

# La famille en Israël et le Décalogue:

arrière-plan et portée sociale  
de certains commandements

par Christopher J.H. WRIGHT

Docteur en Ancien Testament

Une certaine confusion règne encore dans l'étude du Décalogue, sans consensus évident dans les différentes branches de la critique.<sup>1</sup> Néanmoins la plupart des spécialistes, quelles que soient leurs vues concernant la paternité, la date, la forme originale ou l'histoire du Décalogue, sont d'accord pour reconnaître l'importance sans pareille reconnue au Décalogue dans la compréhension qu'avait Israël de sa relation avec Dieu.

"L'Ancien Testament lui-même lui reconnaît une place capitale, et pas seulement les interprètes juifs et chrétiens plus récents. Nous en avons de multiples preuves. Les commandements ont un nom particulier, "les dix paroles"... (cf. également Ex 31, 8 ; Dt 4, 13 ; 9, 9 etc). Le Deutéronome les reprend, comme fondement de la nouvelle promulgation de l'alliance. Le cadre narratif de l'Exode, mais surtout celui du Deutéronome, mettent l'accent sur le caractère définitif de ces commandements : "Ces paroles, le SEIGNEUR les a dites... et il n'a rien ajouté" (Dt 5, 22). Enfin, la réflexion sur les commandements que l'on trouve chez les prophètes (Os 4, 1 ss. ; Jr 7, 9 ss.) et dans les Psaumes (50, 81) témoigne de leur influence sur la foi d'Israël".<sup>2</sup>

La force de cette influence apparaît dans l'association du Décalogue avec le Sinaï ; celle-ci montre qu'il était perçu comme essentiel : il constituait la révélation des exigences pratiques adressées à ceux qui devinrent au Sinaï le peuple de Dieu.

\* Conférence donnée au Groupe d'AT de la Tyndale Fellowship, juillet 1977, et parue dans le *Tyndale Bulletin* no 30/1979. Article traduit par Christophe Desplanque.

<sup>1</sup> Pour avoir une vue d'ensemble des ouvrages critiques, voir J.J. Stamm et M.E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (Londres, 1967), et B.S. Childs, *Exodus : A Commentary* (Londres, 1974).

<sup>2</sup> B.S. Childs, *op. cit.*, p. 397.

“Quelles que soient les prises de position à l’égard de son auteur : le fait que le Décalogue ait tenu très tôt une place centrale dans la vie d’Israël demeure l’acquis le plus important des recherches récentes... Il était associé au cycle des événements du Sinaï comme la charte qui exprimait la volonté du Suzerain divin de l’alliance.”<sup>3</sup>

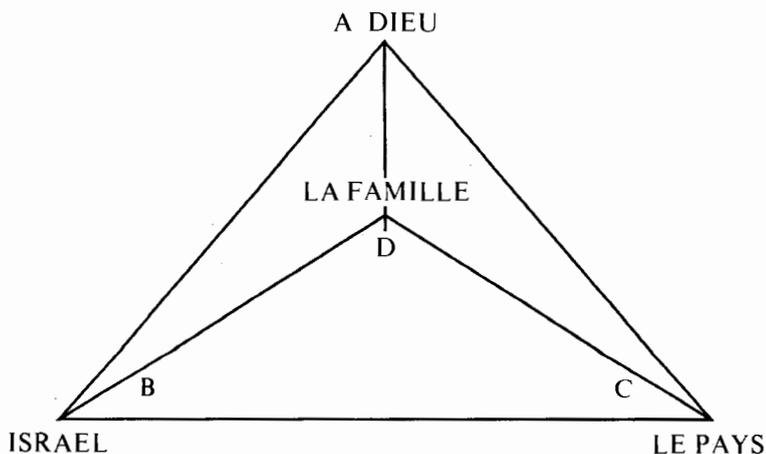
Cependant, dès que nous admettons cela, surgit le paradoxe : considérés en eux-mêmes, les six derniers commandements, à valeur “éthique”, n’ont pas du tout un caractère unique. Les exigences morales et légales qu’ils expriment ne sont ni spécifiques à Israël, par rapport aux autres nations de cette époque, ni inconnues des propres ancêtres d’Israël, avant la promulgation de la loi au Sinaï, comme le montre bien la Genèse. On peut par conséquent se demander pour quelles raisons elles ont été liées avec autant d’insistance au Sinaï. Que signifie l’énumération détaillée de ces obligations morales par ailleurs très générales, au moment précis où la nation est établie peuple de l’alliance avec Dieu ?

Nous suggérons que, pour au moins quelques uns des commandements à caractère social, la dimension socio-économique de la relation d’alliance donne la réponse. La relation entre Israël et YHWH n’était pas seulement une entité spirituelle conceptualisée. Elle était profondément enracinée dans les situations concrètes de la vie en Israël, les circonstances sociales, économiques et politiques. Le premier symbole de cette relation était le pays. Et le premier contexte où les droits et les devoirs de l’alliance devaient se réaliser de façon tangible était la famille. Notre thèse est que le cinquième (les parents), septième (l’adultère), huitième (le vol), et dixième (la convoitise) commandements devraient être considérés, à l’intérieur de leur contexte spécifiquement Israélite, comme destinés à la protection tant externe qu’interne des entités “famille et terre” ; c’est en effet sur elles que reposait, sur le plan humain, la relation d’alliance.

Avant de passer à la discussion de chacun de ces commandements, il nous faut esquisser rapidement le rôle de la famille, sa place centrale dans l’expérience qu’avait Israël de sa relation avec YHWH. Il est tout-à-fait possible de s’aider pour cela d’un schéma :<sup>4</sup>

<sup>3</sup> J.J. Stamm, *op. cit.*, p. 39.

<sup>4</sup> Ce schéma est en fait l’adaptation (par l’inclusion de l’élément “famille”) d’une présentation similaire de l’alliance parue dans l’ouvrage de H.E. von Waldow, “Israel and Her Land : some Theological Considerations”, in *A Light unto My Path* (J.M. MYBRS Festschrift), ed. H.N. Bream. (Philadelphie, 1974), pp. 493-508.



Le triangle extérieur représente les trois relations essentielles dans l'auto-compréhension théologique d'Israël : la relation fondamentale entre YHWH et Israël (AB) ; Dieu comme possesseur ultime du pays (AC cf. par ex. Lv 25, 23) ; le pays comme héritage donné à Israël (CB,; cf. par ex. Dt 4, 21). La famille ("Beth-'abh", maison paternelle) était l'élément fondamental des structures sociales et parentales en Israël (BD).<sup>5</sup> De fait, elle se trouvait protégée par diverses institutions, comme la loi du lévirat concernant le mariage, les lois sur l'héritage, et le droit familial opérant au niveau interne.<sup>6</sup> Sur le plan social, elle jouait aussi un rôle important, pour les questions militaires et judiciaires. La famille constituait également l'unité de base pour le calcul de la répartition des terres (CD). Les textes rapportant la division du pays, en Jos 13-21, l'attestent. La famille, par conséquent, tout comme le clan (*mispahah*), bénéficiait du droit inaliénable de propriété et des institutions apparentées sur le rachat de la terre et le Jubilé (Lv 25). On peut dire que ces entités "famille + terre", représentées par le "triangle du bas" BCD, devinrent le fondement de la relation de Dieu avec Israël. Aussi la famille jouait-elle un rôle de pivot dans la "médiation" de l'alliance (ce que schématise le segment /AD/. La pérennité de l'alliance dépendait dans une large mesure de l'enseignement et de la catéchèse

<sup>5</sup> Pour le vocabulaire des institutions Israélites concernant les liens de parenté, cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Pans. Cerf. 1958, pp. 17-25. Une étude plus centrée sur le sujet est celle de F.I. Andersen, "Israélite Kinship Terminology and Social Structure", BTR 20/1969, pp. 29-39.

<sup>6</sup> Sur le champ d'application des lois relatives à la famille, cf. A. Phillips, "Some Aspects of Family Law in Pre-Exilic Israel", VT 23/1973, pp. 349-361.

dispensés par les chefs de famille.<sup>7</sup> De même, l'alliance était représentée par un acte "sacramental", la consécration et le rachat du fils premier-né.<sup>8</sup> On peut donc constater que les domaines social, économique et théologique étaient intimement liés, puisque leur point focal commun se trouvait être la famille. On comprendra aussi que les contraintes et les changements qui menaçaient le "triangle du bas" mettaient par là-même en danger l'alliance entre la nation d'Israël et Dieu, car ils en minaient les enracinements familiaux. L'histoire socio-économique d'Israël, à partir de Salomon, connaît justement une évolution de ce type ; et la véhémence des protestations émises par les prophètes montre avec quelle lucidité ils entrevoyaient la crise théologique inévitable.

Or, eu égard à tous ces aspects de l'importance qu'avait la famille, il n'est pas surprenant de voir l'Ancien Testament s'attacher à la protéger *extérieurement* contre la perte partielle ou totale de ses biens, donc de ses moyens d'existence, de son niveau de vie, et *intérieurement* contre la désagrégation de la hiérarchie familiale et les dérèglements sexuels. De telles préoccupations, comme chacun sait, trouveront de nombreux échos chez les prophètes. Nous pensons que cet arrière-plan, ces motivations, ont donné leur signification socio-théologique essentielle aux huitième et dixième commandements (comme protections "extérieures"), ainsi qu'aux cinquième et septième (comme protections "intérieures").

### Les huitième et dixième commandements

Nous avons en premier lieu reconnu la valeur et l'importance unique du Décalogue en Israël. Une tentative récente pour rendre compte et donner une vue d'ensemble de cet état de faits est celle d'A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law* ;<sup>9</sup> son travail procure une base utile pour discuter des deux commandements qui, semble-t-il, se réfèrent à la propriété. Phillips soutient que le Décalogue était le code de droit criminel israélite. Il entend par "crime", dans ce contexte, une faute qui était commise contre la communauté tout entière, dans la mesure où elle portait atteinte à la relation avec YHWH. En effet, Israël avait été fondé sur l'alliance et dépendait d'elle. A l'appui de sa thèse, Phillips relève le fait suivant, selon lui très significatif : bien que les sanctions pénales ne soient pas spécifiées dans le décalogue lui-même, toutes

<sup>7</sup> Cela se voit particulièrement dans le Deutéronôme (Dt 6, 7 ; 11, 19 ; 32, 46 s.). Cf. G.A. Soggin et son étude relative à la catéchèse familiale : "Cultic-aetiological Legends and Catechesis in the Hexateuch", *Old Testament and Oriental Studies* (Rome, 1975), pp. 72-77.

<sup>8</sup> Voir à ce propos Ex 13, 2, 12-15.

<sup>9</sup> A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law : A New Approach to the Decalogue* (Oxford, 1970).

les fautes que l'Ancien Testament déclare passibles de mort sont une infraction directe des commandements, ou bien ont un rapport étroit avec eux.

Certains aspects de la thèse de Phillips s'exposent à une critique sévère (nous y reviendrons), et d'aucuns pensent que son essai de définir le Décalogue comme un code criminel est entièrement erroné.<sup>1</sup> Néanmoins, nous pensons que Phillips a une intuition valable, lorsqu'il établit une distinction entre les lois interdisant les types de comportement qui pourraient menacer la relation fondamentale entre Dieu et Israël (ce qu'il appelle les "crimes"), et les lois qui traitent de fautes moins graves, relevant du droit civil. Il a également raison de mettre l'accent sur le fait qu'il y a différence quant au fond, pas seulement sur la forme, et que ce critère de forme, considéré isolément, est un guide peu fiable.<sup>2</sup>

Pendant, une difficulté apparaît : Phillips tient à faire de la peine de mort le critère de définition essentiel pour le domaine du droit criminel, c'est à dire (selon lui) le Décalogue. Or, ni le huitième ni le dixième commandement, tels qu'on les interprète traditionnellement, dans la forme que nous leur connaissons, ne pourraient comporter comme sanction la peine de mort.<sup>3</sup> Nous nous trouvons devant un dilemme : si l'on doit maintenir que la peine de mort est le moyen principal de reconnaître les "crimes" contre la relation de la nation avec Dieu, ou bien il faut abandonner l'idée du Décalogue comme entièrement réduit à une liste de ces "crimes" (puisque deux interdictions sont sanctionnées autrement que par la peine capitale), ou bien il faut trouver un moyen de réinterpréter les huitième et dixième commandements, pour en faire des fautes passibles de mort. Phillips opte pour la 2e solution, et c'est là un *a-priori* en faveur de sa thèse pour lequel il est vivement critiqué.

Avec de nombreux arguments savants à l'appui, Phillips considère que le huitième commandement se référerait à l'origine aux enlèvements.<sup>4</sup> Un rapt était une faute capitale (Ex 21, 16). Cette hypothèse particulière est liée, ou plutôt remonte en partie à une certaine interprétation du dixième commandement : il se serait

<sup>1</sup> Il fait en particulier l'objet des critiques de B.S. Jackson "Reflections on Biblical Criminal Law", JJS 24/1973, pp. 8-38.

<sup>2</sup> Criminal Law..., p. 13.

<sup>3</sup> B.S. Jackson a examiné à fond et réfuté de façon convainquante plusieurs arguments en faveur de l'existence d'une peine de mort légale pour réprimer tout vol commis en Israël : cf. *Theft in Early Jewish Law* (Oxford, 1972), pp. 144-154.

<sup>4</sup> Cette opinion se réfère à l'exégèse rabbinique comme le fait remarquer Jackson. (*Theft...* p. 148 n. 5). Un de ses défenseurs modernes est A. Alt, "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog", *Kleine Schriften I*, pp. 333-340. (C'est aussi l'avis de la TOB ; N.d.t.).

référé à un vol réel, et pas seulement à la convoitise.<sup>5</sup> Mais même ce point de vue (que de toutes façons il rejette) ne convient pas à la thèse de Phillips, car le dixième commandement se rapporterait toujours à une atteinte au droit de propriété, faute qui n'est pas réprimée par la peine de mort. Aussi, et c'est ce qui constitue le point le plus faible de son argumentation, il propose d'en faire un crime qui consistait à "dépouiller un ancien de son rang social", en l'expropriant ; ce qui avait pour résultat de le priver du droit d'exercer son autorité judiciaire au tribunal. Le verbe qui, à l'origine, indiquait ce crime de dépossession fut remplacé par le verbe *hamad*,<sup>6</sup> quand le premier commandement tomba en désuétude après les réformes judiciaires de Josaphat (elles relevèrent les anciens de leur rôle de juges locaux).

B.S. Jackson,<sup>7</sup> laissant de côté là fragilité interne de cette hypothèse, a récemment examiné et pris en défaut la réinterprétation critique des deux commandements qui lui est sous-jacente. Il montre de façon convainquante qu'il n'y a pas de bases exégétiques, historiques ou théologiques suffisantes pour rejeter le sens traditionnel du 10<sup>e</sup> commandement. Il devient donc inutile de réinterpréter le huitième commandement pour en faire une allusion aux enlèvements.

Que reste-t-il du dilemme posé plus haut ? Si la peine de mort caractérise les fautes commises contre la relation d'alliance, alors le Décalogue semble contenir des interdictions qui ne s'appliquent pas à cette catégorie. Mais cette compréhension de la peine capitale (et des autres) est-elle adéquate ? Jackson paraît plus près de la vérité :

"Les vraies conclusions à tirer sont plutôt, à mon avis, qu'il n'y avait pas de châtement unique (pour les tribunaux humains...) en cas d'infraction du Décalogue, et que la nature... du 10<sup>e</sup> commandement en particulier montre que l'intention n'était pas de rendre l'individu *justiciable* du Décalogue."<sup>8</sup>

On ne peut donc connaître la nature propre du Décalogue en cherchant à la déchiffrer par une uniformisation des châtements ; et ce, surtout du fait que le Décalogue lui-même ne se soucie pas de les préciser. Il faut lui chercher une cohérence interne, sans nous occuper des peines, d'intérêt secondaire. Ici aussi nous sommes d'accord avec Jackson, qui observe que les peines légales ne permettent pas, de toute façon, de déduire les valeurs sociales. Il

<sup>5</sup> J. Hermann a proposé cette théorie dans un article : "Das Zehnte Gebot", *Sellin-Festschrift*, ed. A. Jirku (Leipzig, 1927), pp. 208-210. B.S. Jackson fournit une bibliographie sur le débat des spécialistes à ce sujet : "Liability for Mere Intention in Early Jewish Law", *HUCA* 42/1971, pp. 197-225. (p. 198).

<sup>6</sup> Traduit par "convoiter" (Segond) ou "avoir des visées sur" (TOB) dans nos versions francophones (N.d.T.).

<sup>7</sup> B.S. Jackson, "Mere Intention...".

<sup>8</sup> B.S. Jackson, "Reflections...", p. 37.

commente ainsi : "Il est certain que l'inclusion au Décalogue de l'interdiction du vol, à côté de celle du meurtre, nous fournit un renseignement sur les valeurs bibliques".<sup>9</sup> Cependant, la question se pose : puisqu'il ne faut pas du tout conclure que le vol était passible de mort comme le meurtre, pourquoi se trouvent-ils mentionnés ensemble ?

Une seule réponse est acceptable : le vol, et la convoitise de ce qui appartient au voisin, maisonnée ou morceau de terre, étaient considérés comme des fautes assez sérieuses pour être classées parmi des types de conduite absolument incompatibles avec la loyauté due personnellement à YHWH, avec l'appartenance à la communauté que formait son peuple. Pourquoi en était-il ainsi ? Il nous faut considérer le lien essentiel qui unissait le patrimoine d'un individu : sa famille, sa terre, au fait d'appartenir à la communauté et de prendre part à ses prérogatives. La terre et les biens d'un homme étaient les signes tangibles de sa participation personnelle à l'héritage d'Israël, tout autant que les moyens de subsistance indispensables pour sa famille (et par conséquent essentiels pour l'adhésion de *chacun* à la communauté religieuse). Dans le meilleur des cas, le vol réduisait donc, pour la victime, la jouissance des bénédictions matérielles qui lui venaient de son appartenance au peuple auquel Dieu avait donné le pays. Au pire, si tout ce qu'elle possédait lui était dérobé, le vol effaçait la place qu'elle devait tenir au sein de la communauté, avec de funestes conséquences pour sa famille. Le vol n'était donc pas seulement une atteinte à la propriété, mais s'attaquait aussi, indirectement, à la personne d'un compatriote Israélite, à la stabilité, aux ressources de sa famille. L'interdiction de voler, par conséquent, n'impliquait pas *ipso facto* une sacralisation du droit de propriété, mais bien plutôt la sainteté de l'alliance entre la maison d'Israël et YHWH. Cette relation, précisément, pouvait être altérée ou détruite dans ses aspects matériels par le vol. Un pareil danger pour la vie de famille avait comme corollaire une menace sur la relation de la nation avec Dieu.

Il est présent nécessaire d'établir une distinction entre cette interdiction absolue de voler, à valeur générale, et les prescriptions particulières applicables dans le cas de vols effectifs.<sup>1</sup> Bien entendu, ceux-ci pouvaient varier du petit larcin à l'enlèvement d'un homme, et le châtement était proportionnel au degré de gravité de la faute. Mais la force donnée à cette prohibition totale, dans le décalogue, ôte la tentation de conclure que si la jurisprudence israélite ne fait pas du vol un délit passible de mort, c'est que l'attitude de l'Ancien Testament envers les atteintes à la pro-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>1</sup> Le champ très large de l'ouvrage de Jackson, *Theft...*, nous évite de devoir entrer dans le détail de la jurisprudence israélite qui s'applique particulièrement au vol.

priété est assez indulgente. On peut avoir cette impression en lisant certaines études comparées entre la loi de l'Ancien Testament et d'autres corpus législatifs du Proche Orient Ancien.<sup>2</sup> Contre une telle idée, il faut se rappeler la remarque de Jackson : la présence de l'interdiction du vol dans le Décalogue témoigne de la gravité avec laquelle on jugeait cet acte en lui-même. Et nous devons aussi tenir compte des textes non législatifs où le vol est dénoncé sans aucune complaisance : Dieu l'abhorre totalement. Le vol est tout à fait incompatible avec l'obéissance à sa volonté. Comme on peut s'y attendre, ce péché est condamné par les prophètes (Os 4, 2 ; 7, 1. Es 1, 23. Jr 7, 9-10). En Ps 50, 16-18, il est classé, comme l'adultère, parmi les offenses inconciliables avec le fait de professer sa loyauté envers l'alliance. Prov 30, 9 le considère même comme une profanation du nom de YHWH. Lv 5, 20-26 prescrit, en plus de la restitution matérielle, un sacrifice de culpabilité à celui qui s'est rendu coupable, de diverses manières, d'une atteinte à la propriété. Prov 29, 24 parle de la malédiction s'abattant sur ceux qui refusent de témoigner d'un vol, ou en partageant les profits *post factum*.<sup>3</sup> Zach 5, 3 s. contient sans aucun doute la parole de malédiction la plus dure contre les voleurs.

La portée de ces textes, le profond ressentiment dont ils font preuve contre le vol constituent un commentaire bien plus clair du huitième commandement que le fait de limiter son champ d'application à un vague délit de rapt. Ces textes montrent la différence que nous avons mentionnée entre la prohibition contenue dans le Décalogue et la jurisprudence concernant le vol. Il ne s'agit pas de deux sortes de législation, d'un droit criminel et d'un droit civil (comme dans la théorie de Phillips). Bien plutôt, les lois de jurisprudence règlent l'appareil judiciaire *humain* : les moyens de vérification irréfutables, les degrés de punition, la restitution, les efforts personnels, etc... tandis que le Décalogue exprime l'exigence morale absolue que YHWH fait connaître à Israël. Au regard *divin* de YHWH, le vol est une abomination, quelque chose d'exécration, une profanation de son nom,

<sup>2</sup> Par exemple, P. Rémi, "le vol et le droit de propriété : Etude comparative des codes du Proche-Orient et des codes d'Israël", *Mélanges de Science Religieuse* 19/1962, 5-29 ; M. Greenberg, "Some Postulates of Biblical Criminal Law", *Yehezkel-Kaufmann Jubilee Volume*, ed. M. Haran (Jérusalem, 1960), pp. 5-28 ; S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, SVT 18/1970. B.S. Jackson, dans "Reflections..." note quelques-uns des présupposés et des méthodes propres à ces travaux : en particulier, une tendance trop facile à mettre en contraste codes bibliques et codes écrits en cunéiforme.

<sup>3</sup> Cf. Lv 5, 1, et, sur la question de la malédiction dans l'exercice de la justice, H.C. Brichto, *The problem of "curse" in the Hebrew Bible*, JBL Monograph Series, XIII, (Philadelphie, 1963). Voir surtout les pp. 42-44, qui traitent de ces passages.

une insulte à l'honneur qui lui est dû, et une négation de l'alliance. Si l'on peut tenir ces propos à l'égard du vol, c'est que le voleur ne dépouille pas seulement un compatriote Israélite de ses biens économiques, mais d'une partie des bénédictions et des dons de Dieu qui lui reviennent en tant qu'homme, ainsi que de la part qu'il a à l'héritage du peuple de YHWH, en tant qu'Israélite. Ainsi, bien que les conséquences matérielles d'une telle faute puissent être traitées avec une indulgence *relative*, ce sont les retombées spirituelles et théologiques qui confèrent cette gravité au vol, et ont donc motivé son inclusion au Décalogue.

En ce qui concerne le 10<sup>e</sup> commandement (tu ne convoiteras pas...) la différence est encore plus nette entre l'interdiction du Décalogue et l'exercice de la justice humaine : les tribunaux ne prévoyaient aucune sanction légale contre la convoitise, à l'époque de l'Ancien Testament, ni contre une mauvaise *intention*, quelle qu'elle fût. Nous ne cherchons pas par là à nier que les mauvais desseins, y compris la convoitise fussent considérés comme des fautes. Ils l'étaient sans aucun doute, devenant pour cette raison passibles d'un jugement divin.<sup>4</sup> L'idée est que le 10<sup>e</sup> commandement interdit quelque chose qui ne pouvait pas, de par sa nature profonde, être puni par de véritables sanctions légales. L'interdiction n'en est que plus sérieuse : elle occupe une place unique parmi les autres commandements, à cause de cette dimension purement éthique.

Le contenu du 10<sup>e</sup> commandement sert notre propos en ce qu'il fait non seulement état de la famille, mais aussi (dans la version que donne le Deutéronome) de la terre du voisin.<sup>5</sup> Les désirs d'appropriation qui auraient débouché sur la création de *latifundia* devaient être ainsi étouffés dans l'œuf. Il est sans doute possible que certains moyens utilisés par les gens aisés pour acquérir les terrains aux dépens des petits propriétaires ne fussent pas illégaux, d'un point de vue strictement juridique : par exemple, les saisies d'hypothèques, les recouvrements de dettes, qui eurent un effet dévastateur pour beaucoup de familles (même si un jubilé prenait effet tous les cinquante ans), et même le rachat des terres appartenant à des parents appauvris. Pourtant, bien que légales, de telles méthodes violaient profondément les exigences morales de la relation entre YHWH et Israël, lorsqu'elles étaient appliquées sans aucune pitié. Elles naissaient de désirs opposés à l'esprit du 10<sup>e</sup> commandement. Pour cette raison, ce sont *les prophètes* qui, au nom de YHWH, prononcèrent des jugements *divins* que les tribunaux *humains* n'étaient pas en me-

<sup>4</sup> Par exemple, la concupiscence dans le désert (Nb 11, 4-34), le péché du cœur de l'homme comme motif du déluge (Gn 6, 5) ; 1 S 16, 7 nous apprend que Dieu regarde au cœur. Sur le sujet, on peut se référer à B.S. Jackson, "Mere Intention...".

<sup>5</sup> Dt 5, 21.

sure, de rendre, ou même, lorsqu'ils se laissaient acheter par les coupables en personnes, répugnaient à rendre. Mic 2, 2 montre que le prophète était conscient du véritable péché qui se cachait derrière les acquisitions faites ouvertement : la convoitise.

Bien que dans le chapitre qu'il lui consacre, Phillips tente de "monter en épingle" le 10<sup>e</sup> commandement pour en faire une loi précise du droit criminel (c'est d'ailleurs la plus douteuse de ses tentatives), il se rend très bien compte du malheur *social* qu'entraînaient pour un individu et sa famille le non-respect à leur égard du 10<sup>e</sup> commandement, l'usurpation de leurs biens. Job 30, par exemple, montre comment la perte de ce que Job possédait, et la disparition de sa famille effacèrent totalement sa place de la cour de justice locale ; et ce, en vigoureux contraste avec le tableau dépeint au ch. 29 sur le rôle prépondérant qu'il y avait tenu. Aussi, mépriser le 10<sup>e</sup> commandement, c'était provoquer pour un grand nombre la destitution, le retrait d'une sphère de la vie sociale où les obligations de l'alliance avec Dieu empiétaient largement sur les réalités pratiques, en l'occurrence l'exercice de la justice locale. Interpréter ce commandement comme une loi particulière du droit criminel, c'est le priver de cette sorte de dimension éthique absolue que nous avons suggérée plus haut ; il y aurait là aussi, peut-être, matière à ironiser, même si Phillips restitue cette dimension à force d'invoquer une soi-disant "spiritualisation" de la loi originale, après la réforme de Josaphat.

L'intention de ces remarques sur les huitième et dixième commandements n'était pas de limiter toute la pertinence, toute l'importance que l'on peut leur accorder, comme au reste du Décalogue, en tant qu'exigences morales à valeur générale, universelle. Ils prennent place à ce titre dans le schéma d'ensemble de l'éthique biblique. Nous nous sommes seulement demandés comment il faut comprendre le sens que revêt la présence de ces commandements au sein du Décalogue. Et ce, dans le contexte historique d'Israël, peuple unique, qui se savait en relation avec YHWH. Le vol et la convoitise auraient été moralement néfastes pour Israël et jugés comme tels, même si Israël n'avait pas été le peuple de YHWH. Or, il faut prendre en compte cette vision que les Israélites avaient d'eux-mêmes, par leurs expériences historiques du salut et de la révélation ; ils comprenaient la possession du pays comme la preuve de leur alliance avec Dieu. Cette relation se concrétisait socio-économiquement par la structure des clans familiaux possesseurs d'une terre. Aussi ces deux commandements prennent-ils une valeur qui dépasse le désaveu, commun aux sociétés humaines, du vol et de la cupidité. Notre exposé s'est justement efforcé de mettre un peu plus en relief cette dimension nouvelle, résultat de la fusion de l'auto-compréhension théologique d'Israël et des conjonctures socio-économiques auxquelles ce peuple fut confronté.

## Le cinquième commandement (Honore ton père et ta mère...)

Nous aborderons deux aspects de la signification sociale de ce commandement : le premier est son rapport avec l'autorité judiciaire interne du chef de famille. Le second est le lien qui unit le respect filial à la valeur économique de la terre familiale.

A certains égards, la famille Israélite servait pratiquement d'instance judiciaire pour elle-même. En effet, le chef de famille était habilité à y exercer la justice sans rendre de compte à une autorité légale extérieure.<sup>6</sup> On peut juger du respect manifesté à cette indépendance des chefs de famille, dans l'exercice de leurs droits juridiques, au degré d'inviolabilité dont jouissaient, de toute évidence, les clans familiaux. Les membres d'une famille placée sous l'autorité du *paterfamilias* ne pouvaient pas être arrêtés sur de simples soupçons (Dt 24, 10 s. ; Jg 6, 30 s. ; 2 S 14, 7). Seul un fou aurait pu laisser une chose pareille arriver sans intervenir (Job 5, 4). L'exercice de cette autorité interne est d'ailleurs reçu comme tout à fait normal (1 S 2, 22-36 ; 8, 1-5). Une action judiciaire ne pouvait pas s'engager contre un fils rebelle sans que des mesures aient déjà été prises au sein de la famille elle-même (Dt 21, 18-21). Ce n'est qu'après l'échec de ces mesures que le problème devenait l'objet de l'attention et de la justice publiques.

La "*Beth-'ab*", par conséquent, constituait le premier cadre de l'autorité judiciaire, à l'intérieur duquel l'Israélite pouvait prendre conscience de ses responsabilités ; il en restait dépendant une grande partie de sa vie. Dans ce contexte, le cinquième commandement — le premier qui comporte une promesse — revêt un sens particulier. Cette promesse, c'est celle d'une "longue vie dans le pays..." C'est à dire la pérennité, la sécurité dans la jouissance de la relation entre YHWH et Israël, sur la terre que YHWH lui a donnée. La condition requise est le maintien du respect et de l'obéissance des enfants à l'égard de leurs parents. (Ce qui implique leur soumission à l'autorité juridique du *paterfamilias*). L'analyse logique de cette association spéciale d'un commandement et d'une promesse vient confirmer notre hypothèse : la relation de la nation avec Dieu trouvait sa concrétisation dans le cadre des cellules familiales vivant sur leur portion de terrain. L'alliance reposait donc sur la survie et la stabilité de ces cellules. Celles-ci, à leur tour, dépendaient de la conservation d'une solide structure hiérarchique à l'intérieur de la famille.

A la lumière de tout cela, on peut examiner dans une perspective nouvelle et plus sûre les diverses lois qui prescrivent la peine de mort contre toute forme manifeste d'irrespect à l'égard de l'autorité parentale. Ces lois ne sont ni les reliques d'une sévère

<sup>6</sup> Cf. note précédente.

*patria potestas*, ni les signes d'un patriarcat arbitraire et autoritaire. Elles garantissaient en fait le salut de la nation. Car la violation de l'autorité parentale (le rejet des lois domestiques ayant trait au chef de famille) constituait un crime contre la stabilité de la nation, dans la mesure où c'était une attaque contre le fondement de la relation entre la nation et Dieu : la famille. Ainsi, la peine de mort s'appliquait tout aussi légitimement à cette faute qu'aux formes les plus criardes d'apostasie ou d'idolâtrie. Le châtement réservé au fils rebelle, en Dt 21, 18-21, montre de la façon la plus claire combien cet acte était jugé grave. A partir d'un certain seuil, la cohésion et le bien-être de la famille devaient être considérés comme plus importants que la vie même de l'un de ses membres. La portée *nationale* de ce genre de cas peut se lire dans l'expression "afin que tout Israël apprenne, et soit dans la crainte". (Dt 21, 21).

En second lieu, nous examinerons la relation entre le 5e commandement et la responsabilité à l'égard de la terre ancestrale, l'une des marques de l'amour filial.

Etant donné le rôle de pivot que joue la famille dans le nœud des interrelations théologiques et socio-économiques, nous ne nous étonnerons pas de constater le fait suivant : En Israël, le propriétaire terrien et les proches parents qui lui obéissaient devaient être conscients des devoirs moraux, et dans certains cas légaux, qui les liaient envers leur famille — celle-ci étant considérée comme un tout, eu égard à la terre qui lui était attachée. Cette responsabilité allait de pair à celle qu'ils devaient en premier lieu à Dieu lui-même. Nous utilisons à dessein l'expression "comme un tout" : la responsabilité d'un homme envers sa famille et ses biens n'était pas limitée au cercle immédiat de sa parenté vivante, mais s'étendait au passé comme au futur.

"La famille était liée à son terroir... Les droits d'aînesse, de succession, d'héritage, l'indivisibilité et l'inaliénabilité des biens immobiliers, la nature sacrilège du délit consistant à déplacer une borne de terrain, tout provient de cette conception de la famille et de sa propriété foncière : un tout unique, pour chaque génération (... sur le plan synchronique), et cela, des premiers ancêtres à toute la descendance à venir (sur le plan diachronique)".<sup>7</sup>

En quoi consistait la responsabilité à l'égard de ce "tout unique" (sur les deux plans) ? La pertinence du 5e commandement, dans son souci d'affermissement de la famille sur la base du respect envers les parents, apparaît ici clairement. Mais une question se pose, à propos de l'extension de la cellule familiale sur le plan diachronique. Jusqu'où devons nous faire rayonner la portée de ce commandement ? Est-elle limitée aux géniteurs de l'in-

<sup>7</sup> H.C. Brichto, "Kin, Cult, Land and Afterlife — A Biblical Complex" *HUCA* 44 (1973), pp. 1-54. (p. 5).

dividu ? Ou devait-il honorer tous les ancêtres de sa lignée familiale ? Si l'on admet cette seconde hypothèse, s'agit-il de simples devoirs commémoratifs, ou bien pensait-on que les ancêtres tiraient un avantage réel de l'observation de ce commandement ?

Nous trouvons ces questions abordées dans l'histoire de Naboth.

“Par le SEIGNEUR, ce serait un sacrilège de ma part de te donner l'héritage de mes pères” (1 R 21, 3).

La réponse de Naboth à Achab résume le sens de cette responsabilité envers les ancêtres qui conditionnait la façon dont un Israélite usait de sa terre. Il n'en était pas l'unique propriétaire. Elle appartenait à toute la lignée familiale. C'est d'ailleurs le même raisonnement qui sous-tend l'interdiction de déplacer les bornes de propriété, comme l'indiquent les références aux “ancêtres” et aux “pères” (Dt 19, 14 ; Prov 22, 28). Répétons et développons la question que nous sommes en train de poser : cette responsabilité à l'égard des ancêtres, était-elle simplement un lien affectif de parenté, étendu au passé par une image, de façon à sacréaliser le droit inaliénable de la propriété foncière ? Ou bien, pensait-on que les ancêtres continuaient à exister réellement, en une sorte de vie après la mort, dont la qualité, le bonheur dépendaient pour une part de la conservation par les descendants de la terre ancestrale ? Si nous adoptons la première solution, c'est la *préservation du patrimoine familial* qui comptait avant tout. Dans ce but, l'argument de loyauté envers les ancêtres s'avérait efficace, mais accessoire. Si la deuxième solution est la bonne, on recherchait surtout *le bonheur des ancêtres* ; pour cela, il apparaissait nécessaire de préserver leur terre. Par conséquent, la réponse de Naboth peut être interprétée soit comme une référence au respect filial, à la seule fin de conserver la portion de terre menacée, soit, si l'on veut lire sa réponse en insistant sur l'expression “mes pères”, comme un refus de se dessaisir de sa terre pour ne pas diminuer leur félicité (ni la sienne, plus tard).

Cette dernière hypothèse est proposée avec une argumentation détaillée et vigoureuse par H.C. Brichto (“Kin, Cult, Land and Afterlife — A Biblical Complex”).<sup>6</sup> L'article est trop long à résumer, mais la conclusion mérite d'être rapportée *in extenso* :

“Nous pensons que les témoignages qu'il est possible de déduire, depuis les sources Israélites les plus anciennes jusqu'aux textes aussi tardifs que ceux des prophètes de l'exil, attestent de façon absolue la croyance du peuple biblique d'Israël à une vie dans l'au-delà. Une vie où les morts, bien que manifestement privés de substance matérielle, conservent certains traits de leur personne comme l'apparence, la mémoire, la conscience et même la connaissance de ce qui arrive à leurs descendants, sur la terre

<sup>6</sup> Cf. A. Phillips, “Family Law”.

des vivants. Ils restent en effet très attachés à leur sort, car ils dépendent d'eux : les descendants doivent demeurer sur la terre familiale, accomplir les rites familiaux, pour que les morts puissent jouir d'une condition heureuse dans l'au-delà. Une telle croyance ne doit pas être confondue avec l'idée d'une immortalité acquise "par le fait d'avoir une descendance", ni avec le vague espoir que les morts survivent, personnellement ou nominativement, dans *la mémoire* des générations suivantes. Il ne faut pas non plus y inclure des notions telles que le Paradis, les Champs-Élysées, la résurrection, etc. On ne trouve nulle part de réfutation de cette croyance sur la destinée du peuple d'Israël. Les porte-parole officiels de la religion biblique, normative, ne proscrirent pas les principaux rites qui en découlaient" (pp. 48 s.).

C'est au cours de l'argumentation qui l'a conduit à cette conclusion que Brichto avance son interprétation particulière du 5e commandement. Bien que nulle part l'Ancien Testament ne prescrive des rites à accomplir en faveur d'un mort, ils ne sont interdits que par rapports aux divinités ou aux familles étrangères (Ex 34, 11-16 ; Nb 25, 15 s. cf. Ps 106, 28 ; Dt 7, 1-4). Brichto en déduit qu'ils étaient au moins tolérés dans les familles Israélites. Il va plus loin, toutefois, et suggère que ces expressions concrètes d'amour filial envers les ancêtres défunts se trouvent en fait implicitement présentes dans l'exhortation, souvent répétée, du respect aux parents. Et c'est là une thèse assez polémique : le 5e commandement lui-même se référerait originellement à ce respect dû aux parents *après leur mort* (p. 31, en italiques dans le texte de Brichto). Car c'est alors, dans l'au-delà, qu'ils deviennent dépendants de leurs descendants et qu'ils ont le plus besoin d'être protégés contre la déloyauté ou l'impiété. Pour appuyer cela, Brichto se réfère à ce qu'il appelle "l'image en négatif" du 5e commandement : celui qui manque de respect envers ses parents sera lui-même anéanti dans l'au-delà, en étant privé d'une sépulture convenable (Prov. 20, 20 ; 30, 11, 17).

Cependant, dans son approche du 5e commandement, il semble que Brichto ait fait preuve d'exagération. Ce qui est dommage, car le reste de l'article contient beaucoup de remarques pertinentes. Il paraît très peu probable que ce commandement ait pu parler du respect dû aux ancêtres *décédés* sans le signifier plus clairement. Brichto le commente ainsi : "de leur vivant, les parents qui possédaient la terre... savaient se faire respecter" (p. 31). C'est vrai, mais cela n'exclut en aucune manière le bien-fondé et la validité du sens communément admis pour le 5e commandement. D'autre part, et c'est encore plus significatif, le fait que Brichto introduise le 5e commandement dans son argumentation s'oppose à ce qu'il affirmait un peu plus haut, dans le même article : il n'aborderait, disait-il, que des matériaux appartenant à "certains types de croyances et de pratiques, dérivées d'anciennes coutumes et croyances populaires, que la religion normative, fondée sur l'écriture, reçoit avec une tolérance passive, sans tou-

tefois les prescrire ou les admettre explicitement” (p. 4). Or, le 5e commandement, renforcé comme il l’est d’une nuée de lois et d’exhortations, tient une place nette et visible dans le grand courant de l’éthique “prescriptive” de l’Ancien Testament. Et cela resterait inexplicable s’il s’était rapporté originellement aux rites et pratiques qui n’étaient pas clairement admis par l’orthodoxie Yahviste.

Il faut donc rejeter cette extension du 5e commandement à la vénération des ancêtres défunts. Ceci mis à part, le reste de l’article de Brichto contribue de façon tout à fait positive à notre propos.

i) Sa discussion de la trame socio-religieuse sur laquelle est “tissé” le 5e commandement nous est utile, car elle nous montre certaines de ses retombées sociales et c’est là ce qui nous intéresse :

“Le 5e commandement s’adresse à l’ensemble d’Israël (aux familles, aux clans, aux tribus, à tout le peuple). Il rend les gérants et les occupants du sol sacré tributaires d’une attitude convenable envers les aïeux. Nous trouvons une nouvelle fois associés les ancêtres, la postérité et la propriété (p. 30)”.

Toutefois, là où Brichto rend compte du sens de cette association en parlant surtout du bonheur de *l’individu* dans l’au-delà, notre interprétation tend plutôt à la lier au souci du maintien de la relation entre le peuple et Dieu, ainsi qu’à la dépendance de cette relation à l’égard de la stabilité et de la sécurité des cellules familiales. Ainsi, il nous faut lier le sens théologique du commandement à la foi historique d’Israël, *au-delà* de tout arrière-plan social, de tous les enracinements dans la piété populaire et de tout ce à quoi il était sans aucun doute associé.

Nous en arrivons à une interprétation analogue à celle que nous avons donnée plus haut du huitième commandement. Il n’y a aucune raison de douter du fait que le respect et la piété envers les parents et les ancêtres aient fait partie de la morale établie en Israël, comme dans tous les peuples anciens; et ce, même si Israël n’avait pas affirmé être le peuple de Dieu, et avoir reçu des ordres particuliers pour le maintien et la proclamation de ce statut unique. Or, du fait qu’Israël *croyait vraiment* à ce statut comme à ses exigences, et étant donnée l’importance vitale de la famille et de sa terre pour ce qui concernait la nation elle-même, il est sûr que le 5e commandement se réfère à quelque chose de plus que le bonheur personnel des parents dans l’au-delà. C’est justement sa présence au sein du Décalogue qui nous l’indique sans aucun doute.

ii) Brichto nous rend également service en nous rappelant le nombre de pratiques et de croyances qui existaient en Israël Ancien sans être clairement mentionnées dans les Ecrits canoniques, fussent-elles prescrites ou interdites. Dans ce domaine, il a attiré l’attention sur l’existence d’une structure familiale solide où la parenté (passée, présente et à venir), la terre et la religion

formaient un tout homogène. Nous avons précisément insisté sur l'importance de ce cadre socio-économique et religieux comme fondement, sur le plan humain, de la relation de la nation avec YHWH. A présent, on peut se rendre compte qu'il représente une belle illustration d'une habitude de la religion israélite : celle-ci reprenait des modèles culturels ou des institutions politiques déjà existants, et les transformait de façon à ce qu'ils devinssent les supports de sa propre théologie et de sa propre éthique. Toutefois, dans le cas qui nous occupe, le fait social particulier n'est pas utilisé seulement comme un modèle analogique, qui ne ferait que donner forme à certains aspects de la relation d'Israël avec Dieu (comme c'est le cas, par exemple, des rapports père-fils, roi-sujet, ou des traités de vassalité). Son utilisation est bien plutôt *fonctionnelle*. Ainsi, les entités "parenté-propriété", avec leur mentalité, leurs habitudes religieuses et culturelles, furent investies d'une signification nouvelle et reçurent un rôle concret, pratique, dans la religion israélite. Elles devinrent le lien essentiel entre la compréhension théologique que la nation avait de sa relation avec Dieu et l'expérience tangible, personnelle de cette relation dans la vie de tous les jours.<sup>9</sup>

iii) Cette adaptation et cette utilisation eurent pour résultat de canaliser les ressources naturelles d'amour filial et de loyauté envers les parents et la propriété familiale : elles s'identifièrent à la loyauté à l'égard de YHWH, et permirent la préservation de l'alliance qu'Israël avait conclue avec lui. Voilà ce à quoi parvint le 5e commandement. Ce qui n'était qu'un instinct naturel (*peut-être* avivé, si Brichto a raison, par un ensemble d'idées et de croyances sur la survie et le bonheur de l'individu et de sa famille dans l'au-delà) fut amplifié et transformé en une grande exigence éthique. Cette exigence n'était donc pas seulement fondée sur la question futile des précautions à prendre pour soi et pour sa famille, mais sur une sérieuse prise en compte "théologique" de l'intérêt national, et, comme toutes les autres lois du Décalogue, sur les événements historiques du salut accordé à Israël en réponse à sa foi.

<sup>9</sup> Le fait que cette structure d'ensemble, parenté-culte-pays, ait trouvé une telle utilisation pourrait expliquer pourquoi certains rituels religieux propres aux familles ne sont presque pas condamnés, ou du moins par de façon ouverte : les offrandes de nourriture aux morts et aux mystérieux *teraphim*. Si leur but essentiel était de renforcer d'une part le lien qui unissait la famille à sa terre, et d'autre part la cohésion interne de la famille, alors, tant qu'il n'était pas question d'autres dieux que YHWH, la nécessité de se débarrasser de telles pratiques (en tant qu'incompatibles avec l'adoration due à YHWH seul) ne se faisait apparemment pas sentir. Comme le dit Brichto, "La présence des Teraphim dans les maisons israélites ne sont pas forcément le signe de l'idolâtrie au sens littéral, et pas du tout celui de l'adoration des ancêtres. Il ne faut pas confondre vénération et adoration, et l'icônodoulie n'est pas plus de l'idolâtrie que l'icônoclisme n'est du monothéisme.

Aussi, la responsabilité d'un homme envers sa famille et sa terre devenait-elle le contrecoup normal de la responsabilité qu'il devait en premier lieu à Dieu lui-même. S'acquitter de la première, c'était s'engager à parcourir un dur chemin pour s'acquitter de cette dernière. Revenons au texte qui nous a servi de point de départ : il est significatif que la réponse de Naboth à Achab mentionne ces deux obligations à la fois :

“*YHWH lui-même* me garde (même en pensée) de te laisser prendre possession de l'héritage de mes ancêtres” (traduction de Brichto en italique).

Son refus de se séparer d'une partie de son patrimoine ancestral correspondait tout autant à une devoir envers Dieu (dont la non-observation, selon lui, eût entraîné une malédiction contre lui-même) qu'envers ses pères. De même, le crime frauduleux d'Achab et de Jézabel, qui lui dérobèrent tout l'héritage, était bien plus qu'une injustice sociale envers Naboth et sa famille. Il entraîna donc l'intervention directe et personnelle de Dieu : la condamnation par un prophète (1 R 21, 17 ss.), et, en rétribution du crime d'Achab et de son épouse, leur retranchement d'Israël et leur mort sans sépulture (1 R 21, 21, 23 s. ; 2 R 9, 30-37 ; 10, 1-11).

### **Le septième commandement**

Pourquoi l'adultère était-il passible de mort en Israël ? Cette question est ignorée ou traitée de façon inadéquate par ceux qui le réduisent à une atteinte contre la propriété, en se fondant sur le fait qu'en Israël, de par la loi, la femme appartenait à son mari. On peut montrer ce qu'il y a d'erroné dans ces vues, mais cela dépasse le cadre de notre étude et il n'est pas de notre ressort d'entrer dans ce débat. Nous chercherons plutôt à comprendre le pourquoi d'une telle sévérité dans la répression de l'adultère.

Pour D. Mace, la raison de cette sévérité se trouve dans l'importance que revêtaient la paternité légitime et le respect de la lignée familiale :

“L'horreur qu'éprouvait l'hébreu face à l'adultère, le caractère impitoyable de la loi qui réprimait, s'appuyaient solidement sur un principe absolument essentiel : un homme doit être sûr que son enfant est bien de lui. On ne transigeait pas sur cette conception d'ensemble de la lignée familiale, et on ne lui tolérait aucune exception.”<sup>1</sup>

Phillips est du même avis :

“Par elle (c'est à dire l'épouse)... le nom du mari se transmettait. Le but de la législation contre l'adultère était donc de protéger le nom du mari, en lui garantissant que l'enfant serait bien de

<sup>1</sup> D.R. Mace, *Hebrew Marriage : A Sociological Study* (Londres, 1953), p. 242.

lui... Il ne s'agit pas à proprement parler d'éthique sexuelle, mais de l'importance de la paternité."<sup>2</sup>

Mais cette raison en elle-même est-elle suffisante pour qu'il soit question de peine de mort ? Ces thèses sont-elles vraiment exactes ? La paternité légitime ne semble pas avoir été limitée exclusivement à la paternité biologique ; on le constate à propos de la "fiction" que créait la loi du lévirat : l'enfant était considéré comme héritier et fils du père adoptif. Des doutes sur l'origine d'un enfant ne sont jamais explicitement reconnus comme pouvant justifier un châtement de mort, dans les lois prohibant l'adultère. Sans aucun doute, la continuité de la lignée familiale revêtait la plus grande importance. Mais on ne peut être absolument sûr que l'adultère ait été considéré comme une menace assez grande pour qu'un homme et une femme accusés uniquement, ou bien entre autres, de s'en être rendus coupables fussent jugés dignes de mort. Il y avait d'ailleurs une menace bien plus grande, plus immédiate encore contre la lignée familiale : le refus, de la part du frère d'un homme mort sans enfant, d'accomplir son devoir de lévirat envers la veuve. Et pourtant, ce frère ne pouvait ni être contraint à l'épouser, ni faire l'objet de poursuites en justice (sinon d'une disgrâce publique : Dt 25, 5-10) — surtout pas être condamné à mort.

Mace offre deux raisons supplémentaires pour expliquer cette sévérité à l'égard de l'adultère, en Israël : tout d'abord, il constituait un crime contre la société tout entière,<sup>3</sup> et dans une certaine mesure c'était aussi un crime contre YHWH.<sup>4</sup> Phillips va encore plus loin : En dépit du point de vue qu'il émet ailleurs, selon lequel les femmes étaient de par la loi propriété de leur époux, il écrit ceci :

"C'est une vue par trop simpliste de la loi sur l'adultère que de considérer la femme comme un simple bien appartenant à son mari. En effet, par opposition à la fille, la femme, en vertu de son mariage, ne faisait plus qu'un avec son époux (Gn 2, 24)."<sup>5</sup>

Bien entendu, Phillips est obligé d'avoir cette opinion, du fait de son interprétation du Décalogue comme code criminel (c'est à dire avec la peine capitale pour unique mode de répression) en Israël. Le 7e commandement ne peut pas se référer simplement à une atteinte au droit de propriété ; sinon, d'après son hypothèse, sa non-observation ne serait pas punie de mort, et il ne ferait pas partie du Décalogue. Aussi Phillips poursuit-il en ces termes :

"L'acte d'adultère était un crime qui touchait un autre membre de la communauté de l'alliance ; ce n'était pas une atteinte à ce qui lui appartenait... L'adultère, acte criminel, était considéré

<sup>2</sup> Criminal Law, p. 117.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 244.

<sup>4</sup> Il cite à l'appui Gn 20, 2-7 ; 39, 7-9 ; Hs 12-13 s.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

comme un désaveu de YHWH... Aussi, de même que les autres crimes, il menaçait la relation d'alliance" (loc. cit.).

Ni Mace ni Phillips, cependant, ne me semblent avoir mis à jour la raison fondamentale d'une telle sévérité, de la part de l'Ancien Testament, à l'égard de l'adultère. A vrai dire nous soupçonnons, comme nous l'avons noté plus haut, une certaine circularité dans l'argumentation de Phillips. En effet, ce dernier déclare de toute évidence que l'adultère était un péché, un désaveu de YHWH, parce que c'était un "crime", alors que sa thèse a pour but de montrer que certains actes étaient jugés "criminels" du fait qu'ils constituaient un désaveu de YHWH ! Phillips semble donc utiliser comme argument une définition dont il s'efforce précisément de démontrer l'exactitude ! Nous ne voulons pas dire qu'il a *tort* de parler de l'adultère comme d'un "crime", mais que, tout simplement, nous doutons qu'il ait établi ce sens sur des bases solides. En ce qui concerne l'argument de Mace, dire que l'adultère était condamné parce qu'il constituait une offense contre la société *et* une offense contre Dieu ne suffit pas. En fait, il y a un lien de cause à effet commun à ces deux offenses. Ce lien doit son existence à ce sur quoi nous avons insisté jusqu'à présent : l'importance socio-théologique de la famille.

L'adultère était un crime contre Dieu *dans la mesure* où il en constituait un contre l'alliance de Dieu avec son peuple, Israël ; et c'était un crime contre cette alliance dans la mesure où il s'en prenait au fondement social de l'alliance. Nous avons montré que toute tentative d'ébranler la structure familiale était une menace latente contre la relation du peuple avec Dieu. La menace était *extérieure* si les ressources *économiques* de la maisonnée étaient mises en danger par le vol, l'endettement, l'expropriation, etc... ; d'où le sens des 8e et 10e commandements, ainsi que des protestations prophétiques qui s'y référaient. La menace était *interne* si *l'autorité domestique*, au sein de la famille, se trouvait bafouée. D'où l'importance du 5e commandement et des injonctions analogues. On peut constater à présent que le 7e commandement entre dans cette seconde catégorie. Il se fonde sur le même principe. L'adultère porte un coup au cœur même de ce qui fait la solidité du cadre familial, en détruisant *l'intégrité sexuelle* du mariage.

Dans la perspective d'ensemble de l'éthique sexuelle biblique, l'adultère est un acte immoral ; la conception scripturaire du mariage le condamne. Mais du point de vue particulier, historique, de l'alliance entre Dieu et Israël, ainsi que du rôle central qu'y jouait la famille, l'adultère était encore plus grave que dans le domaine de l'éthique individuelle ;<sup>6</sup> c'était une faute à portée nationale. Ce qui explique qu'il fasse si souvent l'objet de condamna-

<sup>6</sup> Il n'était pas fait abstraction, toutefois, de l'aspect moral. Quand Phillips affirme "qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'éthique sexuelle", il semble

tions prophétiques, <sup>7</sup> et qu'il ait trouvé place dans le décalogue : il était condamné par les prophètes, prohibé par la loi, parce que celle-ci comme ceux-là se préoccupaient avant tout de préserver la relation d'Israël avec YHWH, relation qu'ils voyaient menacée dans ses fondements familiaux par le délit d'adultère. Il est vrai que Mace, Phillips, et d'autres personnes de leur avis ont tout à fait raison d'affirmer que l'adultère constituait une offense contre la société, contre Dieu, et contre la relation d'alliance ; mais je crois que c'est cette importance socio-théologique de la famille qui révèle de la façon la plus claire, la plus logique, *ce pourquoi* ils ont raison !

Nous noterons avec intérêt que la polémique contre l'adultère contenue dans les premiers chapitres des proverbes vient appuyer cette interprétation : on y trouve soulignées les conséquences sociales et économiques que peut entraîner le fait de succomber aux charmes d'une "*ishah zarah wenakheriah*".<sup>8</sup> Un homme qui s'attache à une telle femme finira probablement par ruiner sa propre famille, son propre bien. Il se coupera lui-même du privilège de partager le pays avec le reste du peuple. Et le pire des risques qu'il court, en négligeant sa famille, c'est de provoquer son retranchement du sein d'Israël, et donc sa disparition.<sup>9</sup> Bref, il est "insensé" ; il "détruit sa propre vie" (cf. Prov 2, 12-22 ; 5, 9 s., 15-17 ; 6, 26, 33, 35). Le sage établit un rapport entre les conséquences domestiques de l'adultère et sa portée plus large dans la communauté tout entière : l'adultère affectera la jouissance du don de Dieu, le pays. Une telle manière de penser nous indique clairement comme dans d'autres textes de l'Ancien Testament, que la famille était le lieu essentiel où prenaient effet, pour l'individu, les obligations et les privilèges de la relation de la nation avec Dieu ; elle était aussi la base de son appartenance à la communauté.

ignorer que même dans le cas d'un outrage d'ordre sexuel qui n'était pas adultère (Lv 19, 20 ss.), l'offenseur devait offrir un sacrifice en plus de la restitution. Ce sacrifice sanctionnait probablement la faute morale que constituait son acte. De plus, Os 4, 14 s'insurge contre l'idée commune selon laquelle *les femmes seulement* pouvaient se rendre coupables d'infidélité. Moralement, même si ce n'est pas légalement, l'impudicité des hommes est aussi condamnée.

<sup>7</sup> Voir par exemple Os 4, 2 ; Jr 8, 9 ; 23, 10 ; Ez 18, 6, 11, 15 ; 22, 11 ; 33, 26.

<sup>8</sup> "Une étrangère dévergondée" (cf. Prov 2, 16). (N.d.T.).

<sup>9</sup> Sur l'horreur qu'inspirait le retranchement et tout ce qu'il impliquait, cf. H.C. Brichto, "Kin, Cult, Land...".