], 2010, pp. 350-363 ; ici : p. 363) parle des « constructions [exégétiques] aventureuses » (« abenteuerliche[n] Konstruktionen ») de Paul pour imposer son point de vue. Le seul aspect à maintenir positivement serait le fait que 1 Co 11,2-16 présupposerait la liberté accordée aux femmes chrétiennes de Corinthe de participer activement, de par la prière et la prophétie, au culte de la communauté (*ibid.*). Enfin, Peter LAMPE, dans un petit essai savoureux de 2012 intitulé « Paul et les stimuli érotiques des Corinthiennes » (« Paulus und die erotischen Reize der Korintherinnen [1 Kor 11,2-16] », in : Reiner KNIELING et Andreas RUFFING [éd.], *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [Biblisch-theologische Schwerpunkte 36], 2012, pp. 196-207), constate que « l'argumentation théologique tortueuse [de Paul dans 1 Co 11] se révèle être la plus faible de toutes les lettres de Paul » (p. 196).

## 1. Le texte et son argumentation

Je propose une traduction aussi littérale que possible<sup>3</sup>, en ajoutant ici ou là les termes grecs quand cela paraît utile pour une meilleure compréhension du texte. La structuration dans la colonne de gauche permet de visualiser l'argumentation du texte ; elle est tirée du commentaire de Helmut Merklein et de Marlis Gielen<sup>4</sup>. Les indications entre crochets mentionnent les passages bibliques auxquels le texte fait allusion. On s'apercevra ainsi que l'intertexte principal de 1 Co 11,2-16, notamment des versets 7 à 10, sont les deux récits de la création de Genèse (Gn) 1 et 2-3.

v. 2 : *captatio benevolentiae*

2 Je vous félicite de ce que vous vous souvenez de moi à tous égards et gardez les traditions (*paradoseis*) comme je vous les ai transmises.

v. 3 : *prémisse / « thèse » (subordination de la femme)*

3 Je veux cependant que vous sachiez que la tête (*kephalê*) de tout homme (*anêr*), c'est le Christ, la tête de la femme (*gunê*), (c'est) l'homme, la tête du Christ, (c'est) Dieu.

vv. 4-6 : *cas concret (problème) et consigne*

4 Tout homme qui prie ou qui prophétise, ayant (quelque chose) vers le bas de la tête (*kata kephalês echôn*), déshonore sa tête (*kephalê*).

5 Mais toute femme qui prie ou qui prophétise, la tête non couverte (*akatakalyptô tē kephalē*), déshonore sa tête ; c'est exactement comme si elle était rasée.

6 Car si la femme ne se couvre pas, alors qu'elle se fasse tondre ! Mais s'il (est) déshonorant pour une femme de se faire tondre ou de se faire raser, qu'elle se couvre !

3. Le texte grec est celui du *Novum Testamentum Graece* [NESTLE-ALAND] (Barbara et Kurt ALAND, Johannes KARAVIDOPOULOS, Carlo M. MARTINI, Bruce M. METZGER éd.), 28<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012<sup>28</sup>.

4. Marlis GIELEN et Helmut MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2-16,24*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar 7/3), 2005, p. 46.

vv. 7-10 :  
argumentation  
basée sur une  
lecture des deux  
récits de la  
création de l'AT  
(Gn 1 et 2-3)

- 7 Car l'homme ne doit pas se couvrir la tête, étant l'image (*eikôn*) et le reflet (ou gloire, *doxa*) de Dieu [> Gn 1,26-27]; quant à la femme, elle est le reflet (ou gloire, *doxa*) de l'homme.
- 8 En effet, l'homme n'est pas issu de la femme, mais la femme de l'homme [> Gn 2,21-23];
- 9 et ce n'est pas l'homme qui a été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme [> Gn 2,18].
- 10 C'est pourquoi la femme doit avoir une puissance (ou au sens métonymique : signe d'autorité, *exousia*) sur la tête, à cause des anges [> référence au mythe des anges déchus, Gn 6,1-4?].

vv. 11-12 :  
argument  
« christologique »  
(interdépendance  
réciproque)  
< ≈ Ga 3,28?

- 11 Toutefois (ou : dans tous les cas, *plên*), ni la femme (n'est) sans l'homme, ni l'homme sans la femme dans le Seigneur (*en kuriô*);
- 12 car comme la femme (est) issue de (*ek*) l'homme, ainsi, aussi, l'homme (est) à travers (*dia*) la femme; et tout (est) issu de (*ek*) Dieu.

vv. 13-15 :  
arguments  
supplémentaires,  
basés sur la  
coutume et la  
« nature »

- 13 Jugez-en par vous-mêmes : convient-il qu'une femme, sans se couvrir, prie Dieu?
- 14 La nature (*phusis*) elle-même ne vous enseigne-t-elle pas que quand l'homme porte des cheveux longs, c'est une honte pour lui,
- 15 tandis que quand la femme porte des cheveux longs, c'est une gloire (*doxa*) pour elle? Car la chevelure [lui] est donnée comme une couverture (*peribolaion*).

v. 16 : conclusion

- 16 Mais si quelqu'un se plaît à ergoter – nous n'avons pas une telle habitude et les Eglises de Dieu non plus.

Il est impossible de proposer une analyse détaillée de l'ensemble de l'argumentation. Les trois éléments suivants doivent suffire ici. Premièrement, ce qui saute tout d'abord aux yeux, c'est l'effort argumentatif considérable de Paul pour défendre son point de vue. Mais c'est précisément l'accumulation des différents arguments – un argument basé sur l'Écriture (Paul propose aux vv. 7-10 une lecture linéaire des deux récits de la création de Genèse 1-3, en comprenant toutefois la célèbre affirmation de l'être humain comme *imago Dei* de Gn 1,26-27 à partir de Genèse 2!), un argument basé sur la « convenance » (en grec : *to prepon*), enfin un argument basé sur la « nature » – et leur articulation quelque peu aléatoire qui témoignent de la difficulté qu'éprouve l'apôtre à convaincre son public. D'ailleurs, les différents arguments ont un degré de plausibilité très inégal. La référence à la « nature » au v. 14, par exemple, est particulièrement faible – à moins de comprendre le terme « nature » (*phusis*) virtuellement comme synonyme de « coutume » ou « tradition ». Paul semble s'en rendre compte quand il dit tout à la fin de manière presque agacée ou résignée : « Mais si quelqu'un se plaît à ergoter... » (v. 16). Deuxièmement, l'argumentation vise prioritairement l'attitude – jugée problématique par Paul – de la femme, comme le montre la rhétorique de l'exagération aux vv. 5-6, mais aussi les vv. 13 et 15c. Troisièmement, quelques commentateurs ont voulu voir dans les vv. 11-12 – versets qui mettent l'accent sur l'interdépendance entre hommes et femmes au sein de la communauté des croyants (« dans le Seigneur », à savoir le Christ ressuscité) – le point culminant théologique de tout le passage. C'est pourquoi ils traduisent l'adverbe grec *plên* par « dans tous les cas » au lieu de « toutefois ». Mais il me semble que ces commentateurs, qui désirent sauver à tout prix le texte, prennent sur ce point leurs rêves pour la réalité. En fait, il est difficile de comprendre les vv. 11-12 comme « aboutissement et point culminant »<sup>5</sup> de l'argumentation, car tous les arguments préalablement énoncés dans les vv. 3-11 avaient pour but d'affirmer la position de subordination de la femme par rapport à l'homme. L'évocation des vv. 11-12 est donc surprenante, voire logiquement inconsistante, compte tenu de la tendance argumentative des vv. 3-10. On a l'impression que Paul veut ici arrondir les angles et rééquilibrer quelque peu son argumentation unidirectionnelle, en concédant le principe de l'interdépendance (et de l'égalité?) entre homme et femme. Se sent-il contraint

5. Ainsi GIELEN et MERKLEIN, *op. cit.*, p. 62 : « Mit den VV. 11f. kommt die bisherige Argumentation zum Abschluss und Höhepunkt ».

de le faire parce qu'il anticipe la réaction des femmes corinthiennes qui pourront facilement lui reprocher d'avoir trahi un principe fondamental de sa propre prédication missionnaire, à savoir la relativisation principielle des différences d'ordre ethnique, social et sexuel (cf. Galates 3,28)<sup>6</sup>? Nous y reviendrons.

## 2. Paul et les femmes prophétesses de Corinthe – où était le problème?

L'analyse de l'argumentation du passage montre que le texte fait bien référence à une pratique ecclésiale spécifique des femmes chrétiennes de Corinthe – pratique que Paul juge problématique –, mais il est difficile de la décrire avec précision. Commençons donc avec des aspects non controversés, avant de nous attaquer aux questions plus difficiles.

Tout d'abord, il n'est pas inutile de garder à l'esprit que nous nous trouvons dans le contexte de la vie d'une *communauté* religieuse (de tradition paulinienne), et non pas dans celui de la société gréco-romaine en général. Certes, ce contexte communautaire interagit avec le contexte ambiant et il ne saurait être compris indépendamment de lui; mais il n'est pas nécessairement identique. Ensuite, nous nous trouvons, plus précisément, dans un cadre *culturel*, donc dans un cadre semi-public – les premières communautés chrétiennes se rassemblaient dans des maisons privées –, hautement symbolique et chargé émotionnellement dans lequel se réaffirme et se renforce constamment le système de valeur et de conviction communément partagé par les membres de la communauté. Il s'agit d'une communauté mixte et à identité ouverte. La communauté comprend d'une part des personnes d'origine juive et non juive, d'autre part des personnes appartenant à des couches sociales différentes (des personnes libres de naissance, mais aussi des esclaves et des affranchis), enfin des hommes et des femmes. Les femmes, comme les hommes, jouent un rôle actif au sein de l'assemblée. Leur capacité à « prier » et à « prophétiser » – Paul considère le don de la prophétie parmi les « charismes » (dons divins) les plus précieux, car il est directement au service de l'édification de l'Eglise (cf. 1 Co 12,10.28-29; 14,3-5.6 ss) – n'est nullement contestée

6. Dans ce sens Gerd THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 131), 1983, p. 171 (traduction anglaise : *Psychological Aspects of Pauline Theology*, transl. by John P. Galvin, Edinburgh, T&T Clark, 1987).

par Paul. Peter Lampe, avec un brin d'humour, a dit qu'il s'agirait ici de la « seule perle » de ce texte paulinien!<sup>7</sup>

Ce que Paul – en réaction à cette pratique culturelle – conteste, c'est la *manière* dont les femmes chrétiennes de Corinthe prient et prophétisent. Et c'est là où commencent les problèmes de reconstruction historique. S'agit-il d'une question de coiffure ou d'une question de voile? A noter que le terme grec qui désigne habituellement « voile » (*kalumma*, « couverture », « voile ») n'apparaît pas dans notre texte. Plusieurs commentateurs récents du passage ont ainsi favorisé l'hypothèse de la coiffure<sup>8</sup>. La recherche propose les trois lectures suivantes que je souhaite brièvement évaluer.

La première lecture, la plus radicale, postule que les femmes corinthiennes, lors de l'extase culturelle, se seraient coupé les cheveux à la manière des hommes, soit très court. Les analogies dans le monde environnant existent, mais sont rares<sup>9</sup>. Dans ce cas, les femmes corinthiennes auraient choisi un moyen extrêmement provocateur pour manifester leur indépendance lors du culte chrétien. Elles auraient radicalement mis en question toute différenciation symbolique entre hommes et femmes. En fait, la coutume – apparemment unanimement acceptée dans le contexte hellénistique et romain, mais également juif – voulait que les femmes portent les cheveux à la fois longs et attachés et les hommes les cheveux courts. Certes, des exceptions existent dans lesquelles des femmes portent

7. LAMPE, *art. cit.*, p. 196.

8. Notamment SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, p. 323; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12–11,16)*, Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag (Evangelisch-Katholischer Kommentar 7/2), 1995, pp. 492-494 et son interprétation très détaillée de 1 Co 11,2-16 aux pp. 499-525; Andreas LINDEMANN, *Der erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck (Handbuch zum Neuen Testament 9/1), 2000, *ad loc.*; etc.

9. Selon Max KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Freiburg/Göttingen, Schweizerischer Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht (Novum testamentum et orbis antiquus 1), 1986, pp. 79-82, une femme chauve est « honteuse » : elle n'a pas seulement perdu sa féminité, mais aussi toute décence. Un seul exemple : TACITE, *Germania* 19,2, se réjouit des hommes germaniques qui rasant, puis exposent publiquement les femmes adultères, en signe d'humiliation extrême. Dans des cas très particuliers, se raser volontairement les cheveux peut être considéré comme un acte d'amour, par exemple pour accompagner l'homme à l'exil ou à la guerre (cf. *ibid.*, p. 80, notes 17 et 18). Cf. aussi LAMPE, *art. cit.*, p. 203. De manière générale, il est évident que ces qualifications s'inscrivent dans le cadre de la culture méditerranéenne antique de *honour and shame* (honneur et honte). 1 Co 11,2-16 est, lui aussi, fortement imprégné par ce paradigme culturel, voir seulement le langage de la « gloire » (*doxa*, aussi : reflet; cf. vv. 7.15) et du « dés-honneur » (cf. vv. 4.5.6) respectivement de la « honte » (cf. v. 14) qui traverse tout le passage.

des cheveux courts, voire se rasent complètement les cheveux et que des hommes portent les cheveux longs, par exemple dans la tradition juive pour assumer un vœu religieux spécifique pour une durée déterminée<sup>10</sup>. Mais ce sont là de rares exceptions qui confirment la règle. En conclusion, cette première interprétation ne me paraît guère convaincante. Elle se heurte à l'argumentation de Paul dans 1 Co 11. Paul polémique certes aux vv. 5-6 contre l'éventualité qu'une femme puisse se couper les cheveux. Mais l'affirmation relève de la rhétorique de l'exagération et a vraisemblablement une valeur sarcastique.

La deuxième lecture postule que les femmes corinthiennes, lors de la prière et de la prophétie, auraient détaché leurs cheveux. Le monde environnant nous fournit de nombreux exemples de femmes qui, dans un contexte culturel extatique ou enthousiaste, portent les cheveux déliés. On a souvent fait le lien avec les cultes à mystère de Dionysos, de Déméter et d'Isis<sup>11</sup>. Si ces analogies sont pertinentes, il s'ensuit que les femmes corinthiennes se seraient inspirées d'une tradition extatique du monde environnant. Porter les cheveux détachés indiquerait ainsi symboliquement l'état extatique et religieux extraordinaire des femmes corinthiennes. Une telle lecture est tout à fait possible, mais a également suscité des contestations<sup>12</sup>. D'une part, le terme grec utilisé au v. 5 (*akatakalyptos*) signifie dans la plupart des cas « (la tête) couverte », voire « voilée ». Wolfgang Schrage lui-même le concède<sup>13</sup>. D'autre part, Gerd Theissen nous a rendus attentifs au fait que l'hypothèse des cheveux longs détachés semble se heurter à la manière dont Paul argumente dans 1 Co 11<sup>14</sup>. Theissen observe à plusieurs reprises que Paul essaie de se démarquer de façon polémique des phénomènes analogues dans le monde gréco-romain. Si les femmes corinthiennes avaient repris une coutume religieuse non chrétienne à haute valeur symbolique, Paul aurait facilement pu reprocher aux femmes prophétesses de se

10. Sur la base de la documentation papyrologique antique, cf. Peter ARZT-GRABER, Ruth Elisabeth KRITZER et Amphilochios PAPATHOMAS, Franz WINTER, *1. Korinther*, mit zwei Beiträgen von Michael Ernst, unter Mitarbeit von Günther Schwab und Andreas Bammer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2), 2006, pp. 382-383 et pp. 385-386. Concernant le vœu du « nazi-réat », cf. Nb 6,1-21 ; Flavius Josèphe, *Bell* 2,313 ; Ac 18,18 ; 21,23-24.

11. Textes et analyses chez SCHÜSSLER FIORENZA, *op. cit.*, pp. 323-324 ; SCHRAGE, *op. cit.*, pp. 493-494 ; ou THEISSEN, *op. cit.*, pp. 168-169.

12. Analyse soignée des forces et des faiblesses de cette lecture chez GIELEN et MERKLEIN, *op. cit.*, pp. 37-39.

13. Cf. SCHRAGE, *op. cit.*, p. 507.

14. Cf. THEISSEN, *op. cit.*, p. 169, en se référant à 1 Co 10,14 ss ; 12,2.

comporter comme des femmes païennes. Or, dans 1 Co 11,2-16, nous ne trouvons aucun lien entre la problématique de la tête couverte et les cultes païens.

La troisième lecture – classique et toujours la plus répandue, même si elle est en perte de vitesse – est celle du voile<sup>15</sup>. Elle part de l'idée que les femmes chrétiennes de Corinthe auraient porté une sorte de voile qu'elles auraient enlevé au moment de leurs actes charismatiques. Si cette lecture est juste, se pose tout de suite la question suivante : de quel type de « voile » s'agit-il ? Là aussi, nous ne savons rien de précis. Souvent, les commentateurs pensent à la coutume bien attestée – notamment à travers des représentations sur des tombeaux familiaux<sup>16</sup> – selon laquelle les femmes auraient utilisé une partie de leur robe (en grec : *himation*) pour se couvrir la tête. Tout le reste est encore moins sûr, hélas. Il existait, en matière de voile dans l'Antiquité gréco-romaine, « un net clivage entre l'Est et l'Ouest »<sup>17</sup>, les coutumes étant plus rigoureuses dans la partie orientale de l'Empire romain que dans la partie occidentale. Ce qui complique encore l'analyse, c'est que la coutume du voile était apparemment en train d'évoluer. Il est donc difficile de dire avec précision quels étaient les usages en matière de port du voile dans une ville comme Corinthe au milieu du 1<sup>er</sup> siècle. Je cite Jürgen Becker, un exégète allemand qui a bien synthétisé le problème : « La pratique [du voile] était beaucoup plus rigoureuse en Orient qu'en Grèce par exemple, mais nous ne savons pas ce qu'elle était au temps de Paul. Peut-être les femmes de Corinthe entendaient-elles simplement faire dans les maisons (là où avait lieu le culte, et où tous étaient frères et sœurs) ce qui était sans doute la coutume générale dans beaucoup de maisons de la *polis*, à savoir se présenter sans voile à l'intérieur, devant les intimes. Les membres de la communauté ne faisaient-ils pas partie des intimes ? Le comportement des femmes chrétiennes en public dans la ville, dans les rues et sur le marché ne faisait sans doute pas l'objet de discussions. La réflexion de Paul, quant à elle, est sans doute commandée par la coutume en vigueur dans la synagogue hellénistique et dans toute la partie orientale de l'empire où manifestement l'usage du voile allait (encore) de soi dans toutes les communautés chrétiennes (1 Co 11,16) et où la coutume n'était pas encore en train de changer »<sup>18</sup>.

15. Ainsi p. ex. GIELEN et MERKLEIN, *op. cit.*, pp. 39-41. Récemment dans le même sens aussi ZELLER, *op. cit.*, p. 354, avec la note 26.

16. THEISSEN, *op. cit.*, p. 162.

17. *Ibid.*, p. 164 : « ein eindeutiges Ost-West-Gefälle ».

18. Jürgen BECKER, *Paul, l'apôtre des nations*, trad. de l'allemand par J. Hoffmann, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995 p. 236.

Notons toutefois que le débat exégétique engagé de longue date entre les deux hypothèses principales – chevelure ou voile – est d'une importance toute relative. Car pour comprendre les enjeux de l'argumentation du passage, il suffit d'admettre l'idée selon laquelle les femmes, quand elles priaient et prophétisaient, se sont défaites d'un symbole de différenciation entre les sexes – même si nous n'arrivons plus à déterminer avec certitude de quel symbole il s'agissait<sup>19</sup>.

Il reste une dernière question à discuter : pourquoi les femmes corinthiennes, lors de leurs prières et de leurs prophéties, ont-elles enlevé leur voile (ou délié leurs cheveux) ? Là aussi, le texte de Paul reste muet et nous ne pouvons que formuler des hypothèses. Il est probable que le changement de comportement des femmes de Corinthe était lié à leur nouvelle identité religieuse pour laquelle le baptême comme rite d'initiation et le don de l'Esprit divin jouaient un rôle prépondérant. Or, Paul, lors de sa prédication missionnaire à Corinthe, avait vraisemblablement lui-même insisté sur la dimension fraternelle et égalitaire qui devrait désormais prédominer au sein de cette communauté de croyants au Christ, comme le dit la célèbre « formule d'intégration » qui a probablement son ancrage dans l'acte baptismal des nouveaux membres de la communauté : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni juif, ni grec ; il n'y 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 » (Galates 3,27-28 ; reprise partielle en 1 Co 12,13). Nous pouvons imaginer que les femmes prophétesses de Corinthe se soient inspirées de cet éthos égalitaire, qui tendait à relativiser non seulement les différences ethniques et sociales existantes, mais précisément aussi la différence entre hommes et femmes. L'acte d'enlever le voile (ou de délier les cheveux) lors du culte comportait donc probablement les deux éléments symboliques suivants : d'une part, les femmes voulaient ainsi manifester leur *indépendance* et leur *compétence* en tant qu'« actrices religieuses » à part entière ; d'autre part – mais peut-être dans une moindre mesure –, enlever le voile démontrait la volonté de *relativiser de manière symbolique la différence entre les sexes*. A mon avis, l'acte d'enlever le voile (ou de délier les cheveux) lors du culte doit donc bel et bien être compris comme un acte émancipateur. C'est probablement cela que Paul

19. Ainsi GIELEN et MERKLEIN, *op. cit.*, p. 41. LAMPE, art. cit., p. 207, note 2, lui aussi relative l'importance de la question et se concentre sur l'analyse de l'argumentation – moyennement convaincante – de Paul dans 1 Co 11,2-16.

ne peut accepter. Il veut maintenir à tout prix la symbolique de la différenciation des sexes. Il veut que l'homme prophétise *en tant qu'homme* et que la femme prophétise *en tant que femme*<sup>20</sup>. Mais l'analyse de l'argumentation de Paul en 1 Co 11,2-16 montre à quel point l'apôtre des nations peine à imposer son point de vue. En fait, à travers l'agir émancipateur des femmes corinthiennes, Paul se voit probablement confronté, comme dans un jeu de miroir, aux conséquences de sa propre prédication missionnaire.

### 3. Le statut des femmes dans des communautés pauliniennes des années 50 et 60

Essayons d'élargir la perspective, en nous demandant quel était le statut des femmes au sein des communautés pauliniennes naissantes. La lecture de 1 Co 11,2-16 pourrait nous amener à penser qu'il était très limité. Mais les données fournies par d'autres passages des lettres de Paul pointent dans une toute autre direction. Le sujet est vaste et demanderait une analyse affinée. Contentons-nous d'évoquer brièvement trois facettes de la question.

D'abord, le fait que le rite d'initiation le plus important ne soit plus la circoncision – comme c'est le cas dans la tradition juive –, mais le baptême – un rite accessible indistinctement aux hommes et aux femmes – implique un changement symbolique important pour les femmes désireuses d'appartenir aux communautés chrétiennes. Ensuite, les lettres de Paul mentionnent explicitement et à plusieurs reprises des femmes qui – en tant que collaboratrices de Paul au sens large – assumaient de nombreuses responsabilités au sein du mouvement missionnaire paulinien, très souvent sans que soit perceptible un rapport de subordination à Paul<sup>21</sup>. Pensons – pour ne nommer que quelques-unes – au couple judéo-chrétien Priscille et Aquilas et « la communauté (*ekklēsia*) qui se réunit dans leur maison » (*cf.* Romains [Rm] 16,3-5 ; Actes des apôtres 18,2ss.18-19), à Phoebé, probablement la patronne (*diakonos*) de l'Eglise locale de Cenchrée et celle qui a transmis la lettre de Paul à la communauté de Rome (*cf.* Rm 16,1-2), Junia (selon toute probabilité

20. *Cf.* GIELEN et MERKLEIN, *op. cit.*, p. 71.

21. A ce sujet, voir p. ex. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches », in : Kwok PUI-LAN (éd.), *Women and Christianity*. Volume I. *Religious Language and Biblical Interpretation*, London/New York, Routledge (Critical Concepts in Religious Studies), 2010 [première publication de l'article : 1978], pp. 351-370.

Notons toutefois que le débat exégétique engagé de longue date entre les deux hypothèses principales – chevelure ou voile – est d'une importance toute relative. Car pour comprendre les enjeux de l'argumentation du passage, il suffit d'admettre l'idée selon laquelle les femmes, quand elles priaient et prophétisaient, se sont défaites d'un symbole de différenciation entre les sexes – même si nous n'arrivons plus à déterminer avec certitude de quel symbole il s'agissait<sup>19</sup>.

Il reste une dernière question à discuter : pourquoi les femmes corinthiennes, lors de leurs prières et de leurs prophéties, ont-elles enlevé leur voile (ou délié leurs cheveux) ? Là aussi, le texte de Paul reste muet et nous ne pouvons que formuler des hypothèses. Il est probable que le changement de comportement des femmes de Corinthe était lié à leur nouvelle identité religieuse pour laquelle le baptême comme rite d'initiation et le don de l'Esprit divin jouaient un rôle prépondérant. Or, Paul, lors de sa prédication missionnaire à Corinthe, avait vraisemblablement lui-même insisté sur la dimension fraternelle et égalitaire qui devrait désormais prédominer au sein de cette communauté de croyants au Christ, comme le dit la célèbre « formule d'intégration » qui a probablement son ancrage dans l'acte baptismal des nouveaux membres de la communauté : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni juif, ni grec ; il n'y 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 » (Galates 3,27-28 ; reprise partielle en 1 Co 12,13). Nous pouvons imaginer que les femmes prophétesses de Corinthe se soient inspirées de cet éthos égalitaire, qui tendait à relativiser non seulement les différences ethniques et sociales existantes, mais précisément aussi la différence entre hommes et femmes. L'acte d'enlever le voile (ou de délier les cheveux) lors du culte comportait donc probablement les deux éléments symboliques suivants : d'une part, les femmes voulaient ainsi manifester leur *indépendance* et leur *compétence* en tant qu'« actrices religieuses » à part entière ; d'autre part – mais peut-être dans une moindre mesure –, enlever le voile démontrait la volonté de *relativiser de manière symbolique la différence entre les sexes*. A mon avis, l'acte d'enlever le voile (ou de délier les cheveux) lors du culte doit donc bel et bien être compris comme un acte émancipateur. C'est probablement cela que Paul

19. Ainsi GIELEN et MERKLEIN, *op. cit.*, p. 41. LAMPE, art. cit., p. 207, note 2, lui aussi relative l'importance de la question et se concentre sur l'analyse de l'argumentation – moyennement convaincante – de Paul dans 1 Co 11,2-16.

ne peut accepter. Il veut maintenir à tout prix la symbolique de la différenciation des sexes. Il veut que l'homme prophétise *en tant qu'homme* et que la femme prophétise *en tant que femme*<sup>20</sup>. Mais l'analyse de l'argumentation de Paul en 1 Co 11,2-16 montre à quel point l'apôtre des nations peine à imposer son point de vue. En fait, à travers l'agir émancipateur des femmes corinthiennes, Paul se voit probablement confronté, comme dans un jeu de miroir, aux conséquences de sa propre prédication missionnaire.

### 3. Le statut des femmes dans des communautés pauliniennes des années 50 et 60

Essayons d'élargir la perspective, en nous demandant quel était le statut des femmes au sein des communautés pauliniennes naissantes. La lecture de 1 Co 11,2-16 pourrait nous amener à penser qu'il était très limité. Mais les données fournies par d'autres passages des lettres de Paul pointent dans une toute autre direction. Le sujet est vaste et demanderait une analyse affinée. Contentons-nous d'évoquer brièvement trois facettes de la question.

D'abord, le fait que le rite d'initiation le plus important ne soit plus la circoncision – comme c'est le cas dans la tradition juive –, mais le baptême – un rite accessible indistinctement aux hommes et aux femmes – implique un changement symbolique important pour les femmes désireuses d'appartenir aux communautés chrétiennes. Ensuite, les lettres de Paul mentionnent explicitement et à plusieurs reprises des femmes qui – en tant que collaboratrices de Paul au sens large – assumaient de nombreuses responsabilités au sein du mouvement missionnaire paulinien, très souvent sans que soit perceptible un rapport de subordination à Paul<sup>21</sup>. Pensons – pour ne nommer que quelques-unes – au couple judéo-chrétien Priscille et Aquilas et « la communauté (*ekklêsia*) qui se réunit dans leur maison » (*cf.* Romains [Rm] 16,3-5 ; Actes des apôtres 18,2ss.18-19), à Phœbé, probablement la patronne (*diakonos*) de l'Eglise locale de Cenchrée et celle qui a transmis la lettre de Paul à la communauté de Rome (*cf.* Rm 16,1-2), Junia (selon toute probabilité

20. *Cf.* GIELEN et MERKLEIN, *op. cit.*, p. 71.

21. A ce sujet, voir p. ex. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches », in : Kwok PUI-LAN (éd.), *Women and Christianity*. Volume I. *Religious Language and Biblical Interpretation*, London/New York, Routledge (Critical Concepts in Religious Studies), 2010 [première publication de l'article : 1978], pp. 351-370.

une femme et non un homme<sup>22</sup>) et Andronicos, les deux « éminents parmi les apôtres (*apostoloi*) » (cf. Rm 16,7), Tryphène, Tryphose et Perside (Rm 16,12), la « mère de Rufus » (Rm 16,13), Julie et « la sœur de Nérée » (Rm 16,15), Apphia (Philémon 2), ainsi qu'Evodie et Syntyque (Philippiens 4,2-3)<sup>23</sup>. Enfin, la controverse autour du voile (ou de la chevelure) des femmes corinthiennes, qui apparaît à travers 1 Co 11,2-16 et dans laquelle Paul peine à défendre sa ligne conservatrice, montre précisément à quel point la validité de la parole prophétique des femmes dans un cadre culturel semble avoir été un fait acquis, un acquis que Paul lui-même ne conteste pas non plus, nous l'avons déjà évoqué.

#### 4. Conclusion et ouverture – une histoire de la réception complexe

Je tente une brève synthèse et une ouverture en deux points. Tout d'abord, la problématique du voile (ou de la chevelure) qui apparaît dans 1 Co 11 reflète une tension entre deux lignes de pensée qui semblent coexister au sein des communautés pauliniennes à l'aube du christianisme : d'une part, le principe d'unité et d'égalité charismatiques sur le plan religieux, un principe qui relativise massivement les différences ethniques, sociales ou sexuelles ; et, d'autre part, la tentative de comprendre cette unité non comme une uniformisation, mais comme une unité différenciée dans laquelle le respect de la différence de l'autre est garanti. Dans le cas conflictuel du voile (ou de la coiffure), Paul ne peut pas penser cette dialectique entre unité et différence autrement qu'en insistant sur la différenciation

22. Argumentation détaillée en faveur de la forme féminine « Junia » chez Peter LAMPE, *From Paul to Valentinus : Christians at Rome in the first two Centuries* (original allemand : *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen, Mohr Siebeck [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/18], 1987), 2003, pp. 165-166, note 39. Voir aussi Eldon Jay EPP, *Junia. Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*, trad. de l'anglais (États-Unis) par Gabrielle Rivier et John E. Jackson, Genève, Labor et Fides (Le Monde de la Bible 67), 2014.

23. L'analyse prosopographique de Rm 16 est particulièrement instructive, cf. notamment LAMPE, *op. cit.*, pp. 165-167 : vingt-six personnes au total sont mentionnées dans cette longue liste de salutation, dont huit femmes sur dix-huit hommes. Selon Lampe, la proportion en faveur des femmes devient encore plus significative si l'on tient compte de leur rôle actif au sein de la communauté de Rome. Il se peut que ces données ne soient qu'un « coup d'arrêt » aléatoire de la composition de la communauté romaine au milieu des années 50. Ou bien la liste de salutation de Rm 16 serait-elle représentative de la participation active de nombreuses femmes au sein des communautés pauliniennes de l'époque ?

nécessaire entre homme et femme, symbolisée par le voile (ou la chevelure). Certes, la perspective est androcentrée – c'est Paul qui parle et qui porte son regard sur les femmes – et l'argumentation de Paul est pour une bonne partie « patriarcale » (à une exception près : 1 Co 11,11-12). Mais l'apôtre des nations ne conteste nullement le fait que les femmes corinthiennes prennent librement la parole lors du culte et qu'elles s'accordent le droit de prier et de prophétiser<sup>24</sup>. Enfin, n'oublions pas que le cas conflictuel du voile (ou de la coiffure) comporte une forte dimension perspectiviste ou, si l'on préfère, constructiviste : pour les femmes chrétiennes, le geste d'enlever le voile (ou de défaire les cheveux) lors de leur agir charismatique exprimait leur indépendance et affirmait leur compétence comme sujets religieux à part entière. Paul, par contre, y voyait non pas un geste libérateur, mais plutôt une tentative de brouiller symboliquement la différenciation entre homme et femme.

Ensuite, un bref regard sur l'histoire de la réception de l'œuvre et de la théologie du Tarsiate montre une évolution qui va nettement en défaveur des femmes au sein des communautés pauliniennes. Le grand élan initial de la valorisation du statut des femmes chrétiennes durant la première génération du christianisme semble se dissiper progressivement, et les affirmations limitatives à l'égard des femmes se développer de plus en plus clairement.

Cette évolution est à mon avis déjà perceptible dans la littérature dite « deutéro-paulinienne » qui essaie de repenser et d'actualiser l'héritage paulinien dans la seconde partie du 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Dans deux de ces documents – les lettres aux Colossiens (Col) et aux Ephésiens (Ep) qui, toutes deux, font partie du corpus paulinien du Nouveau Testament –, nous voyons apparaître un nouveau genre littéraire au sein des lettres de Paul, que l'on nomme traditionnellement « codes domestiques » (Col 3,18-4,1 et Ep 5,21-6,9). Ces codes domestiques, s'inscrivant dans la tradition de la « littérature économique » de l'Antiquité qui défend une vision patriarcale modérée dans le but de rendre le plus efficace que possible la gestion de la maison (en grec : *oikonomia*), précisent les rapports de primauté et de subordination des différents membres de la maison chrétienne. Fondamentalement asymétriques, ils sont conçus et formulés à partir du triple rôle du *pater familias*, à savoir celui d'époux, de père et de maître (des esclaves). En ce qui concerne la relation

24. A un autre endroit, Paul essaie de repenser cette dialectique entre unité et différence par le biais de la métaphore du « corps » et de ses « membres » (1 Co 12, puis Rm 12) – avec, à mon avis, nettement plus de succès.

entre hommes et femmes (plus précisément entre époux et épouses), les époux sont certes invités à « aimer » (en grec : *agapan*) leurs épouses. Mais les épouses restent assujetties à un rapport de subordination. Col 3,18 dit : « Épouses, soyez soumises à vos maris, comme il convient dans le Seigneur. » Ep 5,22 affirme certes, en ouverture de sa version des codes domestiques, le principe de la soumission réciproque (5,21b : « Soumettez-vous les uns aux autres »), pour ensuite affirmer, comme Col : « Épouses, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur » (5,22). Or, contrairement à ce que le lecteur ou la lectrice pourrait attendre, la reprise en Ep 5,33 maintient le postulat d'une relation asymétrique (« En tout cas, chacun de vous, pour sa part, doit aimer son épouse comme lui-même, et l'épouse, respecter [ou : craindre ; le verbe grec utilisé ici – *phobeisthai* – est fort] son mari »). Rien de surprenant, diraient celles et ceux qui sont un peu familiers des rapports asymétriques entre hommes et femmes dans l'Antiquité. Et pourtant ! Le christianisme paulinien du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, dans son souci – historiquement bien compréhensible – de se consolider, de s'intégrer dans le monde environnant et donc aussi d'adapter son éthos à ce contexte, semble progressivement perdre « un des traits les plus précieux du christianisme naissant »<sup>25</sup>, à savoir l'égalité principielle des sexes. Le christianisme semble donc petit à petit abandonner son pouvoir de subversion et de transformation des relations entre les êtres humains, celles entre femmes et hommes incluses.

L'étape suivante dans le processus de la limitation de l'agir de la femme chrétienne se trouve dans les « épîtres pastorales » (1 et 2 Timothée, Tite) qui, elles aussi, font partie de la littérature « deutéro-paulinienne », mais qui sont à dater au début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Il suffit de citer le passage suivant qui montre à quel point le statut de la femme s'est détérioré au sein de la tradition paulinienne et à quel point cette tradition s'est éloignée de ses origines : « Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission. Je [*i.e.* "Paul"] ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme. Qu'elle se tienne donc en silence. C'est Adam, en effet qui fut formé le premier. Eve ensuite. Et ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression. Cependant elle sera sauvée par sa maternité, à condition de persévérer dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie » (1 Timothée 2,11-15). Inutile d'insister sur les effets dévastateurs d'un tel programme de discrimination de la femme. Le christianisme

25. THEISSEN, *op. cit.*, p. 172 : « einen der wertvollsten Züge des jungen Christentums ».

a eu besoin de plusieurs réformes et d'un travail autocritique conséquent sur ses propres récits fondateurs pour pouvoir surmonter de telles positions. Mais tracer les lignes de cette relecture critique serait le sujet d'un autre exposé.

### Ouvrages cités

- ARZT-GRABER, Peter, KRITZER, Ruth Elisabeth, PAPHOMAS, Amphilo-chios et WINTER, Franz, *1. Korinther*, mit zwei Beiträgen von Michael Ernst, unter Mitarbeit von Günther Schwab und Andreas Bammer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- BECKER, Jürgen, *Paul, l'apôtre des nations*, trad. de l'allemand par J. Hoffmann, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995.
- EPP, Eldon Jay, *Junia. Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*, trad. de l'anglais (Etats-Unis) par Gabrielle Rivier et John E. Jackson, Genève, Labor et Fides, 2014.
- GIELEN, Marlis et MERKLEIN, Helmut, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- KÜCHLER, Max, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Fribourg-Göttingen, Schweizerischer Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- LAMPE, Peter, « Paulus und die erotischen Reize der Korintherinnen [1 Kor 11,2-16] », in : Reiner KNIELING et Andreas RUFFING (éd.), *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, pp. 196-207.
- , *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987.
- LINDEMANN, Andreas, *Der erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12–11,16)*, Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1995.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, « Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches », in : Kwok PUI-LAN (éd.), *Women and Christianity. Volume I. Religious Language and Biblical Interpretation*, London/New York, Routledge, 2010, pp. 351-370.
- , *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe (In Memory of Her : A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins 1983)*, trad. de l'américain par Marcelline Brun, Paris, Cerf 1986.
- SENF, Christophe, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens (1979)*, Genève, Labor et Fides, 1990<sup>2</sup>.

THEISSEN, Gerd, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

ZELLER, Dieter, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

## Chapitre 2

### LE VOILE DANS LE CORAN ET DANS LE COMMENTAIRE CORANIQUE

Bruce FUDGE  
*Université de Genève*

On trouve, dans le Coran, plusieurs types de voiles. Ainsi, Dieu communique avec les croyants soit par la révélation soit, je cite, « de par-derrrière un voile » (XLII, 51)<sup>1</sup>. Marie se sépare de sa famille au moyen d'un voile ou rideau (XIX, 17). Le jour du jugement dernier, un *hidjâb* séparera les croyants des non-croyants (VII, 46). Il est également écrit que l'on devrait parler aux femmes du Prophète « de par-derrrière un voile ou rideau » (XXXIII, 53). Ailleurs, le Coran emploie l'image dans un sens plus figuré, voire mystique, tel le voile qui enveloppe les non-croyants (XLI, 5) ou celui qui, selon certaines interprétations, protège le Prophète de ses ennemis (XVII, 45)<sup>2</sup>.

Dans tous les versets que je viens de citer, le mot employé est *hidjâb*, ce mot qui, pour nous, aujourd'hui, désigne presque exclusivement le foulard ou voile que des femmes musulmanes portent sur la tête. Il est alors intéressant de noter que le Coran fait bel et bien référence à l'obligation des femmes de se couvrir la tête, mais qu'il emploie d'autres mots que *hidjâb* pour en parler. Précisons néanmoins que le mot *hidjâb* semble avoir été employé très tôt pour désigner ce type de voile, et que nos premières sources, les récits de

1. Pour les versets coraniques, le premier chiffre renvoie au numéro du chapitre ou « sourate », le deuxième au verset ou *âya*.

2. Voir l'article de Mona SIDDIQUI, « Veil », in : Jane Dammen MCAULIFFE (éd.), *Encyclopedia of the Qur'ân*, Leiden, Brill, 2005, pp. 412-416.

## Religions et modernités

Collection dirigée par Jörg Stolz

1. Olivier Favre, *Les Eglises évangéliques de Suisse*
2. N. Durisch, I. Rossi et J. Stolz (dir.), *Quêtes de santé*
3. Martin Baumann, Jörg Stolz (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse*
4. Mallory Schneuwly Purdie, Matteo Gianni et Magali Jenny (éd.), *Musulmans d'aujourd'hui : Identités plurielles en Suisse*
5. Michel Deneken, Francis Messner (dir.), *La théologie à l'Université*
6. Francis Messner, Anne-Laure Zwilling (dir.), *Formation des cadres religieux en France. Une affaire d'Etat ?*
7. Philippe Bornet, Claire Clivaz (dir.), *Evolution et croyances*
8. Jörg Stolz et Edmée Ballif, *L'avenir des réformés. Les Eglises face aux changements sociaux*
9. Sébastien Fath, Jean-Paul Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI<sup>e</sup> siècle*
10. Philippe Bornet, Claire Clivaz, Nicole Durisch Gauthier, Philippe Hertig et Nicolas Meylan (éd.), *La fin du monde. Analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel*
11. Jörg Stolz, Olivier Favre, Caroline Gachet, Emmanuelle Buchard, *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*
12. Anne-Laure Zwilling (dir.), *Lire et interpréter. Les religions et leurs rapports aux textes fondateurs*
13. Christophe Monnot (dir.), *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*
14. Jörg Stolz, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger et Michael Krüggele, *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*
15. Yasmina Foehr-Janssens, Silvia Naef et Aline Schlaepfer (dir.), *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*

JAN BLANC, ANDREAS DETTWILER, LEÏLA EL BACHIRI,  
BRUCE FUDGE, FLORENCE GHERCHANOC, AYMON KREIL,  
RIFA'AT LENZIN, IRENE MAFFI, DARIA PEZZOLI-OLGIATI,  
ELISABETH REICHEN-AMSLER, MONIKA SALZBRUNN,  
WENDY SHAW, KATIA ZAKHARIA

# VOILE, CORPS ET PUDEUR

Approches historiques et anthropologiques

Sous la direction de

Yasmina FOEHR-JANSSENS,  
Silvia NAEF et Aline SCHLAEPFER

2015

LABOR ET FIDES