

André WÉNIN

## Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur ?

### INTRODUCTION

Depuis la fin du siècle dernier, la recherche sur le décalogue s'est mue essentiellement sur le terrain historique<sup>1</sup>. Après les études de Wellhausen, Kuenen ou Smend sur le décalogue primitif et sur la source littéraire du texte d'Ex 20 (E), la *Formgeschichte* s'est tournée vers le genre littéraire législatif des préceptes du décalogue que Alt rangeait dans le droit apodictique<sup>2</sup>, et vers son *Sitz im Leben* que Mowinckel pensait trouver dans la fête d'automne du renouvellement de l'alliance qui serait le milieu d'origine de la péricope du Sinaï<sup>3</sup>.

Sur cette base, les exégètes récents ont conduit des études plus précises en revenant sur des points discutés de leurs prédécesseurs. Ainsi, Boecker s'est penché à nouveau sur le droit apodictique<sup>4</sup> et y a apporté des distinctions éclairantes qui ont remis en chantier la question de la forme primitive des dix paroles et même le caractère traditionnel de la série de préceptes<sup>5</sup>. De même on a repris la question de l'origine lointaine des interdits, de leur transmission et de la formation progressive d'une liste de commandements<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour un panorama de la critique, voir p.ex. J.-J. STAMM & M.E. ANDREW, *The Ten Commandments in Recent Research* (Studies in Biblical Theology - 2d ser. 2), London 1971 ; F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog. Seine späte Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45 ; Fribourg-Göttingen 1982), p. 14-17 ; J. VINCENT, « Neuere Aspekte der Dekalogforschung », *BN* 32 (1986), p. 83-104, ou encore J. LOZA, *Las palabras de Yahve. Estudio del decalogo* (Biblioteca Mexicana 4 ; México 1989), p. 35-59.

<sup>2</sup> A. ALT, « Die Ursprünge des israelitischen Rechts », in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (München 1953), p. 278-332.

<sup>3</sup> S. MOWINCKEL, *Le décalogue*, Paris 1927.

<sup>4</sup> H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (NStB10), Neukirchen 1976.

<sup>5</sup> Voir p.ex., E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des « apodiktischen Rechts »* (WMANT 20), Neukirchen 1976.

<sup>6</sup> À côté de Boecker et de Gerstenberger, voir encore G. LIEDKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze* (WMANT 39), Neukirchen 1971 et plus récemment F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog*.

Aujourd'hui, il est impossible de nier la complexité des problèmes relatifs au décalogue et à son histoire. Du reste, les questions non résolues sont plus nombreuses que celles qui ont trouvé une réponse consensuelle. Restent discutées l'origine et la formulation des divers préceptes, leur inclusion éventuelle dans des listes partielles et en tout cas dans la série actuelle, les rédactions finales d'Ex 20 et Dt 5 et les relations entre elles. Enfin, il reste à voir ce que la nouvelle critique du Pentateuque apportera comme éléments neufs permettant d'éclairer l'histoire du décalogue et le rapport entre ses deux formes bibliques<sup>7</sup>.

L'essai qui est proposé ici ne prétend pas entrer dans le débat historique, quel que soit l'intérêt et l'importance de ce dernier. L'approche est plutôt de type herménéutique : elle tente en effet une interprétation sous forme de dialogue avec les textes pour faire émerger une vérité qui est aussi celle de l'auteur de ces lignes, puisqu'elle dépend en partie des questions posées aux textes. Ces questions, on va le voir, sont essentiellement anthropologiques et théologiques : elles visent en effet à permettre au texte de délivrer sa vérité humaine profonde ainsi que son message sur Dieu. Non pas donc le sens original (de ou des auteurs ou rédacteurs), mais une signification qui soit pertinente à la fois par rapport aux textes et par rapport aux questions que se pose la culture moderne sur les acteurs impliqués par ces textes (Dieu, son peuple, le croyant).

Cet effort herménéutique prend pour base le texte canonique dans sa forme massorétique<sup>8</sup>. Il s'appuie sur une lecture délibérément synchronique des textes, lecture que je définirais globalement comme littéraire. Elle comprend une analyse rhétorique des textes, une approche que l'on pourrait qualifier de « narrative » (personnages et progression de la pensée) et un approfondissement anthropologique et théologique des concepts, institutions, symboles et images mis en œuvre.

Le titre de cette contribution évoque l'essentiel de l'interprétation développée ici : comment les dix paroles sont-elles révélation de Dieu tout en traçant pour l'être humain un chemin de salut ? Les clés de lecture sont fournies essentiellement par le contexte immédiat du décalogue, l'alliance au Sinai ; elles viennent aussi du contexte plus large de l'Exode. Mais surtout, cette étude cherche à prendre au sérieux la conception de la Loi typique du premier Testament. *Torah*, en effet, signifie instruction, c'est-à-dire enseignement (sur Dieu) et instruction (pour l'action), selon le double sens de la racine du mot<sup>9</sup> : ainsi, la Loi délivre un enseignement sur Dieu, et, dans la mesure où c'est Dieu qui parle, il s'agit d'une auto-manifestation ; mais aussi, elle donne des instructions pour l'action, et, en ce sens, elle trace un chemin, une voie d'accomplissement du « salut ».

---

<sup>7</sup> Voir p.ex. les considérations de C.M. CARMICHAEL, *The ten Commandments*, Oxford 1983, de C. LEVIN, « Der Dekalog am Sinai », *VT* 35 (1985), p. 165-191, de A. GRAUPNER, « Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5 », *ZAW* 99 (1987), p. 308-329, ou encore de B. RENAUD, *La théophanie du Sinai. Ex 19-24 — Exégèse et théologie* (Cahiers de la Revue Biblique 30), Paris 1991.

<sup>8</sup> Il pourrait également se prolonger sur les relectures que supposent les versions, p.ex.

<sup>9</sup> Le mot *tôrâ* vient du verbe *yrh* qui, au Hifil (mode factitif), signifie instruire.

## I. LE CONTEXTE COMME CLÉ DE LECTURE DU DÉCALOGUE

Grosso modo, on peut dire, je pense, que les dix paroles indiquent à Israël comment ne pas retourner en Égypte en s'engageant dans une *alliance* avec ce Dieu qui lui donne *liberté* et *vie*.

## A. La libération de l'esclavage d'Égypte.

Les deux versions du décalogue commencent par une parole où il est fait mémoire de la libération du peuple (Ex 20,2 et Dt 5,6). Cet événement est donc structurellement lié au don de la loi que représente le décalogue.

La sortie d'Égypte représente deux choses fondamentales pour Israël : d'une part, bien sûr, c'est la *libération* de l'esclavage et de l'oppression évoqués par l'expression « maison des esclaves » ; d'autre part, on reconnaît également à la sortie d'Égypte une connotation de *naissance*. Ceci ressort en particulier d'Ex 14 où le récit dessine le mouvement d'une naissance, passage d'un espace fermé (l'Égypte) à un espace ouvert (le désert) à travers un canal humide (« les eaux formant une muraille à leur droite et à leur gauche », v. 22.29). De plus, dans le récit, Israël est aussi arraché à la mort collective que lui infligeait Pharaon en faisant mourir les garçons. Et enfin, le verbe « sortir » est aussi en hébreu un verbe de naissance<sup>10</sup>.

Bref, sortir d'Égypte, c'est, pour Israël, recevoir la liberté et la vie. Mais comment ces dons s'articulent-ils aux paroles d'ordres (pour la plupart des interdits) qui suivent ? La plupart du temps, le lien effectué est le suivant : la libération d'Égypte fonde le droit de YHWH à légiférer pour Israël et réciproquement fonde la nécessité pour le peuple d'observer les lois de son Dieu. Ceci est certes appuyé sur l'étude des schémas de traités d'alliance du Proche-Orient antique<sup>11</sup>. Mais doit-on pour autant restreindre le sens de la première parole à cet aspect ?

Quand la Bible explicite les raisons de l'importance de pratiquer la Loi, elle mentionne certes la crainte du suzerain divin. Mais cette « crainte » – qui décrit selon moi la manière juste de se situer face à Dieu dans l'alliance – n'est *pas la raison pour laquelle* il importe de pratiquer la Loi. En effet, dans les textes, « craindre Dieu » apparaît plutôt comme un équivalent de l'expression « pratiquer les commandements » (cf. Dt 5,29; 6,2; 8,6). Le véritable pourquoi est le plus souvent explicité en termes de vie et de bonheur, en tout cas dans les textes deutéronomistes, mais aussi ailleurs. En Dt 6,20-24, il est déployé comme ceci : il s'agit essentiellement de bien recevoir le don de la liberté (et celui de la terre) ; et dans ce cadre, pratiquer la Loi équivaut à craindre YHWH, « pour *que nous soyons heureux* tous les jours et pour *qu'il nous fasse vivre* comme aujourd'hui »<sup>12</sup>.

À partir de ce constat, on peut opérer un autre lien entre sortie d'Égypte et loi. Celui qui a donné à Israël la liberté et la vie lui donne également des paroles qui tracent un

<sup>10</sup> Voir l'usage du verbe *ys'* en Gn 25,25-26; 46,26 = Ex 1,5 ; 2 R 19,31 ; Jb 1,21.

<sup>11</sup> Voir p.ex., T. VRIEZEN, « Exode XX,2. Introduction au Décalogue : formule de loi ou d'alliance ? », *Recherches bibliques* 8 (1967), p. 35-50.

<sup>12</sup> Voir aussi p.ex. 4,40; 5,33; 6,3 ; Ps 19,8 ; uniquement bonheur : 5,29; 6,18; 10,13 ; Ps 118,1-2 ; uniquement vie : 4,1; 7,12-15; 8,1; 11,9.21 ; Lv 18,5 ; Ps 119,92-93 ; Pr 4,4 ; Ne 9,29. Noter que l'expression « comme aujourd'hui » de Dt 6,24, implique la liberté pour Israël puisqu'au moment où Moïse parle au peuple, selon la fiction narrative du Dt, celui-ci vit pleinement sa liberté.

chemin de liberté vers la vie et le bonheur. Bien sûr, il ne saute pas aux yeux que ces interdits et ces ordres sont un chemin de liberté, de vie et de bonheur. Pourtant, les trois expressions finales de la version deutéronomique sont claires à ce sujet<sup>13</sup>. Ainsi, dans le précepte du sabbat, l'expression « *afin que* ton serviteur et ta domestique se reposent comme toi » vise la *liberté* que l'on prend et que l'on accorde aux autres le septième jour (v. 15). Quant au commandement sur les père et mère, on y trouve deux clausules finales (v. 16) : la première concerne l'épanouissement de la *vie* (« *afin que* se prolongent tes jours »), et la seconde le *bonheur* (« et *afin qu'*il y ait du bonheur pour toi »).

Par ailleurs, le fait que la plupart des paroles du décalogue soient négatives<sup>14</sup> peut également donner à penser. Comme l'écrit P. Beauchamp, « “Dire ce qu'il faut faire” emprisonne plus que “dire ce qu'il ne faut pas faire”. En lisant le décalogue, on entend ce que Dieu interdit. Mais l'autre face, corrélative de la première, c'est le fait que Dieu n'oblige pas. Que ne pas faire ? Ces violences qui s'appellent meurtre, violence, adultère, vol, faux témoignage. Ce qui empêche d'être libre, c'est cela qui est interdit. Que faire ? Ce que tu veux. Les interdits du décalogue font le vide devant un espace où Dieu ne demande rien »<sup>15</sup>, rien que de vivre sa liberté. En effet, comment mieux obéir à un Dieu qui libère et donne vie qu'en exerçant sa liberté en vue de la vie ?

Ces observations rejoignent tout un courant de pensée biblique et juive sur la Loi comme instruction (*tôrâ*) qui dessine une « ligne de conduite », un chemin (*derek*) de liberté menant vers la vie et le bonheur. Dans ce sens, on peut citer, p.ex., Dt 30,15-16; Ps 1,1-3; 19,8; 119,1.32.45. Pour le Judaïsme, voici quelques phrases glanées dans le *Pirqé Abôt* : « Tourne et retourne la Loi en tous sens, car tout y est renfermé. Elle seule te donnera la vraie science. » (V, 25) « Grande est la Torah, car elle donne à ceux qui la font la vie dans ce monde et dans le monde qui vient. » (VI, 7) « “Les tables étaient l'œuvre de Dieu, et l'écriture était l'écriture de Dieu gravée sur les tables” [Ex 32,16]. Ne lis pas “gravée” (*harût*), mais “liberté” (*herût*), car tu n'as de vraiment libre que celui qui s'adonne à la Torah. » (VI, 2)

### B. Une liberté invitée à s'engager dans une alliance.

Un second élément fondamental du contexte des deux versions du décalogue, c'est bien évidemment l'alliance. En Dt 5, on trouve en effet un écho direct du contexte narratif d'Ex 19-20.24 où l'on raconte comment une alliance se noue entre YHWH et Israël dans le cadre d'une théophanie de rencontre. C'est donc ce double contexte qui enserme le décalogue qu'il faut regarder à présent. Mais d'abord une réflexion sur le contexte immédiat : l'introduction du locuteur.

#### 1. Un double locuteur.

Dans la version de l'Exode, l'introduction narrative du décalogue est curieuse. Elle contient en effet une rupture stylistique manifeste : une séquence de deux *Wayyiqtol* de verbes *dicendi* avec sujets différents, la première fois Moïse, la seconde Dieu : « Et Moïse descendit vers le peuple et il leur dit. Et Dieu parla toutes ces paroles en disant » (19,25–20,1). Cette phraséologie curieuse est probablement une cicatrice de l'histoire du

<sup>13</sup> Ce sont les trois expressions avec la conjonction *lema'an* (afin que) en Dt 5. En Ex 20, il n'y en a qu'une seule, et elle est plus courte (v. 12).

<sup>14</sup> Ce sont des défenses générales exprimées par un *Lo' tiqtol*.

<sup>15</sup> P. BEAUCHAMP, « Au cœur de la Loi, le Décalogue », *Croire aujourd'hui* 184 (1987), p. 262.

texte. Reste que, dans son état actuel, elle assigne aux paroles qui suivent un double locuteur.

Cette particularité se retrouve dans le contexte de Dt 5. Au v. 4, Moïse précise que YHWH a parlé au peuple « face à face » avant d'ajouter au v. 5 qu'il se tenait entre YHWH et le peuple pour rapporter à ce dernier les paroles divines : « C'est face à face que YHWH a parlé avec vous sur la montagne, du milieu du feu ; moi, je me tenais entre YHWH et vous en ce temps-là pour vous faire rapport de la parole de YHWH, en disant ». On peut difficilement attribuer au hasard la répétition d'un tel trait, d'autant que dans l'annonce du sujet que l'on trouve en Ex 19,9, Dieu annonce qu'il va « parler avec » Moïse (*dibber 'im*) et que, quand le peuple entendra, il croira en Moïse. Or l'accréditation de Moïse par le peuple a justement lieu après la proclamation des dix paroles (20,19). Ainsi, le « parler avec » ne semble pas seulement annoncer le dialogue entre YHWH et Moïse de 19,19b, mais également la proclamation commune du décalogue.

Ce trait se renforce encore quand on voit les hésitations du récit biblique à propos du scripteur des tables de pierre qui, de l'avis des textes deutéronomistes, contiennent le décalogue<sup>16</sup>. Si les traditions sont unanimes pour dire que la première édition des tables est du doigt de Dieu<sup>17</sup>, il y a en revanche des hésitations quant au scripteur de la seconde : en Ex 34,27-28, c'est Moïse qui écrit les dix paroles sur les tables ; mais au v. 1, YHWH avait annoncé qu'il le ferait lui-même, et c'est ce que rapporte en effet Dt 10,2-4.

Au niveau du récit final, tous ces traits se conjuguent pour laisser planer le doute sur le locuteur du décalogue. Une telle équivoque doit avoir une portée théologique. En fait, tout se passe comme si les narrateurs de l'Exode et du Deutéronome voulaient laisser entendre par là que le décalogue est lui-même une parole qui jaillit d'une rencontre, d'une alliance qui se noue face au peuple : celle de Moïse et de Dieu (cf. Ex 19,9.19). Même au niveau de la forme des paroles du décalogue, cette ambivalence se retrouve : de fait, après que Dieu ait parlé en première personne (Ex 20,2-6 et Dt 5,6-10), quelqu'un d'autre – serait-ce Moïse ? – parle de lui à la troisième personne (Ex 20,7-12 et Dt 5,11-21)<sup>18</sup>.

## 2. Paroles pour une alliance.

Si le décalogue fait figure de parole issue de l'alliance entre Moïse et Dieu, il est également une parole en vue d'une alliance entre Israël et YHWH. Le contexte de l'Exode est clairement celui-là. YHWH propose une alliance au peuple (19,4-6) qui accepte, d'abord en principe (19,8). Ensuite, après la proclamation des paroles (« toutes les paroles de YHWH » = probablement le décalogue) et des coutumes (« toutes les coutumes » = le code de l'alliance, semble-t-il), Israël répète son engagement en connaissance de cause (24,3), avant de le solenniser suite à la lecture du livre de l'alliance accompagnée des rites de sang (24,6-8).

Le contexte de Dt 5 parle également d'alliance et souligne qu'elle est valable non plus pour la génération de l'Horeb, mais pour toutes les générations d'Israël (v. 1), de ceux qui écoutent Moïse dans le récit fictif à ceux qui lisent ses discours (« aujourd'hui » : v. 2-3). Le récit de Moïse fournit d'ailleurs quelques précisions supplémen-

<sup>16</sup> Voir ainsi Dt 4,13 ; 5,22 ; 9,9-11 ; 10,4.

<sup>17</sup> Ex 31,18 ; 32,16 et Dt 10,10.

<sup>18</sup> L'enchaînement semble tourner autour du nom divin : on dirait qu'une fois que Dieu a livré son nom (Ex 20,2 et 5b-6 et parallèle), Moïse enchaîne pour recommander au peuple le respect de ce nom.

taires en situant les partenaires de l'alliance « face à face » pour une communication de parole avec un médiateur (v. 4-5 et 23-29).

Mais c'est l'Exode qui offre la plus belle figure narrative de l'alliance. Celle-ci s'y dessine comme un processus de rapprochement mutuel des deux partenaires. Ainsi, dans l'annonce des événements, YHWH avertit Moïse qu'il va descendre sur la montagne au vu du peuple (Ex 19,11), et il invite certains à y monter (v. 13b). Dans la description de la théophanie (v. 16-19), une construction chiasique met en évidence le rapprochement : de même que le peuple tremble, de même, la montagne tremble quand Moïse fait sortir le peuple à la rencontre de Dieu qui lui-même descend sur la montagne<sup>19</sup>.

Mais la proximité qui se crée de la sorte n'abolit pas la distance que marquent les limites fixées par Dieu (v. 12-13) et que le peuple assume dans la crainte (20,18) : tout en s'approchant de l'autre, chaque partenaire reste à sa place, YHWH sur la montagne et Israël au bas. Mais une particularité du récit donne à penser que ces limites ont également un caractère réciproque. En effet, quand YHWH parle à Moïse, il lui demande de sanctifier le *peuple* et de lui mettre des limites formelles (19,10.12) ; mais lorsque Moïse lui fait écho, il modifie les ordres et dit : « Tu nous as avertis en disant : “mets des limites à la montagne et sanctifie-la” » (v. 23). Ce n'est plus le peuple qui est à limiter et à sanctifier, mais la montagne, le lieu de Dieu. De la sorte, tout se passe comme si un partenaire constituait pour l'autre l'exigence d'une limite à assumer : YHWH pour le peuple, certes, mais aussi le peuple pour YHWH qui se tient sur la montagne. Cette réciprocité semble caractéristique de l'alliance qui se noue.

C'est dans ce contexte que résonnent les dix paroles comme parole de l'alliance ainsi ébauchée narrativement. Elles devraient donc instaurer une relation de même nature que celle que le récit décrit, mélange de proximité et de distance. On peut s'attendre, dans ces conditions, à ce que le décalogue assigne aux deux partenaires leur place respective en précisant les limites à assumer pour que l'alliance soit possible, et en définissant leurs liens réciproques. C'est effectivement ce qu'on peut lire dans le décalogue.

### 3. Des paroles « théophaniques ».

On peut aller plus loin. Car pour que l'alliance se noue, YHWH se manifeste à Israël. Et cette théophanie a quelque chose à voir avec la Loi dont la proclamation est présentée comme le sommet de la venue de Dieu. Dt 5 résume en deux grandes directions les signes qui manifestent la présence de Dieu en Ex 19-20 : c'est le feu (Dt 5, 4-5.22.24-26) et la nuée (v. 22). Ces signes évoquent par eux-mêmes un certain mode de présence qui est aussi celui du décalogue. Car Dieu se donne à voir dans les dix paroles, puisque le narrateur ajoute, après la proclamation du décalogue, que « le peuple voyait les voix » (20,18, littéralement) qui sont comme des éclairs, des traits de lumière.

Ainsi, la nuée est le signe d'un Dieu qui se montre et se cache en même temps, d'un Dieu dont la manifestation demande à être déchiffrée et qui donc ne s'impose pas. C'est un type de présence qui non seulement respecte la liberté du partenaire, mais encore la sollicite pour l'interprétation. De même, dans le décalogue, Dieu se cache en même temps qu'il se montre : il dit son nom et son action en faveur d'Israël, mais en même temps se voile derrière des ordres négatifs qui ne semblent pas parler de lui. Ainsi, p.ex., aucune parole n'explicite la manière dont Dieu attend qu'on se situe vis-à-vis de lui, si

<sup>19</sup> Sur la structure de ce passage, voir A. WÉNIN, « La théophanie au Sinaï. Structures littéraires et narration en Ex 19,10–20,21 », dans M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996, p. 471-480, surtout p. 478-479.

ce n'est en style négatif : pas d'autres dieux, pas d'images, pas de culte. Mais en dehors de ces exclusives, le champ est ouvert à la liberté et à l'amour du peuple pour son Dieu.

De même, le feu parle d'un Dieu qui vient comme lumière et chaleur, mais dont la manifestation requiert, pour avoir des effets vivifiants, qu'on en soit à la fois proche et distant, comme c'est le cas avec le feu qui ne dévore pas le buisson mais dont Moïse ne doit pas s'approcher (Ex 3,1-5). C'est un rapport similaire entre Dieu et son partenaire que le décalogue instaure. En effet, par la parole qui le manifeste, YHWH éclaire le peuple puisqu'il lui trace un chemin de liberté et de vie (cf. Ps 119,1) ; mais cette même parole instaure une distance entre le « tu » qui entend d'une part et le « je » qui parle ou le « il » dont on parle d'autre part, la distance étant marquée par des interdits, comme dans le récit de la théophanie.

Il faut ajouter un mot de l'interdit qui impose la distance en 19,12-13a. Il se présente comme un ordre formel assorti d'une menace de mort pour les transgresseurs. Mais par la suite, le narrateur livre au lecteur une clé de lecture de cet interdit. Par deux fois, aux v. 21-22 et 24 – c'est-à-dire juste avant la proclamation du décalogue –, il rapporte des injonctions de YHWH à Moïse : celui-ci doit avertir le peuple et les prêtres de ne pas franchir la limite posée, de peur que la présence de feu de YHWH les fasse mourir. Il ne s'agit plus ici d'un ordre avec menace ; on a plutôt l'impression d'une recommandation inquiète, comme si YHWH avait peur de voir les Israélites mourir de sa présence. N'y a-t-il pas là un dévoilement discret du fond caché de la loi ? Et si, derrière les interdits et les menaces, Dieu cachait pudiquement sa crainte de voir mourir son partenaire ? S'il dissimulait son souci de ce que nul ne meure de n'avoir pas respecté la distance nécessaire à l'alliance ? Car, au moyen de celle-ci, c'est sa vie qu'il veut partager.

Juste avant la proclamation des dix paroles, le narrateur pourrait ainsi suggérer une clé d'interprétation pour les interdits qui vont suivre : derrière eux, le Dieu de vie masque sa peur d'être involontairement source de mort en même temps qu'il la dit pour que le partenaire humain puisse choisir la vie. Mais cette pudeur de Dieu est un nouvel appel à la liberté d'Israël et à son intelligence de partenaire : pourra-t-il traverser les apparences où Dieu se dévoile et se voile ? Sera-t-il capable de reconnaître dans les préceptes essentiellement négatifs de la loi la volonté positive de vie et de liberté de son Dieu ?

## II. STRUCTURE LITTÉRAIRE DU DÉCALOGUE

On a longtemps cherché à structurer le décalogue en y retrouvant dix paroles à distribuer sur deux tables, et cela, à partir de l'indication fournie par la Bible elle-même (Dt 5,22 ; voir aussi 4,13 et 10,4). Mais le découpage qui en ressort et qui distingue les commandements envers Dieu des commandements envers le prochain est artificiel et ne tient pas compte des indices rhétoriques du texte lui-même. De plus, c'est une gageure de vouloir retrouver dix paroles dans ce texte. L'étude de structure suit la version deutéronomique du décalogue. En effet, c'est le texte le plus élaboré et le plus fin au niveau de l'organisation littéraire. Au cours du travail, je montrerai en quoi la version d'Ex 20 est différente, et cela permettra de préciser déjà la portée de quelques divergences entre les deux textes.

### A. Critères de structuration globale du décalogue.

Pour repérer l'organisation d'un texte, il s'agit de déterminer des critères utilisables sur l'ensemble de la péricope à structurer. R. Meynet, dans un essai sur la structure d'Ex 20, propose de partir de l'usage de l'impératif négatif dans le texte<sup>20</sup>. Il me semble pourtant que d'autres critères sont plus prégnants : ainsi, les occurrences du nom divin et la distribution des personnes sur la page<sup>21</sup>.

#### 1. Acteurs et personnages.

Il y a deux ruptures manifestes dans les dix paroles. Jusqu'en Dt 5,10, c'est YHWH le locuteur : « *C'est moi YHWH ton Dieu...* » (v. 6 et 9). Au v. 11, le locuteur change, et YHWH apparaît à la troisième personne : « *Tu n'élèveras pas le nom de YHWH ton Dieu pour l'imposture, car YHWH n'innocente pas...* ». Après le v. 16 où l'on trouve deux occurrences comme au v. 11, les mentions de YHWH cessent définitivement, et un autre personnage apparaît au v. 20, « ton compagnon » ou « ton prochain ».

Cette disposition tripartite est confirmée par la disposition des acteurs humains concernés par les préceptes. Du v. 6 au v. 10, à côté des autres dieux, on évoque Israël avec pères et fils sur plusieurs générations. À partir du v. 11, c'est l'Israélite qui semble visé plus particulièrement avec sa famille (fils-fille et père-mère, serviteur et domestique, et même son bétail). On peut d'ailleurs observer la disposition concentrique de ces différents éléments et l'inclusion entre les descendants et ascendants familiaux.

<i>ton fils et ta fille</i>	descendants familiaux
<b>ton serviteur et ta domestique</b>	maisonnée
ton bœuf, ton âne et tout ton bétail et ton étranger qui est dans tes portes	
<b>ton serviteur et ta domestique</b>	maisonnée
<i>ton père et ta mère</i>	ascendants familiaux

Enfin, comme on l'a vu, les v. 17-21 mettent l'Israélite en présence de son prochain, de sa femme et de ce qui lui appartient.

#### 2. L'usage des verbes.

Si, en tenant compte de cette ébauche de structure, on considère l'usage des verbes intimant des ordres ou des défenses, on constate la disposition suivante.

— Dans la *première section* (v. 6-10), on a quatre volitifs niés en *Lo'-tiqtol* pour trois ordres, le dernier étant doublé dans un parallélisme synonymique entre « tu ne te prosterner pas » et « tu ne serviras pas ».

— Dans la *deuxième section* (v. 11-16), la figure est plus complexe. Si on ne retient que les expressions habituelles de l'impératif, à savoir impératif, infinitif absolu et défense générale (*Lo'-tiqtol*) on a de nouveau quatre verbes pour trois ordres, le second

<sup>20</sup> R. MEYNET, « Les dix commandements loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6-21 », *Mélanges de l'Université de Beyrouth* 50 (1984), p. 405-421 (avec 7 planches). Plus récemment : « I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6-21) », *Greg* 81 (2000), p. 659-692.

<sup>21</sup> Voir la proposition de C. WIÉNER, *Le livre de l'Exode* (Cahiers Évangile 54 ; Paris 1985), p.37, et les considérations que je fais dans une contribution antérieure : « Le décalogue : structure littéraire et éléments d'analyse », *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* 11 (1992), p. 92-106.



(le précepte du sabbat) étant formulé de manière positive puis négative. Cela donne ceci : un impératif négatif (« tu n'élèveras pas »), puis un positif et un négatif (« garder » et « tu ne feras pas »), enfin un positif (« honore »).

De plus, les trois ordres de cette section sont assortis de compléments : soit une justification avec *kī* (menace au v. 11 ; invitation au souvenir au v. 15), soit un but avec *l'ma'an* (repos au v. 14 ; vie et bonheur au v. 16). On remarquera que ces phrases dessinent entre elles un parallélisme et que l'ordre central, le sabbat en a une de chaque sorte.

— La troisième section (v. 17-21) comporte six impératifs niés en *Lo'-tiqtol*. Mais on verra plus loin qu'il est possible de les grouper par deux, les ordres brefs des v. 17-19 étant repris et affinés par la suite dans les trois ordres qui ont trait au « prochain » (v. 20-21). On aurait donc de nouveau trois ordres, mais dédoublés cette fois.

Ainsi donc, chaque section contient fondamentalement trois ordres. Dans la première section, ces ordres concernent « YHWH ton Dieu » et, dans la troisième, ils portent sur la relation à « ton prochain ». La section centrale assure la transition de l'un à l'autre : du respect du Nom de YHWH (v. 11) à celui des père et mère (v. 16) ; quant au sabbat, il est en même temps « pour YHWH ton Dieu » et pour les autres (v. 14).

### 3. « Agrafe » et mot-clé du texte.

L'ensemble n'est pas encadré par une inclusion comme beaucoup de textes bibliques. Mais le recours à un procédé d'agrafe ou de crochet souligne en même temps l'unité du texte et le caractère central de la parole sur le sabbat. En effet, un élément essentiel de la première parole est repris dans le commandement du sabbat ; de même, la dernière parole y est annoncée clairement par la répétition d'une série identique. Le schéma ci-dessous met en évidence ces rapports.

(v. 6) Je suis *YHWH ton Dieu* qui *t'ai fait sortir*  
*de la terre d'Égypte*, d'une maison de *SERFS*  
(v. 14) ton *SERVITEUR* et ta *DOMESTIQUE*, et ton *BŒUF* et ton *ÂNE*  
(v. 15) Tu as été *SERF* dans *la terre d'Égypte*  
et *YHWH ton Dieu* *t'a fait sortir de là*  
(v. 21) son *SERVITEUR* et sa *DOMESTIQUE*, son *BŒUF* et son *ÂNE*

Il est remarquable qu'un même mot-clé se trouve dans ces quatre phrases : c'est le mot hébreu *'bd*, esclave (serf) ou serviteur. Est-ce une discrète indication que le décalogue pivote autour de l'idée de servitude et de liberté ? Cela serait significatif dans le contexte. C'est en tout cas ce qui se dégage également de la centralité désormais indéniable de la parole concernant le sabbat.

### 4. Schéma de la structure

À partir des données recueillies ci-dessus, on peut dessiner pour le texte des dix paroles une organisation en trois parties.

- A YHWH ton Dieu (v. 6-10) – 3 ordres (dont un doublé)
- B YHWH et l'autre proche (v. 11-16) – 3 ordres (dont un doublé)
  - Respect du nom de YHWH (v. 11)
  - Respect du sabbat (v. 12-15)
  - Respect des père et mère (v. 16)
- C L'autre - prochain (v. 17-21) – 3 ordres (tous doublés)

Je préciserai plus loin le sens du regroupement dans une même partie des trois paroles centrales. Ici, je les groupe uniquement sur base des critères formels exposés ci-dessus.

Note sur la structure du décalogue en Ex 20.

Elle est un peu moins stricte qu'en Dt 5. L'interversion dans les derniers commandements (entre la femme et la maison, voir Ex 20,17) interdit de voir dans la dernière partie une série de trois défenses doublées (j'y reviendrai). Mais le changement le plus considérable se produit dans la parole sur le sabbat. La disparition de la référence à l'exode casse le procédé d'agrafe constaté ci-dessus en Dt 5. Une autre agrafe intervient pourtant dans ce texte, puisque le précepte du sabbat y reprend des éléments du début et de la fin, de la même façon qu'en Dt 5, même si les éléments sont moins nombreux et partiellement différents.

v. 4	Tu ne feras pas d'image... dans les <i>cieux</i> ... sur la <i>terre</i> ... dans les eaux
v. 10	Ton SERVITEUR et ta DOMESTIQUE
v. 11	YHWH fit les <i>cieux</i> et la <i>terre</i> et la mer
v. 17	Son SERVITEUR et sa DOMESTIQUE

## B. Structure des différentes parties et effets de sens.

### 1. La première section (v. 6-10).

C'EST MOI YHWH TON DIEU

**qui** t'ai fait sortir de la terre d'Égypte  
d'une maison de serfs

<i>IL N'Y AURA PAS</i>	<i>pour toi</i>	d'autres dieux face à moi
<i>TU NE FERAS PAS</i>	<i>pour toi</i>	d'image-sculptée,
	aucune forme	de ce qui est dans les <b>cieux</b> là-haut
		et de ce qui est dans la <b>terre</b> en-dessous
		et de ce qui est dans les <b>eaux</b> en dessous de la terre
<i>TU NE TE PROSTERNERAS PAS</i>	pour	eux, et
<i>TU NE SERVIRAS PAS</i>		eux

Car C'EST MOI YHWH TON DIEU

DIEU JALOUX

**qui** visite la faute des pères sur les fils  
et sur *trois et quatre* générations  
pour *ceux qui me haïssent*

mais **qui** fais amour-fidèle

pour *des milliers*

pour *ceux qui m'aiment* et gardent mes ordres

Cette section est encadrée par une inclusion entre les deux titulatures divines « c'est moi YHWH ton Dieu... ». La première se réfère au passé du peuple, la sortie d'Égypte. La seconde est doublée : elle contient deux relatives parallèles et opposées (*Waw* adverbial) qui renvoient au présent et au futur de l'alliance en envisageant deux cas de figure : l'infidélité et la fidélité, au sens habituel des mots haïr et aimer en contexte

d'alliance<sup>22</sup>. Notons que, dans la seconde titulature, le nom divin est également doublé. Ce doublement s'explique par les commandements énoncés au centre. En effet, dans le présent et l'avenir, le Dieu de liberté et de vie adopte une attitude différente en fonction de l'option qu'Israël prend face aux ordres donnés (v. 10).

Au centre, en effet, on trouve quatre défenses, dont les deux dernières sont coordonnées et forment un parallélisme. Elles concernent l'idolâtrie : les autres dieux, les images sculptées et leur vénération par l'adoration et le culte. Au cœur de ces paroles, la triple évocation des parties de l'univers créé dont aucun élément – probablement astral et animal – ne doit servir à faire des images offre un centre bien balancé et bien rythmé. La structure est identique en Ex 20, le texte étant rigoureusement semblable.

## 2. La section centrale : le sabbat (v. 12-15).

Avec un peu d'attention, on constate que le précepte central du décalogue a une construction rigoureusement concentrique<sup>23</sup>. Qu'on observe le schéma.

GARDER LE JOUR DU SABBAT pour le sanctifier  
comme *t'a ordonné YHWH ton Dieu*

SIX JOURS	<i>tu serviras</i> et feras tout ton ouvrage, mais
le septième jour est <i>sabbat</i> pour	<b>YHWH ton Dieu</b>

<i>Tu ne feras aucun ouvrage</i>	TOI
<i>et ton fils et ta fille</i>	
<i>et TON SERVITEUR et TA DOMESTIQUE</i>	
<i>et ton bœuf et ton âne et tout ton bétail</i>	
<i>et ton étranger qui est dans tes portes</i>	
<i>afin que se reposent</i>	
TON SERVITEUR et TA DOMESTIQUE comme	TOI

Et tu te souviendras que <i>tu as été serf</i> EN ÉGYPTÉ
et que <i>t'a fait sortir</i> de là <b>YHWH ton Dieu</b>

c'est pourquoi *t'a ordonné YHWH ton Dieu* de  
FAIRE LE JOUR DU SABBAT

En inclusion, on souligne que « garder » ou « pratiquer » le sabbat constitue un ordre formel de YHWH (v. 12 et 15b). Ce précepte général est ensuite détaillé. On souligne d'abord l'alternance entre les six jours de travail et le septième jour réservé au repos (v.13-14a). En parallèle, le jour du sabbat est alors défini comme un jour de mémoire : si les six jours de travail (tu serviras...) correspondent au temps de servitude en Égypte (tu as été serf...), le sabbat apparaît comme l'équivalent symbolique de l'exode et de la liberté. Cela justifie son caractère de mémorial pour les Israélites.

Au centre, l'ordre positif de garder le sabbat est commenté par un ordre négatif. Celui-ci se caractérise par la répétition du pronom suffixe « toi » (12 fois *-ka*) encadrée

<sup>22</sup> Voir p.ex. E. JENNI, « 'hb lieben », *THAT I*, c. 70-71.

<sup>23</sup> MEYNET, « Les dix commandements », p. 419-420 et planche 7 propose la même structure.

par une sorte d'inclusion entre « toi » (*'attâ*) et « comme toi » (*kamôka*). Par ce procédé, on souligne que le jour du sabbat est un jour de repos non seulement pour « toi », mais aussi pour ceux qui sont d'habitude à « ton » service ou dépendent de « toi ». La série de ces autres va du plus proche (« ton fils ») au plus éloigné (« l'étranger »). Deux personnages y sont mis en relief : en fin de série se détache l'étranger, isolé après les animaux, et au centre, se trouvent le serviteur et la domestique dont la reprise en finale est particulièrement significative : ton serviteur (*'abdeka*) a droit au repos, comme toi, qui as été serf (*'ebed*) en Égypte.

On peut remarquer enfin que si le sabbat fait l'objet d'un ordre spécifique de « YHWH ton Dieu », au point qu'on peut appeler « sabbat pour YHWH ton Dieu » ce jour mémorial de la libération d'Égypte (sections extérieures), le précepte en lui-même ne mentionne plus YHWH. Il concerne l'Israélite et ceux de sa maisonnée. Ainsi, la manière spécifique au sabbat d'honorer Dieu et sa loi, c'est, pour l'Israélite, de vivre la liberté reçue de lui et de l'accorder à ceux qui travaillent pour lui. Bref, c'est honorer Dieu en se respectant soi-même et en respectant les autres. On ne peut trouver meilleur centre au décalogue.

Dans la version d'Ex 20, le précepte du sabbat est construit différemment. Sa structure est également bien équilibrée, comme le schéma le donne à voir.

#### Se souvenir du JOUR DU SABBAT pour **le sanctifier**

<p><i>SIX JOURS</i>, tu serviras et feras tout ton ouvrage mais  <i>LE SEPTIÈME JOUR</i> est sabbat pour YHWH ton Dieu</p>
--

Tu ne feras aucun ouvrage, toi et ton fils et ta fille  
ton serviteur et ta domestique et ton bétail  
et ton étranger qui est dans tes portes *car*

<p><i>SIX JOURS</i>, YHWH a fait les cieux et la terre et la mer (et tout...)  et il s'est reposé <i>LE SEPTIÈME JOUR</i> <i>C'est pourquoi</i></p>
---

#### YHWH a béni le JOUR DU SABBAT et **l'a sanctifié**

L'inclusion entre le début et la fin souligne essentiellement l'idée de sanctification qui y est répétée et met en évidence le parallèle entre l'ordre donné et la bénédiction divine. Autour du centre, cette idée est amplifiée et argumentée dans un développement double et symétrique (« six jours... le septième jour... ») où l'agir du croyant est mis en parallèle avec l'agir du Dieu créateur : en sanctifiant le jour du sabbat, l'Israélite agit à l'image du Créateur qui s'est reposé après six jours d'ouvrage. Au centre, l'ordre global est spécifié négativement par rapport aux six autres jours : là, « tu feras tout ton ouvrage », mais le sabbat, « tu ne feras aucun ouvrage ». La liste donnée est plus succincte qu'en Dt 5 : elle isole fils et fille en tête (sans coordination avec la suite), ne ventile pas le bétail et ne répète aucun élément ; mais l'étranger y occupe toujours une place à part en finale<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Voir aussi les développements de MEYNET, « Les dix commandements », p. 408-411.

### 3. L'encadrement du précepte du sabbat (v. 11 et 16).

Entre les sections externes et le centre du texte, deux paroles jouent le rôle de charnières. Elles ne dessinent pas une inclusion formelle, sinon que les mots « YHWH ton Dieu » interviennent au début du v. 11 et à la fin du v. 16. Un rapport discret s'instaure de la sorte entre « *le nom* de YHWH ton Dieu » d'une part, et « *la terre* que YHWH ton Dieu te donne » d'autre part – à savoir entre le don initial de YHWH à Moïse pour Israël (son Nom : Ex 3,13-15) et le don qui accomplit l'histoire du salut (la Terre : Jos).

Le premier précepte est celui du respect du Nom (v. 11). Il reprend le motif qui encadre la première section où YHWH se nomme en se présentant comme Dieu libérateur et fidèle à l'alliance (v. 6 et 9-10). Mais à la différence de cette section qui semble baigner tout entière dans la sphère religieuse (autres dieux, images, culte), le précepte du Nom concerne aussi la vie profane : serments, faux témoignages, mensonges, pratiques magiques, etc. D'où son caractère de charnière, de transition.

De manière symétrique, la parole sur l'honneur dû aux père et mère est lié, comme c'est le cas pour le sabbat, à un « ordre de YHWH ton Dieu » (v. 16, cf. v. 12 et 15)<sup>25</sup>. Parce qu'il concerne ceux qui donnent la vie, ce précepte touche encore à la sphère de Dieu, source de la vie. Mais les père et mère sont aussi le premier prochain d'un être humain, et en tant que tels, ils introduisent le développement de la troisième partie. On verra d'ailleurs qu'il y a d'autres liens au niveau du sens.

### 3. La troisième section (v. 17-21).

Cette section est construite selon un rythme ternaire. Trois interdictions très brèves et de forme parallèle (v. 17-19 : *Lo'-tiqtol*) sont suivies de trois autres commandements également négatifs mais plus longs, où l'on mentionne « ton prochain ». Le troisième de ces préceptes est à son tour amplifié en trois temps, bien marqués grâce aux emplois de la conjonction de coordination, et inclus entre deux mentions du prochain : (1) la maison, (2) la terre et les serviteurs, (3) le bétail et autres biens. Les deux derniers temps comportent chacun trois éléments.

<i>Tu ne tueras pas</i> <i>et tu n'adultèreras pas</i> <i>et tu ne voleras pas</i>
<i>Et tu n'accuseras pas</i> TON PROCHAIN en témoin d'imposture <i>et tu ne convoiteras pas</i> la femme de TON PROCHAIN <i>et tu ne désireras pas</i> la maison de TON PROCHAIN son champ et son serviteur et sa domestique son bœuf et son âne et tout ce qui est à TON PROCHAIN

<sup>25</sup> En fait, cette clause accompagne, dans la version deutéronomienne, les trois formulations positives des ordres divins.

Ce parallélisme formel semble par ailleurs être soutenu par un autre parallèle portant sur le sens des trois ordres courts et des trois longs. Ainsi, le faux témoignage peut devenir un meurtre symbolique, voire mener l'autre à la mort (v. 17 et 20). De même, convoiter la femme du prochain est un premier pas vers l'adultère (v. 18 et 21a). Enfin, le désir de ce qu'un autre possède peut pousser au vol (v. 19 et 21b). On a donc deux séries parallèles, l'une interdisant les actes, l'autre mettant en garde contre ce qui mène à ces actes.

Par ailleurs, le double schéma ternaire de cette section semble être construit à partir de ce qui précède immédiatement. En effet, la fin du précepte concernant les père et mère souligne que la pratique de ce précepte débouche sur la *vie*, le *bonheur* et le bénéfice d'un *bien donné* par Dieu, la terre. Chacun peut espérer cela pour lui-même. La suite s'enchaîne immédiatement à cette triade, comme pour la prolonger : « ce que tu peux désirer pour toi-même, ne va pas en priver ton prochain ». Ainsi, ne lui prends pas sa *vie*, ne détruis pas la relation dont il attend son *bonheur*, ne lui dérobes pas le *bien* qui lui permet de vivre et de s'épanouir. On peut reconnaître ici une sorte de déploiement concret de la règle d'or : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse ».

En Ex 20, la dernière section présente de légères variantes. L'interversion des deux premiers éléments des paroles sur la convoitise ainsi que la répétition d'un verbe identique<sup>26</sup> semble avoir pour conséquence de faire de ces deux dernières paroles un commandement unique. Le mot « maison » sans son parallèle « champ » et avant la « femme », doit d'ailleurs avoir un sens différent et désigner non pas la maison au sens strict, mais l'ensemble des possessions du prochain. Dans ce cas, la première expression (la maison) fonctionne comme un récapitulatif faisant l'objet d'un développement dans la série qui suit (v. 17b).

Cette variante ruine la belle correspondance entre les six interdictions repérée en Dt 5. Par ailleurs, en Ex 20, la version plus courte du précepte des père et mère, où manque entre autre la seconde expression finale (« afin qu'il y ait du bonheur pour toi »), interdit également de faire un rapprochement entre la finalité du respect des parents et les interdictions qui suivent. On le voit, les changements apparemment légers de la version deutéronomique améliorent considérablement la construction du texte ainsi que la cohérence de la signification de la dernière section<sup>27</sup>.

### III. PROPOSITION D'INTERPRÉTATION

#### A. Des paroles pour la liberté en vue de l'alliance (Dt 5,6-11).

Les premières paroles semblent parler de Dieu et du culte qu'Israël est appelé à lui rendre. C'est en tout cas ainsi qu'on les comprend la plupart du temps. Qu'on pense au traditionnel « Un seul Dieu tu adoreras... Son saint nom tu respecteras... ». Mais deux éléments contestent une telle lecture. En effet, d'une part vient en tête l'affirmation de la

<sup>26</sup> Deux fois *lo' tahamod* en Ex 20, pour *lo' tahamod* et *lo'-tit'awweh* en Dt 5.

<sup>27</sup> Dans l'essai d'interprétation qui suit, je tire mon inspiration en bonne partie des recherches de P. BEAUCHAMP, « Le Dieu du décalogue », *Christus* 18 (1971), p. 534-545 ; « Au cœur de la Loi, le décalogue », p. 259-270 ; « La Bible commente le Décalogue », *Croire aujourd'hui* 185 (1987), p. 325-336 et « La loi du Décalogue et l'image de Dieu », *Ibid.* 186 (1987), p. 397-406.

liberté d'Israël comme don fondamental de Dieu. D'autre part, les ordres ont tous une formulation négative et précisent ce qu'il ne faut pas faire. Est-ce parce que cela offense Dieu ? Rien ne le précise. Et si cela l'offense, reste encore à voir comment.

Par ailleurs, la première partie du décalogue a un caractère narratif puisqu'elle nous mène de l'intervention divine d'hier à celle d'aujourd'hui et de demain à travers des choix humains concrets : comment Israël peut-il être l'objet de la fidélité du Dieu qui l'a tiré d'Égypte ? Aussi, même si les deux titulatures se correspondent structurellement, on ne découvre le mouvement de cette partie qu'en respectant son aspect narratif.

### 1. Affirmation de la liberté d'Israël (v. 6 = Ex 20,2)

On a vu déjà que cette auto-présentation de YHWH peut être interprétée en deux sens, qui ne s'excluent pas forcément. Le premier sens, c'est l'affirmation de la suzeraineté de YHWH sur Israël fondée sur le bienfait historique de la libération d'Égypte. Ce sens a été privilégié en fonction d'une certaine théologie qui tient pour argent comptant la supériorité de Dieu sur l'homme, et on l'a justifié, à raison, par l'étude comparative des traités de vassalité dans le Proche-Orient antique. Mais si les Israélites – les Deutéronomistes en particulier – ont fait une analogie entre ces traités et la manière dont ils percevaient leur lien avec Dieu, il reste que c'est seulement une analogie. Dès lors, il ne faut pas se limiter à décrire le « comme » ; il faut encore approfondir le « non-comme » de l'analogie.

C'est ici qu'intervient le second sens de la première des dix paroles : elle affirme avec force la liberté d'Israël. Plus exactement, elle souligne que la souveraineté de YHWH, et ce qui fait qu'il est le Dieu d'Israël, c'est justement qu'il donne vie à son peuple et le place en situation de liberté<sup>28</sup>. Ce sens n'exclut pas le premier ; il en précise le contenu en soulignant en quoi YHWH est un Dieu différent des autres suzerains. Il n'est pas un autre Pharaon qui exerce sa maîtrise en vassalisant un peuple esclave et en le tenant par la peur et la menace. Il est un Dieu qui montre son pouvoir en suscitant la liberté, et en invitant ensuite à l'alliance celui qu'il fait libre.

À ce propos, il faut remarquer que nulle part le décalogue ne précise qu'Israël doit « servir » Dieu. Or, le verbe « servir » (*'abad*) et le substantif qui lui correspond renvoient, dans le décalogue, à une situation de non-liberté et d'infériorité qui peut aller de l'esclavage au service et au travail. Jamais il ne désigne la situation d'Israël face à son Dieu, mais seulement la relation éventuelle d'Israël vis-à-vis des autres dieux et des images, relation qui ne peut être qu'un esclavage, on va le voir. La relation que le décalogue suggère comme possible entre Israël et Dieu, c'est « l'amour ». Le Dieu du décalogue ne veut pas être servi. Il attend d'être aimé. Et, toujours d'après le décalogue, qu'implique l'amour que Dieu espère ? Deux choses : la fidélité aux ordres (v. 10) et la mémoire des bienfaits (v. 15). Et comment aimer de la sorte un Dieu qui donne liberté et vie, sinon en épanouissant la vie reçue de lui et en n'aliénant jamais la liberté qu'il offre ?

C'est un tel chemin de liberté et de vie qu'ébauche le reste du décalogue. Mais comme sa formulation est essentiellement négative, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il balise une route précise. Non : ce sont plutôt des impasses que le décalogue démasque pour qu'Israël ne s'y engouffre pas. Il indique les chemins qui font retourner en Égypte,

<sup>28</sup> La traduction pourrait d'ailleurs être modifiée. En effet, l'hébreu permet de comprendre : « Moi, YHWH, je suis ton Dieu qui t'ai fait sortir... » ; et même : « *parce que* je t'ai fait sortir », en comprenant le relatif (*'asher*) comme conjonction causale.

à l'esclavage et à la mort, de telle manière qu'Israël puisse les éviter. Car, s'il retourne chez Pharaon, il aliène sa liberté et ne peut entrer en alliance. Mais alors, il déçoit l'espérance de son Dieu.

## 2. Une liberté à préserver des esclavages (v. 7-9a).

### (a) Les autres dieux.

Si la première parole n'est que l'affirmation de la suzeraineté de YHWH, la deuxième parole résonnera comme une prétention à l'exclusivité. Mais si cette suzeraineté s'exprime dans la volonté décidée de YHWH de faire d'Israël un peuple libre, l'interdiction des autres dieux (v. 7) acquiert une portée différente. Car puisque Dieu se pose d'emblée comme libérateur de l'esclavage et de la mort, il est fondé de penser que son désir, voire sa volonté, est de voir Israël préserver sa vie et sa liberté dans toute leur intégrité.

Or la première chose qui menace la liberté et la vie, ce sont les autres dieux<sup>29</sup>. Qu'est-ce qu'un dieu, en effet ? Non pas le Dieu d'Israël, mais les autres dieux, ces dieux qu'on peut mettre « face à lui » ou même « en face et contre lui »<sup>30</sup>, ces dieux opposés au Dieu saint, au Dieu différent ? Un dieu se présente toujours d'une façon ou d'une autre avec la revendication d'être un absolu face auquel l'homme devient relatif. C'est pour cela que, tôt ou tard, on en vient à sacrifier des êtres humains en l'honneur d'un dieu ou en son nom. Ceci est aussi vrai aujourd'hui qu'hier. Dans le premier Testament, en tout cas, les sacrifices humains sont quasi toujours liés à d'autres formes de cultes de faux dieux, à Baal ou à Moloch en particulier<sup>31</sup>. Mais YHWH est un Dieu différent précisément dans la mesure où il refuse qu'on lui sacrifie des humains (cf. Gn 22,1-19)<sup>32</sup>. C'est pourquoi les autres dieux sont inévitablement pour lui des opposants, puisqu'ils représentent une menace radicale pour la vie qui est un don de Dieu et aussi, bien sûr, pour cet autre don de Dieu qu'est la liberté. Car si on sacrifie la vie à un absolu – la sienne et celle d'autrui –, a fortiori lui sacrifie-t-on la liberté et la dignité humaines. Je reviendrai sur ce point.

Mais ici une question se pose : YHWH n'est-il pas un absolu ? À mon avis, il faut répondre non et oui. Ce que le récit biblique propose, c'est l'image d'un Dieu qui lui-même ne se pose pas comme un absolu puisqu'il suscite devant lui un partenaire libre à qui il s'adresse comme à un « tu » responsable. Un tel Dieu ne prétend nullement être tout. Au contraire, quand on voit sa volonté de vie et de liberté pour les êtres humains, on a plutôt l'impression que, pour lui, c'est l'homme qui est absolu. Mais il faut ajouter que, derrière le « tu n'auras pas d'autres dieux face à moi », on peut deviner en creux une invitation lancée à Israël : celle de s'attacher sans partage à ce Dieu si différent des autres. Et le récit biblique témoigne également de ceci : Israël fait l'expérience qu'il

<sup>29</sup> Éclairantes à ce sujet les considérations de l'auteur de la Sagesse de Salomon en Sg 13,10–14,31 ; il développe en particulier les conséquences de l'idolâtrie qui comprennent les « rites infanticides », le non respect de la vie, « sang et meurtre, vol et fourberie », etc (14,23-28).

<sup>30</sup> Selon le sens littéral de la préposition composée employée ici pour opposer les dieux à YHWH, *'al-panay*.

<sup>31</sup> Voir p.ex., 1 R 16,31-34 ; 2 R 16,3-4 ; 21,2-7 ; Jr 7,30-31 ; 19,5 ; Ez 16,20-21 ; 20,31.

<sup>32</sup> N'est-il pas significatif que, dans le récit du sacrifice d'Abraham (Gn 22), le nom de YHWH intervienne seulement dans la seconde partie, lorsque l'ange de YHWH met un terme à l'épreuve d'Abraham en demandant de ne rien faire à l'enfant ? Si la divinité (*'ēlohîm*) donne l'ordre de faire monter Isaac en holocauste (v. 1-10), YHWH manifeste qu'il refuse la mort du fils bien-aimé (v. 11-14).



trouve véritablement sa liberté quand il s'engage de manière absolue dans l'alliance avec ce Dieu. Mais il faut bien voir ici que c'est Israël qui choisit de faire de Dieu son absolu. Ainsi, Dieu fait librement d'Israël son tout, et Israël fait librement de YHWH son tout : c'est là la réciprocité caractéristique de toute alliance.

(b) Les images de Dieu.

Il y a plus grave que les autres dieux. Il y a la perversion même de la relation à YHWH par le biais des images. L'image dont il est question au v. 8 a au moins trois caractéristiques : c'est une image de YHWH, elle est sculptée, et elle s'inspire de réalités créées. La première caractéristique n'appelle guère de commentaire : la défense des images d'autres dieux est comprise implicitement dans l'interdiction précédente. Par contre, n'est pas indifférent le terme employé pour désigner les images. Le mot *pesel* signifie en effet image sculptée par l'homme dans le bois ou la pierre. L'image est donc figée en quelque sorte, fixée. Or qu'est-ce qu'une image ? C'est une représentation. Et que fait une « re-présentation », sinon rendre présent quelque chose du passé ? Si celle-ci vient à être figée, elle enferme dans le passé. Se faire une image sculptée de Dieu revient donc à figer ce dernier dans son passé, à l'enfermer dans ce qu'il a dévoilé de lui. Cela revient à ôter la vie et la liberté à celui qui en est pourtant reconnu comme la source unique. Quand Dieu crée l'homme, il lui accorde vie et liberté ; quand l'homme crée Dieu, il les lui ôte.

Si l'on fige ainsi Dieu, c'est peut-être qu'on veut échapper au risque d'un Dieu qui non seulement était, mais qui est et qui vient, d'un Dieu qui dit de lui-même : « Je suis qui je serai » (Ex 3,14). Mais comment fabrique-t-on ces images ? Le décalogue le dit : en représentant toute forme de ce qui fait partie des trois ordres de l'univers créé. La plupart du temps, dans le Proche-Orient ancien, ce sont les animaux qui prêtent à l'homme leurs traits pour les représentations de Dieu.

On pense bien sûr à l'image des veaux de Jéroboam (1 R 12,28) dont s'inspire l'épisode du veau d'or en Ex 32. C'est un excellent exemple, en effet. Que symbolise ce veau, ce taurillon pour être plus précis ? En soi, il représente la puissance, mais dans une image ambivalente. En effet, si le taurillon possède une puissance fécondante, porteuse de vie avec toute la vigueur de la jeunesse, il est aussi une puissance destructrice qui peut tuer à l'improviste, et gratuitement puisque ce n'est pas pour se nourrir que cet herbivore tue. Bref l'image est celle d'une puissance arbitraire de vie et de mort.

Cette image correspond bien à un aspect du Dieu qu'Israël a vu se révéler lors du passage de la mer où il donne vie à Israël tandis qu'il engloutit Pharaon dans la mer. Elle représente bien, du moins à première vue, ce Dieu qui se manifeste dans l'orage (Ex 19-20) : l'orage n'est-il pas, lui aussi, le lieu où se déploie une puissance à la fois fécondante et destructrice, mais arbitraire parce que répondant à une logique à laquelle l'homme n'a pas accès ? Enfin, cette image de Dieu semble adaptée à la situation que le peuple est en train de vivre : le Dieu dont la puissance donne vie lorsqu'il tire le peuple de son esclavage semble à présent se contredire ; en effet, Israël pense qu'il retient à lui Moïse, le médiateur de sa libération et son guide, laissant le peuple perdu dans le désert (32,1).

En fait, l'histoire du veau d'or est un bel exemple de la manière dont fonctionne une image par rapport à Dieu. Toute image dit quelque chose de vrai sur lui, mais elle ne dit qu'une seule chose. Ici, c'est la puissance qui est mise en évidence. Mais la puissance

comme telle est ambivalente puisqu'elle peut donner vie ou mort. C'est seulement quand elle est mise en tension avec d'autres images qui parlent de justice, de tendresse, d'amour ou de pardon que l'image de la puissance acquiert sa vérité en perdant son caractère arbitraire et donc négatif. On le voit, toute image est ambiguë, équivoque. Aussi, quand on l'isole en la figeant, elle devient mensongère parce qu'elle absolutise un aspect de la figure de Dieu et qu'elle le défigure dans cette mesure même. Bref, l'image tronque autant qu'elle révèle. En ne soulignant qu'une facette du visage de Dieu, qu'une qualité de son être, elle fait courir le risque d'oublier les autres, ou du moins, elle élude la tension qui corrige toutes les images et qui reflète mieux la richesse de ce Dieu échappant à toute prise.

« Un animal n'a que la force de ses cornes, un autre n'a que la légèreté de ses ailes, un autre n'a que la vélocité de ses pattes... L'homme assumera toutes ces « spécialités », ne sera dominé ni par la force, ni par la vitesse, pas plus que par l'acuité du regard, la précision technique de l'instinct, l'aisance du mouvement. (...) Il n'est pas nécessaire, pour être idolâtre, de représenter Dieu comme un taureau, ou un aigle, ou une colombe. Il suffit de le voir fort sans douceur, ou « aimant » sans puissance, ou terrible sans patience, ou « aimant » sans sagesse... Mais voir toutes ces qualités ensemble, c'est renoncer à voir »<sup>33</sup> parce que un tel alliage est proprement unimaginable. Voilà pourquoi Dieu au fond est sans visage, et pourquoi l'être humain est la seule image digne de lui : parce qu'il est tout aussi insaisissable, ayant à faire en lui l'unité des contraires.

Bref, une image ne livre qu'un aspect de Dieu et donc déforme d'autant sa véritable image. C'est derrière la tension entre les multiples images que se profile le vrai visage de Dieu, toujours hors des prises. Aussi, puisque l'être humain ne peut se passer d'images pour penser Dieu, il est essentiel au moins qu'il n'en fige aucune, qu'il n'en absolutise aucune. Au contraire, il doit plutôt les multiplier pour qu'elles se relativisent les unes les autres de sorte qu'en s'enrichissant de leur dialogue mutuel, elles permettent d'entrevoir l'abondance infinie du Dieu indicible. Alors, l'alliance devient possible.

(c) Les autres dieux et les images révèlent un esclavage.

Les deux interdictions suivantes sont le point culminant de la réflexion qui précède. Lorsque l'homme se tourne vers d'autres dieux, ou qu'il se fait des images de Dieu, il est inévitable qu'il se prosterne devant eux c'est-à-dire qu'il en devienne l'esclave. Et l'esclavage rend vaine toute alliance. Mais pourquoi l'esclavage est-il lié ainsi aux dieux et aux images ? Tout simplement parce qu'au fond, ceux-ci en sont le produit. Comme le dit la Sagesse de Salomon, « La vie humaine se laissa prendre au piège parce que des hommes, *rendus esclaves du malheur ou du pouvoir*, attribuèrent à la pierre et au bois le Nom incommunicable » (14,21). Si l'être humain sent la nécessité de se donner des absolus ou de figer Dieu dans une image, c'est qu'il est enchaîné intérieurement. Deux exemples du premier Testament le feront comprendre.

Le type même des autres dieux, dans l'Ancien Testament, c'est Baal. Or Baal est une puissance de fécondité, réputée capable de combler les besoins vitaux de l'être humain grâce aux produits de la nature. Quelle est donc la force du Baal ? Rien d'autre que la force du besoin, de la peur de manquer et – au terme – de la peur de mourir. C'est le manque, et l'angoisse qu'il engendre, qui prête à Baal sa toute puissance. Bref, ce que

<sup>33</sup> BEAUCHAMP, « La loi du Décalogue et l'image de Dieu », p. 402.

Baal révèle, c'est l'homme esclave de son manque, de sa peur. Et c'est à la force de cette peur que Baal doit sa puissance. Ce n'est d'ailleurs probablement pas un hasard si le taurillon qu'Israël se fait au désert parce qu'il a peur de s'y perdre est aussi une des images de Baal ! En se représentant YHWH comme un taurillon, Israël ne fait rien d'autre que de « baaliser » son Dieu, car il le réduit à n'être plus que réponse à sa peur.

Ceci m'amène aux images figées de Dieu. Une des qualités du Dieu d'Israël, c'est sa justice. Mais qu'est-ce qui amène, par exemple, les amis de Job à enfermer Dieu dans l'image d'une justice rétributive ? Et comment se fait-il qu'ils ne renoncent en rien à cette idée malgré l'opiniâtreté d'un Job qui leur oppose des arguments tirés de l'expérience ? Pourquoi réaffirment-ils sans cesse le dogme d'un Dieu qui punit les méchants et récompense les justes ? Ne serait-ce pas parce qu'ils ne peuvent supporter l'absurde, le non-sens de la souffrance de l'innocent ? Leur image de Dieu est-elle autre chose qu'un remède à l'angoisse ? Et si c'est exact, ne sont-ils pas finalement esclaves de leur peur ? En tout cas, ce qu'on peut dire c'est qu'ils sont prêts à sacrifier Job, sa vie et sa souffrance pour que vive leur image de Dieu. En cela, les images de Dieu sont semblables aux faux dieux : elles font mourir l'homme. Aussi, Job, qui s'insurge contre cette image vraie mais tronquée de Dieu, parle-t-il mieux de Dieu que ses amis (Jb 42,7)<sup>34</sup>.

Finalement, autres dieux ou images figées de Dieu, cela revient au même. Ce sont des « idoles » produites par la peur enfouie en l'homme ou positivement par la projection de ses besoins – d'où l'idée souvent développée que c'est l'homme qui fabrique idoles et images<sup>35</sup>. Mais de toute manière, dans la logique profonde du décalogue, c'est le fait d'un homme entravé dans sa liberté par la peur que de s'en remettre à des absolus ou de figer Dieu dans une de ses images. Et un enchaîné ne peut contracter de nouveaux liens que s'il est libéré. Ainsi, si Dieu interdit d'emblée autres dieux et images figées, c'est essentiellement pour garantir la liberté offerte à Israël, car cette liberté est la condition sine qua non pour entrer dans l'alliance à laquelle Dieu semble tellement tenir. Les premiers interdits masquent donc la crainte de Dieu de voir Israël retomber en esclavage et l'alliance échouer par le fait même. C'est seulement un Israël libre de ses peurs qui peut respecter le mystère de Dieu.

### 3. Un Dieu jaloux de la vie et de la liberté du peuple (v. 9b-10).

En lien avec les derniers interdits dont l'objet propre est de détourner le peuple de l'esclavage vis-à-vis de soi que représentent les autres dieux et les images, vient la seconde parole d'auto-présentation de YHWH. Pourquoi Dieu veut-il à ce point détourner Israël de l'esclavage ? Il répond dans le décalogue : parce qu'il est « jaloux » ou, plus précisément, passionné (*qanna'*). Ici, à nouveau, deux significations sont possibles. Soit on voit dans ce qualificatif l'image d'un Dieu qui ne tolère pas de concurrence ; on comprend alors qu'il menace les infidèles de ses foudres et promette son amour immense à ceux qui lui restent attachés sans partage. Cela fait l'effet d'un Dieu totalitaire qui manie la carotte et le bâton pour mieux enchaîner les esclaves de son amour possessif. Mais le Dieu du décalogue est-il aussi mesquin ?

<sup>34</sup> J'évoque un autre exemple dans une contribution antérieure : « Repères bibliques pour un chemin de vie spirituelle », *La Foi et le Temps* 19 (1989), p. 297, exemple développé dans *Élie et son Dieu* (I Rois 17-19) (Horizons de la Foi 50), Bruxelles 1992.

<sup>35</sup> Voir p. ex. Dt 4,28 ; Is 44,12-20 ; 46,6-7 ; Jr 10,3-5 ; Ps 115,3-8 ; Sg 13,10-19 et 14,15-21.

Non. En effet, ce sens n'est pas le seul possible. Car la jalousie n'est pas forcément le produit pervers d'un amour captateur. En fait, la jalousie est un signe de l'amour, et sa nature dépend de la qualité de l'amour dont elle est une manifestation. Si la jalousie peut être le signe d'un amour accapareur et étouffant pour l'autre, elle peut aussi être l'expression d'un amour authentique. En effet, celui qui aime n'est pas indifférent à ce que l'autre devient, car l'amour est blessé par les esclavages du partenaire ; il est blessé si l'autre meurt, encore plus s'il se voue lui-même à la mort. En d'autres termes, si l'on peut dire que YHWH est jaloux, passionné, c'est de la liberté d'Israël. Il la veut ardemment, parce que cette liberté est essentielle à l'alliance, cette alliance où Israël peut trouver sa vie et son bonheur. Ce sens est cohérent, en tout cas, avec la signification des premières paroles.

Mais alors, comment comprendre la fin de la parole d'auto-présentation de Dieu ? Je me demande si l'on ne cède pas trop facilement à l'habitude quand on traduit le verbe *paqad* par « châtier ». En effet, la signification de ce verbe est nettement plus large. Même quand son complément d'objet est *'awôn* (faute), il décrit souvent une visite, un examen qui précède le châtiment, mais pas d'abord ce châtiment lui-même<sup>36</sup>. Par ailleurs, par deux fois, dans des paroles d'auto-présentation de Dieu parallèles à Dt 5,9-10, Ex 34,6-9 et Nb 14,17b-19, la « visite » de la faute semble entretenir un rapport plus complexe avec les suites de la faute. Ainsi, en Nb 14, on lit ceci :

Puisque tu as parlé en ces termes : « YHWH lent à la colère et plein d'amour-fidèle, qui supporte la faute et la révolte, mais ne peut innocenter en visitant la faute des pères sur les fils, sur trois et quatre générations », pardonne la faute de ce peuple, selon la grandeur de ton amour-fidèle et comme tu as supporté ce peuple d'Égypte jusqu'ici.

Ce texte, qui offre un écho à Ex 34,6-9, situe bien la « visite » de Dieu lorsque le peuple pèche. La faute du peuple, Dieu la supporte, ou même il l'enlève (*nasa'*) ; mais il ne peut innocenter le coupable quand il « visite la faute des pères sur les fils... » Qu'est-ce à dire ? Eh bien, lorsque Dieu « examine » cette faute, il est forcé de constater qu'elle produit ses effets sur les générations suivantes<sup>37</sup>. Et s'il en est ainsi, il ne peut simplement blanchir le coupable, ce qui n'empêche pas Moïse d'implorer le pardon de ce Dieu plein d'amour-fidèle, car pardonner suppose que la culpabilité ait été reconnue au préalable.

Revenons à présent au texte du décalogue. Lorsque le peuple est infidèle à l'alliance, qu'il laisse enchaîner sa liberté en servant d'autres dieux ou en se donnant des images sculptées, le Dieu passionné de la liberté d'Israël vient « visiter » la faute. Mais il ne visite pas forcément pour sévir. Ce que le texte dit de cette visite, me semble-t-il, c'est que YHWH vient constater que l'aliénation des pères a des conséquences durables et qu'elle cause du dommage chez les fils et leurs descendants. Et ce constat doit le blesser d'autant plus que sa volonté est d'offrir largement son amour-fidèle. Mais il ne peut le faire unilatéralement. Car, s'il est vrai que l'amour ne s'épanouit qu'en réciprocité, seuls ceux qui aiment Dieu et gardent ses ordres peuvent faire l'expérience de la fidélité indéfectible de son amour.

<sup>36</sup> Voir Is 13,11; 26,21 ; Jr 25,12; 36,31 ; Am 3,2 ; mais aussi l'usage du substantif correspondant en Jr 8,12; 10,15, etc.

<sup>37</sup> Il faut rappeler ici que le mot *'awôn* désigne en même temps la faute et ses conséquences.

Transition : un Nom à respecter (v. 11).

Par deux fois, Dieu vient de donner son nom à Israël. La première fois, il rappelait les dons fondamentaux de la liberté et de la vie dont il a gratifié le peuple. La seconde fois, il ajoutait qu'il est passionné pour Israël, pour sa vie et pour sa liberté sans laquelle l'alliance est impossible. Dieu s'est ainsi dévoilé, il se livre à Israël. Alors Moïse (est-ce lui ?) prend la parole pour dénoncer un autre chemin qui fait sortir de l'alliance : l'usage indu du Nom.

Tu n'élèveras pas le nom de YHWH ton Dieu pour l'imposture,  
car YHWH n'innocente pas qui élève son nom pour l'imposture.

Le Nom est plus qu'un nom. En lui se tient toute la personne qui le porte<sup>38</sup>. Or, ici, il s'agit d'« élever » le Nom, c'est-à-dire probablement de le prononcer. Moïse invite donc à ne pas faire usage du Nom de Dieu *lasshaw'*. Le terme *shaw'* n'est pas très clair : il signifie « rien, inconsistance, sans valeur », et, en combinaison avec un autre terme, il a le sens de « mensonger ». L'expression avec la préposition *le-* semble vouloir dire « en vain ou à faux, à tort »<sup>39</sup>. Le rapprochement avec la même expression au v. 20 où il est question de faux témoignage et où *shaw'* en Dt 5 a comme parallèle « mensonge » (*sheqer*) en Ex 20,16, a fait penser qu'il s'agissait ici de faux serment<sup>40</sup>. D'autres ont songé à l'utilisation du Nom dans le cadre de pratiques magiques et maléfiques<sup>41</sup> ou encore en contexte d'idolâtrie<sup>42</sup>. Mais probablement le sens de l'expression ici est-il plus global, à l'instar de la signification du terme lui-même.

Ce dont il est question, au fond, c'est de ne pas utiliser le Nom de Dieu pour couvrir ce qui ne lui ressemble pas. Déjà, il est profondément contraire à la nature d'une alliance que d'utiliser le partenaire. A fortiori dès lors si on l'utilise dans un but – quel qu'il soit – qui va à l'encontre de ce qu'est l'autre. Et les possibilités sont nombreuses : elles vont de l'idole, vanité qu'on peut affubler du nom de YHWH, à l'injustice envers l'homme, en passant par toutes les formes de mensonge. Comme dit P. Beauchamp, cela se vérifie partout où l'on utilise « une profession de foi pour couvrir une attitude qui la dément. (...) Se réclamer du nom de Dieu pour mal faire annonce l'extrême du péché du peuple. »<sup>43</sup> En effet, c'est là le mensonge radical : dire du mal que c'est bien, et le faire au nom de Dieu.

À ceux qui adoptent une telle attitude, il est dit que Dieu ne les tient pas pour innocents. C'est la seule fois qu'une telle menace retentit dans les dix paroles : voudrait-on insister sur la gravité d'un tel comportement, même si on ne précise pas comment Dieu traite ces coupables ? En tout cas, il est clair qu'ils empêchent l'alliance. Et c'est cela, probablement, qui explique pourquoi ici, et ici seulement, YHWH n'est pas appelé « ton

<sup>38</sup> Voir L. MONLOUBOU, « Nom », *DEB* (1987), p. 903-904 et la bibliographie qu'il donne. Voir aussi E. COTHENET, « Nom divin », *DEB* (1987), p. 904-905.

<sup>39</sup> On peut consulter les dictionnaires et en particulier J.F.A. SAWYER, « *saw'* Trug », *THAT* II (1979), c. 882-884.

<sup>40</sup> Ainsi, on « lève » la main pour prêter serment. Cette signification, déjà ancienne, se trouve dans le Targum Jonathan et dans la Peshitta.

<sup>41</sup> En ce sens H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, « Überlegungen zum JAHWE-Namen in den Gottesboten des Dekalogs », *TZ* 38 (1982), p. 65-78.

<sup>42</sup> Ainsi, E. JUCCI, « Es. 20,7. La proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel Decalogo », *BeO* 20 (1978), p. 245-253.

<sup>43</sup> BEAUCHAMP, « Le Dieu du décalogue », p. 538.

Dieu » comme partout ailleurs dans le décalogue : ne pas respecter le Nom, c'est rompre l'alliance qui fait de Dieu « ton Dieu ».

### *B. Le précepte du sabbat.*

Avec le sabbat, commencent les différences entre les deux versions du décalogue. En l'occurrence la différence est sensible, surtout dans la motivation du précepte, mais aussi dans la composition du centre qui décrit négativement ce qu'est le sabbat. Je vais tenter de cerner la portée de ces différences.

#### 1. Le sabbat en Ex 20,8-11.

En Ex 20, le jour du sabbat est un jour saint, distinct et différent des autres, parce que Dieu l'a béni, comme le raconte le premier récit de création (Gn 2,3). Dire que Dieu a béni le septième jour souligne que celui-ci est un jour de vie, et qu'il est appelé à être fécond plus que les autres jours qui ne sont pas bénis. Mais en quoi ce jour a-t-il une fécondité particulière ? Pour comprendre cela, il faut se rapporter au texte fondateur de la Genèse auquel le v. 11 fait une allusion directe.

Quand Dieu s'arrête de travailler au septième jour, il se montre maître de sa propre maîtrise, plus fort que sa propre force. En effet, pendant six jours, il déploie cette maîtrise en organisant le chaos et en faisant jaillir la vie par la puissance de sa parole. Mais c'est seulement le septième jour que l'œuvre est achevée, quand Dieu met une limite, un terme au déploiement de sa puissance et qu'il se retire, ouvrant ainsi un espace d'autonomie à l'univers créé qu'il confie à l'action responsable de l'humanité. Et ce jour est béni, car sans cette distance de Dieu par rapport au créé, sans la révélation de cette douceur qui est la sienne, la vie ne peut pas vraiment s'épanouir en alliance<sup>44</sup>.

S'il en est bien ainsi, que signifie le sabbat pour Israël ? Deux choses, je pense. D'abord, c'est un geste de réciprocité. Si Dieu s'est arrêté le septième jour pour laisser la place à l'être humain et à sa créativité, il est compréhensible que ce dernier s'arrête lui aussi pour faire mémoire de cela en un sabbat « pour YHWH ton Dieu ». Mais cette mémoire est une mémoire vivante, active qui consiste en une imitation de Dieu. Quand il fait sabbat, l'Israélite met lui aussi un terme à la force de travail qu'il déploie durant les six premiers jours (« tu feras tout ton ouvrage »). En s'arrêtant, il montre à son tour qu'il maîtrise sa propre maîtrise en lui posant une limite. Il manifeste de la sorte qu'il n'est pas l'esclave de sa force ni de son travail, dans la mesure où le texte insinue qu'il y a un aspect – peut-être un danger – d'esclavage dans le travail (v. 9 : « tu serviras », *ta'abod*).

Bref, il s'agit encore de liberté : liberté vis-à-vis de soi-même, de sa force d'action et de sa volonté de puissance qui passe notamment par le travail, la volonté d'organiser, de transformer, de créer, de produire. Mais si le travail, et cette volonté de puissance qu'il cache, peuvent asservir l'être humain, c'est qu'il y a quelque chose de potentiellement idolâtrique dans le travail. En effet, on a vu plus haut que l'idolâtrie recouvre un esclavage de soi par soi. Mais ici, à première vue, ce n'est plus la peur qui engendre

<sup>44</sup> Sur cette interprétation du chapitre 1 de la Genèse, voir, P. BEAUCHAMP, « Création et fondation de la Loi en Gn 1,1-2,4 », dans A.C.F.E.B., *La création dans l'Orient Ancien* (Lectio Divina 127 ; Paris 1987), p. 139-182. En plus bref : P. BEAUCHAMP & D. VASSE, *La violence dans la Bible* (Cahiers Évangile 76 ; Paris 1991), p. 7-15, ou A. WÉNIN, « Douceur et maîtrise : l'humanité à l'image de Dieu. Réflexion théologique et biblique à propos de la crise écologique », *Le Supplément* 178 (1991), p. 169-184.

l'idolâtrie du travail. C'est la volonté de n'admettre aucune limite à sa maîtrise. Mais une telle volonté de toute-puissance ne cache-t-elle pas la même peur du manque qui donne sa force au baalisme ? En cherchant à dominer par la force illimitée de son travail, l'homme ne manifeste-t-il pas qu'il n'est pas réconcilié avec sa propre limite ? Si ce n'était pas le cas, si sa limite ne lui faisait pas peur, mettrait-il tant d'énergie à se la cacher ?

On pourrait même aller plus loin avec P. Beauchamp<sup>45</sup>. Car, l'être humain est image de Dieu. Mais s'il entend se réaliser sur le mode de la surpuissance qui ne connaît aucune frontière, il exhibe par le fait même quelle image de Dieu est la sienne : un Dieu surpuissant et sans limite qui ne peut être celui de l'alliance. Et cette nouvelle idolâtrie est potentiellement aussi meurtrière que les autres, car celui qui n'admet aucune entrave au déploiement de sa puissance, pourquoi la vie humaine l'arrêterait-elle ? La loi du sabbat, en creux, offre un remède à pareille idolâtrie puisqu'elle propose à l'Israélite d'accueillir positivement la limite comme un lieu de rencontre et d'alliance avec YHWH son Dieu et avec les autres.

## 2. Le sabbat selon Dt 5,12-16.

Dans ce précepte positif (et négatif) souligné par la répétition des mots « te l'a commandé YHWH ton Dieu » (v. 12b et 15c), la référence n'est plus la création, mais la libération d'Égypte, et le centre du précepte précise que « ton serviteur et ta domestique » doivent pouvoir « se reposer comme toi ». Quel déplacement opèrent ces différences ? Si l'on se réfère aux parallélismes de la structure, on perçoit qu'avant tout, ici, le sabbat est le signe de la liberté d'Israël, le mémorial de l'exode. Mais on peut être plus précis, car le rappel de l'exode mentionne explicitement la force déployée par YHWH pour la liberté et la vie du peuple : « avec une main forte et un bras tendu » (v. 15a). Certes, cet élément est conventionnel, mais ce n'est pas une raison pour ne lui accorder aucune attention, d'autant qu'il parle de puissance. En fait, ce que cette finale souligne, me semble-t-il, c'est que la puissance de Dieu se fait service de la liberté et de la vie d'un peuple esclave et voué à la mort.

À partir de là, on peut saisir l'autre modification importante dans ce passage du Dt. Le jour du sabbat, non seulement l'Israélite se repose, mais en plus il accorde le même repos à ceux qui dépendent de lui et travaillent pour lui. Ainsi, faire le sabbat, ce n'est plus seulement accepter une limite à sa puissance ; c'est mettre sa maîtrise au service de la liberté de ceux qui en dépendent. De nouveau, il s'agit bien d'honorer le Dieu qui fait sortir d'Égypte en imitant son agir libérateur : refuser de faire de la maison qu'on habite une « maison d'esclaves » et ouvrir un espace d'égalité à ceux qu'on a libérés.

À ce niveau, on le voit, il y a une profonde continuité entre les deux textes sabbatiques du décalogue. Tous deux parlent de liberté : celle qu'on prend par rapport au travail pour ne pas devenir l'esclave d'un tel maître, et celle qu'on offre aux autres pour ne pas être un maître despotique, une sorte de pharaon domestique. Tous deux parlent aussi de puissance : celle qu'on limite pour en rester maître, et celle qu'on met au service de la liberté d'autrui.

---

<sup>45</sup> Pour ces deux paragraphes, voir les considérations de BEAUCHAMP, dans « La loi du Décalogue et l'image de Dieu ». Voir aussi « Le Dieu du décalogue », p. 540-544.

### C. Le respect du prochain (v. 16-21).

#### 1. Transition : honorer les père et mère (v. 16).

J'ai déjà souligné le caractère de charnière de cet ordre, de même que son rôle d'annonce du sujet, surtout dans la version du Deutéronome. Après celles et ceux qui dépendent de l'Israélite, le locuteur se tourne vers celle et celui de qui on reçoit la vie :

Honore ton père et ta mère comme t'a ordonné YHWH ton Dieu,  
afin que se prolongent tes jours  
et afin qu'il y ait du bonheur pour toi  
sur le sol que YHWH ton Dieu va te donner.

Ce qui est demandé ici, c'est d'honorer, de donner considération aux parents. On a parlé de l'obéissance des enfants à leurs parents, de la vénération pour ceux qui représentent Dieu dans l'exercice de l'autorité, du respect dû à des parents âgés, etc. Mais tout cela reste à la surface des choses. Le texte lui-même permet d'aller plus loin grâce aux clauses qui s'ajoutent au précepte lui-même.

D'abord, il y a l'indication (en Dt 5), qu'il s'agit d'un ordre exprès de YHWH, comme pour indiquer que les père et mère ont partie liée avec Dieu. Et en quoi l'ont-ils ? Avant tout, ce sont eux qui transmettent à leurs enfants la Torah, la loi et le récit qui lui donne sens. Mais avant la loi, ils ont d'abord transmis à leurs enfants le don fondamental, la vie ; et après la loi, ils leur transmettent l'autre don de Dieu à Israël, la terre. Bref, entre la vie et la terre, ils transmettent le don essentiel de Dieu qu'est la loi, une loi que l'on peut décrire comme le mode d'emploi de la vie et de la terre donné par YHWH en vue du bonheur.

On comprend ainsi qu'honorer les parents dépasse, sans l'exclure, le respect des personnes concrètes. Ce qu'il s'agit d'honorer à travers les père et mère, ce à quoi il faut accorder importance et considération, c'est à tout ce qui vient par eux : la vie, la terre et la loi. En ce sens, honorer les parents revient en fait à les recevoir, avec ce qu'ils transmettent, comme un don de Dieu. Honorer les parents, c'est en quelque sorte faire mémoire permanente de la vie comme don – non comme droit. Une telle attitude, pour le décalogue, est nécessaire pour que la vie s'épanouisse (« afin que se prolongent tes jours »), pour que l'on puisse jouir du don de la terre (« sur le sol que YHWH ton Dieu te donne ») et – ajoute le Deutéronome – pour que l'on puisse vivre heureux (« et afin qu'il y ait du bon pour toi »). Cette mémoire du don est si fondamentale que bien des textes vétérotestamentaires font de son oubli la racine du péché qui conduit à la perte du don<sup>46</sup>.

Mais il ne faut pas oublier que le v. 9 suggère que le rapport entre père et fils n'est pas forcément idyllique. Le défaut de liberté des pères ne pèse-t-il pas sur les fils pour trois ou quatre générations ? Dans ce cas, une autre lecture du verbe *kibbed* s'impose. Mais est-elle possible ? Oui, car on sait que l'étymologie rattache ce verbe à l'idée de poids. Dans ces conditions, honorer signifie littéralement « rendre lourd, alourdir ». Tout être humain a en effet son poids à porter : poids, d'être, de responsabilité, de manque, de culpabilité, d'angoisse, d'aliénation ou de conditionnement. Mais aussi tout humain a tendance à se décharger de ces poids sur d'autres, et il n'est pas rare que, inconsciemment, des parents pèsent ainsi sur leurs enfants, leur demandant d'accomplir

<sup>46</sup> Voir en ce sens le récit mythique de Gn 2-3, les reproches d'Osée en Os 13,4-6 ou les avertissements de Dt 6,10-12 et 8,1-20.



leurs espoirs déçus, de réaliser leurs désirs frustrés, de combler leurs manques d'affections ou de réussite.

Il s'agirait donc de laisser le père et la mère porter les poids qui sont les leurs, de refuser de les alléger (le verbe *qalal* signifie également maudire !) de leur poids. D'ailleurs, n'est-ce pas les honorer que les estimer capables de se libérer de leurs poids autrement qu'en les faisant porter par leurs enfants ? N'est-ce pas les honorer en vérité qu'entreprendre un chemin de liberté en épanouissant la vie qu'ils ont donnée hors des aliénations où elle se trouve enchevêtrée ? En tout cas, c'est à ce prix, me semble-t-il, qu'un fils, une fille, peut engager des relations où il goûte le bonheur (« l'homme quittera son père et sa mère... », Gn 2, 24), qu'il peut habiter son lieu et non celui de son père ou de sa mère, et qu'il peut cultiver sa propre terre, celle qui lui est donnée pour sa vie et sa liberté.

## 2. Les préceptes du prochain ( v. 17-21)

J'ai déjà montré plus haut comment il est possible de lire, dans les six dernières paroles et leur introduction (v. 16), une illustration discrète de la règle d'or dans sa version négative. En eux-mêmes, ces préceptes parlent principalement de la vie, comme celui qui précède. Il s'agit de respecter le prochain ou l'allié, dans sa vie, dans ses relations – dont le type par excellence est le couple – et dans ses biens. Il ne suffit pas cependant de le respecter dans les faits, mais déjà au niveau des intentions. Il ne suffit pas d'éviter le mal, il faut encore refuser d'emprunter son chemin, car il est d'une seule venue (cf. Ps 1,1-2). En effet, le faux témoignage est de nature à mener l'autre à la mort ; et le mensonge qu'il contient ruine déjà de lui-même la confiance sur laquelle s'édifie la communauté humaine ; en ce sens, il est un chemin de mort. Même chose pour ce qui est de l'ordre de la convoitise et de l'envie : la Sagesse de Salomon ne dit-elle pas que c'est par elle que la mort est entrée dans le monde (2,24) ?

À ce titre, ce n'est peut-être pas un hasard si la version deutéronomienne du décalogue change le second verbe de la convoitise identique au premier dans le texte d'Ex 20 : elle porte ainsi les deux mots qui désignent la convoitise en Gn 3,5, juste avant la faute : « La femme vit que l'arbre était... convoitise (*ta'awâ*) pour les yeux, et désirable (*nehmad*) pour acquérir l'intelligence ». Le premier Testament rapporte d'ailleurs quelques épisodes où la convoitise est à la source des autres fautes. Qu'on pense à l'histoire de David et Bethsabée : la convoitise de David le mènera à l'adultère, comparé par Nathan à un vol, à la dissimulation et au meurtre ; ce sera aussi le début des ennuis de David (2 S 11-12). De même, la célèbre histoire de la vigne de Nabot (1 R 21) illustre les conséquences de la convoitise des biens : le mensonge par faux témoignage et le meurtre sous couvert de justice, le tout baignant dans l'idolâtrie de Jézabel. Et l'affaire se solde avec la mort de la coupable<sup>47</sup>.

À la réflexion, il est pourtant étonnant que le décalogue se termine ainsi avec deux préceptes qui visent en fait des sentiments et non des actes. Il est paradoxal en effet de vouloir interdire un sentiment. Mais il faut se rappeler que, dans la loi, une interdiction a aussi pour fonction d'indiquer une impasse pour la vie et la liberté, d'instruire d'un chemin qui mène à la servitude ou au malheur. Et on peut aller plus loin, je pense, si l'on analyse le processus de la convoitise. Qu'est-ce que la convoitise, en effet ? C'est un regard envieux qui trahit une volonté de prendre, de mettre la main sur, de

<sup>47</sup> On lira à ce sujet les analyses courtes mais pénétrantes de BEAUCHAMP, « La Bible commente le Décalogue », p. 327-331.

s'accaparer. Et d'où vient un tel regard, sinon de l'asservissement de l'homme aux choses<sup>48</sup> ? C'est dans la mesure où l'on vit comme si le bonheur et la vie dépendaient de la possession de choses que la convoitise a des prises. Ainsi, la convoitise est-elle un nouvel esclavage.

Enfin, parce qu'elle procède d'un esclavage, la convoitise est incompatible avec l'alliance. En effet, pour celui qui veut accaparer, l'autre fait toujours figure de concurrent, de rival qui l'empêche d'arriver à ses fins et qu'il faut donc écarter, d'où le lien avec le meurtre, réel ou symbolique. Dans ces conditions, aucune alliance n'est possible, car la logique d'alliance, c'est la re-connaissance et le partage. Et dans cette logique, rien n'appartient à personne mais tout est là pour être donné, reçu, échangé. Aussi, l'alliance libère de la tentation de prendre et de s'approprier, parce qu'elle éveille à la reconnaissance que tout peut être don échangé et partagé. Nul n'y a plus rien à prendre et à garder mais seulement à recevoir et à donner. C'est cette logique que dévoile l'histoire du sacrifice d'Abraham : lorsqu'il renonce à la mainmise sur le don et accepte de le donner à son tour, Abraham entre dans la réciprocité de l'alliance avec YHWH (Gn 22)<sup>49</sup>. Et la dernière instruction de la Torah n'indique rien d'autre que le remède à la convoitise : la reconnaissance et le partage qui ouvrent à l'alliance et au bonheur (Dt 26,1-15)<sup>50</sup>. Mais cela suppose une profonde liberté intérieure.

#### CONCLUSION

La liberté apparaît donc comme fondamentale dans le décalogue. C'est autour d'elle que le texte pivote principalement. On la trouve au début, dans les paroles concernant les autres dieux, les images de Dieu et l'asservissement intérieur que ceux-ci représentent ; elle occupe le centre du texte puisque, dans ses deux versions, le précepte du sabbat parle de liberté reçue, vécue et accordée ; enfin, c'est avec elle que le texte se conclut puisque la convoitise est un dernier esclavage – peut-être le plus fondamental – que la loi combat.

Mais si la liberté est le concept central des dix paroles, elle n'y apparaît pas comme une réalité close sur elle-même. Elle est, au contraire, ordonnée à l'alliance ou, en tout cas, invitée à l'alliance. Si Dieu cherche à garantir la liberté d'Israël, c'est que cette disposition est indispensable à l'alliance. Il n'est possible en effet de créer des liens nouveaux avec ce Dieu de liberté que dans la mesure où l'on se dégage de ce qui enchaîne, et non seulement de l'esclavage d'Égypte, mais aussi des attaches intérieures avec l'Égypte et ce qu'elle représente. Et la passion de Dieu pour la liberté du peuple est une facette de son désir d'entrer en alliance avec lui.

Mais l'alliance n'apparaît pas comme une fin en soi. Elle est en vue de la vie : « afin que se prolongent tes jours et qu'il y ait du bonheur pour toi sur le sol que YHWH ton Dieu va te donner » (Dt 5,16). Cette vie, le décalogue en parle surtout dans sa troisième partie : elle s'épanouira en bonheur pour qui sait l'accueillir avec reconnaissance

<sup>48</sup> On remarque qu'il s'agit, au fond, de la même peur du manque qu'on a déjà vue à la racine de l'esclavage qu'est l'idolâtrie. Noter encore que, dans la convoitise, même la femme est perçue comme une chose à prendre.

<sup>49</sup> Voir à ce sujet mon interprétation de Gn 22 : « Abraham à la rencontre de YHWH. Une lecture de Gn 22 », *RTL* 20 (1989), p. 162-177, surtout p. 171-174.

<sup>50</sup> Cf. A. WÉNIN, « Foi et justice sociale dans l'Ancien Testament », *Lumen Vitae* 46 (1991), p. 381-385.

(précepte des parents) et la respecter chez autrui en ne lui faisant pas ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fasse. En effet, pour que la vie reçue par l'Israélite lors de la sortie d'Égypte puisse s'épanouir, le respect des autres, non seulement dans les actes mais dès les intentions, est une condition essentielle parce qu'il représente le fondement d'une société sans laquelle l'individu ne peut trouver son humanité.

En guise d'ouverture, je voudrais jeter un coup d'œil sur le seul passage du N.T. où plusieurs paroles du décalogue sont citées ensemble : c'est la péricope de l'homme riche en Lc 18,18-23<sup>51</sup>. Quand le notable demande à Jésus ce qu'il faut faire pour hériter de la vie éternelle, Jésus le renvoie aux préceptes qui, dans les dix paroles, concernent la vie, même s'il ne les cite pas dans l'ordre et s'il réserve le commandement des parents pour la fin. Mais quelque chose manque à ce notable : il reste esclave de ses richesses (v. 23). Aussi Jésus l'invite-t-il à ne plus être victime de sa convoitise et à se défaire de ce qui l'enchaîne. Et voici comment il résume toutes les paroles de liberté du décalogue : « Tout ce que tu as, vends-le et distribue-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ». On voit nettement se profiler à l'arrière-plan la dernière des dix paroles... Mais ici encore, cette liberté est invitée à une alliance, et c'est la dernière parole de Jésus qui propose ce lien nouveau : « Viens, suis-moi »<sup>52</sup>.

*RThL* 25 (1994), 145-182 (avec quelques modifications).

© *Revue Théologique de Louvain*, pour la première édition

© *Studia Rhetorica Biblica et Semitica*, pour la présente édition

[6 avril 2002]

---

<sup>51</sup> Parallèles en Mt 19,16-22 et Mc 10,17-22 qui, mis à part le précepte des père et mère qui vient en dernier, citent les paroles dans l'ordre du décalogue, mais avec chacun un ajout que Lc n'a pas.

<sup>52</sup> Une autre version, plus courte, de ce texte a paru sous le titre « Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », dans C. FOCANT (éd.), *La loi dans l'un et l'autre Testament* (Lectio Divina 168), Paris, p. 9-43.