NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 Nº 4 1992

L'organisation des lois en Dt 19-26. Les lois sur le mariage

Jean-Marie CARRIÈRE (s.j.)

p. 519 - 532

https://www.nrt.be/es/articulos/l-organisation-des-lois-en-dt-19-26-les-lois-sur-le-mariage-57

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'organisation des lois en *Dt 19-26*

LES LOIS SUR LE MARIAGE

1. Un désordre apparent

Dans son commentaire de 1982, Preuss estime que « l'on n'a vraiment pas encore trouvé une explication claire de la structure d'ensemble »[1] des textes de lois dans *Dt 12-25*. En fait, c'est surtout la troisième partie du code (*Dt 19-26*), difficile à structurer selon des principes d'écriture qui en rendent compte correctement et complètement, qui fait encore problème.

Les travaux de N. Lohfink[2] et de G. Braulik[3] ont clairement montré la forte organisation de la première partie du code deutéronomique (*Dt 12*,2 - *16*,17) autour du principe d'unité et de centralisation, selon un schème d'abord spatial puis temporel, et la non moins forte structuration de la seconde partie (*Dt 16*,18 - *18*,22), qui rend compte des fonctions institutionnelles selon un principe à la fois historique et théologique. La notation de von Rad, déclarant que « nulle part ailleurs Israël n'a exprimé si *complètement* et si *méthodiquement* le sens qu'il découvrait aux commandements et la situation unique dans laquelle il a été placé par la révélation de la volonté de YHWH »[4], trouve dans ces recherches une excellente confirmation. L'impression de suite lâche des lois, de leur regroupement quelque peu erratique, de liaisons apparemment faibles entre les paragraphes étonne d'autant plus, alors, le lecteur de la troisième partie du code (*Dt 19*,1 - *26*,16).

Outre cette notation, von Rad avait remarqué la « magistrale unification... des traditions juridiques »[5] dans le Deutéronome, qui tend « sous tous les rapports à une unification et à une simplification

---

1. *Deuteronomium*, coll. Erträge der Forschung, 164, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1982, p. 112.
2. N. LOHFINK, « Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswort durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Amtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18 - 18,22) », dans *Testimonium Veritati*, Festschrift W. Kempf, édit. H. WOLTER, coll. Frankfurter Theologische Studien, 7, Frankfurt/M., J. Knecht, 1971, p. 143-155.
3. G. BRAULIK, « Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog », dans *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, édit. N. LOHFINK, coll. BETL, 68, Leuven, University Press/Peeters, 1985, p. 252-272.
4. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*. T.1 : *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 194.
5. *Ibid.*, p. 195.

de la tradition, qui l'intériorise »[6]. La tradition ici, c'est-à-dire l'amont du Deutéronome, doit être considérée du point de vue juridique et légal comme l'ensemble des indications sur l'état du droit que l'on peut trouver dans les écrits des prophètes pré-exiliques[7], dans certaines parties de la littérature des scribes et dans le code de l'Alliance (*Ex 21-23*) ; celui-ci, même si on le considère comme tardif, reflète un état du droit qui correspond à des conditions antérieures à celles du Deutéronome[8]. Mais alors, quel est le *travail* à proprement parler effectué par le rédacteur de la troisième partie dans sa forme actuelle ? Je voudrais proposer comme hypothèse que ce travail est un *travail de synthèse*, tout à fait caractéristique de l'école de pensée deutéronomiste.

La visée de la contribution de Braulik[9] est de montrer que l'ordre des lois dans le code deutéronomique est dépendant de la logique du Décalogue et de l'ordre qu'il suit. Il commence par examiner l'apparition de cette hypothèse dans la littérature depuis F.W. Schultz[10] à la fin du siècle dernier jusqu'à, plus récemment, A. Philips[11] et St. Kaufman[12].

L'expression double « lois et coutumes », structurante pour le code et articulée au système global de l'ensemble du livre, pourrait faire penser que le code contient deux types de droit : davantage coutumier d'une part (ce serait la troisième partie du code), droit issu d'autre part d'une autorité compétente (pour l'ensemble *12*,2-18,22). Mais les deux termes ne sont jamais dissociés, ce qui rend difficile une partition des lois en deux ensembles séparés relevant de droits différents quant à leur source. La rédaction finale du code vise à l'unification juridique.

Cette pensée unificatrice est particulièrement à l'œuvre dans les chapitres *12-16*, où la structure de l'exposé des lois développe de manière tout à fait précise et parfois un peu abstraite la loi de centralisation : y sont intégrées les différentes conséquences sur le droit coutumier (notamment pour les sacrifices et les abattages) de

6. *Ibid.*, p. 199.
7. Sans oublier les données fournies par les livres historiques, les « prophètes antérieurs ».
8. Cf. N. LOHFINK, *Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible*, dans *Theological Studies* 52 (1991) 38-39.
9. Cf. n. 3.
10. *Das Deuteronomium*, Berlin, 1895.
11. *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford, 1970.
12. *The Structure of Deuteronomic Law*, dans *Maarav* 1/2 (1978/79) 105-158.

façon à unifier socialement le peuple tout entier. Cet effet se poursuit dans les lois sur les institutions grâce à la fonction unificatrice du lieu choisi par YHWH, et dans le passage qui en découle des « portes de ta ville » au lieu central.

Ces principes ne sont pas à l'œuvre dans les chapitres *19* à *26*. De quel type d'organisation relèvent-ils ? Braulik pense que la systématique des codes du Proche-Orient Ancien joue ici un rôle. Le matériau légal est réparti en matières, qui s'orientent sur un domaine de la vie ou vers des situations. À l'intérieur des thèmes principaux, les lois sont regroupées selon cinq principes de mise en ordre : chronologique (c'est-à-dire d'après la suite concrète possible des événements) ; selon la position sociale des personnes visées ; d'après la fréquence des cas ; par des mises en contraste de cas différents ; par des énoncés formellement apparentés. On peut retrouver ces principes à l'œuvre dans la troisième partie du code, particulièrement le dernier, si tant est que la mise en forme stylistique est soignée, usant d'une rhétorique qui la caractérise et qui est sans doute motivéee par la perspective de la lecture publique.

Mais le principal effort de Braulik porte sur la relation entre les regroupements de lois et les commandements du Décalogue. Lois et coutumes apparaissent comme une sorte d'interprétation du Décalogue ; ce sont et ces commandements et leur ordre dans l'énoncé de *5*, 12-21 qui fournissent un modèle structurel de la collection des lois dans *Dt*[13].

Si les correspondances sont relativement claires — pas toujours cependant —, une difficulté particulière tient à l'existence de ce que Braulik appelle des « textes de transition » entre les thèmes des commandements du Décalogue. Pour montrer leur structuration et leur fonction, Braulik analyse de près le passage *22*, 1-12, transition entre le thème du cinquième commandement (« préserver la vie ») et celui du sixième (« sexe »). Ayant séparé les deux domaines juridiques (v. 1 - 3.4.6 - 7.8 pour le premier thème, v. 5.9 - 11.12 pour le second), il indique leur autonomie, par l'analyse d'expressions en série, puis leur interpénétration.

En conclusion de son texte, Braulik pense que l'arrangement des lois du code sur le modèle structural du Décalogue ne peut avoir eu lieu avant l'Exil, voire l'immédiat après-Exil.

---

13. G. BRAULIK, « Die Abfolge... », cité n. 3, p. 258-260.

2. Les prescriptions sur le mariage

L'hypothèse reprise par Braulik — à savoir que le Décalogue joue au niveau de la rédaction finale du code deutéronomique un rôle déterminant quant à la disposition des lois — et argumentée dans le détail par ses analyses n'est pas à remettre en cause. D'autres indices l'appuient aussi, notamment le fait que les lois marquées par la formule « Tu feras disparaître du milieu de toi (respectivement: d'Israël) » soient en lien avec les commandements du Décalogue.

L'analyse du « texte de transition » du chapitre *22* est tout à fait remarquable par sa précision, et intéressante en ce qu'elle met en évidence le jeu de *séries* de termes repris tels quels ou avec des variations dans l'exposé des lois ; grâce à ceux-ci, la brièveté de la formulation des commandements du Décalogue trouve un développement au niveau des prescriptions juridiques. Un univers mental à la fois juridique et social se dévoile ici.

Un point délicat est celui de la détermination des ensembles de lois que l'on rattache à tel ou tel commandement du Décalogue. La décision dépend à la fois de la disposition des lois particulières et de la compréhension que l'on se fait de l'extension du commandement du Décalogue auquel on les rattache. Ainsi, on pourrait sans doute discuter le fait que Braulik qualifie le thème du sixième commandement de « domaine sexuel ». Certainement, le « tu ne commettras pas d'adultère » peut ouvrir — dans le code — à l'ensemble des situations à codifier qui touche au domaine sexuel. Mais si l'on considère qu'il parle en premier lieu de l'adultère, on peut alors penser que les lois qui y sont rattachées thématiquement seront celles qui concernent les rapports de l'homme et de la femme, et notamment ce qui concerne le droit du mariage, si tant est qu'on puisse parler d'un droit du mariage dans l'Ancien Testament. Ainsi, le domaine concerné commencerait déjà en *21*, 10, avec le cas de la prisonnière de guerre dont on peut s'éprendre et finalement faire sa femme, et non seulement en *22*, 5 à propos de la sexualité ambiguë, comme le fait Braulik.

On aurait alors à examiner l'ensemble des lois qui se rapportent à ce possible lien conjugal entre l'homme et la femme, ce qui va de *21*, 10 à *25*, 10. Sans remettre en cause le fait que les lois concernées sont en lien avec le sixième commandement du Décalogue, on s'aperçoit en les analysant selon leur disposition qu'un autre principe organise leur apparition. Ce fait n'est pas contradictoire, car on a bien d'autres preuves dans l'écriture deutéronomique,

extrêmement habile, de textes susceptibles de répondre en même temps à plusieurs types d'organisation.

Le tableau ci-contre permet de prendre une vue d'ensemble des paragraphes de lois concernés. Les textes qui ne se rapportent pas au thème du sixième commandement sont indiqués en italiques. Nous reviendrons en conclusion sur le problème de ces textes de transition.

UN ENSEMBLE DE LOIS : « PRENDRE FEMME » (*Dt 21-25*)

21, 10-14	cas	*prisonnière de guerre* transformation de sa condition quitter père et mère
21, 15-17	cas	*héritage du fils dans le cas de polygamie*

21,18 -*22*,4

22, 5	apodictique	*sexualité ambiguë*

22,6-12

22, 13-21	cas	*mariage suivi d'aversion* vierge en Israël honneur de la famille
		adultère
22, 22	cas	femme mariée
22, 23-27	cas	vierge fiancée
22, 28-29	cas	vierge non fiancée
23, 1	apodictique	*interdit de l'inceste*

23,2-26

24, 1-4	cas	*divorce* raison ? caractère définitif du divorce
24, 5	cas	*pas de service à la guerre pour le jeune marié*

24,6-*25*,4

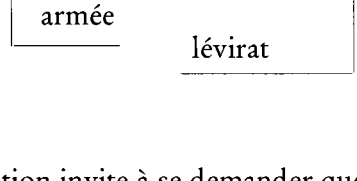
25, 5-10	cas	*lévirat* tenir le nom protection des droits de la veuve

Si l'on excepte et met à part la loi apodictique de *22*, 5, l'ensemble des prescriptions s'enchaîne d'un cas à l'autre. La série des cas semble guidée par le problème de la descendance, autour du fils aîné, par lequel le père en sera assuré. À l'arrière-plan de chaque situation examinée dans le rapport entre un homme et une femme, la visée qui travaille chaque cas, c'est d'obtenir une descendance à l'homme. On retrouve là une face de la promesse fondamentale qui court dans tout le Deutéronome, celle de la terre à hériter ; le lien entre la terre reçue en héritage et le fils premier-né est établi dès le premier cas étudié, compte non tenu de la prisonnière de guerre ; et l'on termine par la loi du lévirat, qui elle aussi lie la descendance à la terre pour ouvrir l'avenir.

D'autres remarques globales peuvent être faites.

Tout d'abord, on notera une quasi-inclusion entre le début et la fin des prescriptions examinées : premier-né pour le second cas (*21*,15-17) et pour le dernier (*25*, 5-10). Cette disposition est confirmée par une seconde quasi-inclusion : cas de la prisonnière de guerre (*21*,10-14) en première position, cas du jeune marié dispensé de l'armée en avant-dernière position (*24*, 5).

Les deux figures se complètent :



Cette disposition invite à se demander quel rôle joue le cas de la prisonnière de guerre en tête de la série des cas, et que signifie la reprise du thème de la guerre en fin de série.

Enfin, on retrouve la thèse de Braulik quant à l'ordonnancement des lois en fonction du Décalogue, quand on examine la disposition des cas : si l'on excepte le verset *22*, 5, alors le verset central — en termes de nombre total de versets concernés par les cas évoqués — est *22*, 22, qui ouvre effectivement les cas d'adultère. Mais le fait de cette position centrale pour le rattachement au sixième commandement du Décalogue invite à comprendre que les lois qui y sont rattachées sont plus larges que le seul domaine sexuel ; l'adultère joue un rôle dans un ensemble plus large, qui va du cas de la prisonnière de guerre à la loi du lévirat. Il y va du fait de « prendre femme ».

3. « Prendre femme », « aller vers elle », « être le mari »

Autant, donc, l'impression vient à la première lecture de ces lois qu'elles développent un principe anthropologique — à savoir le fait d'assurer une descendance —, autant le premier cas évoqué fait alors problème : pourquoi avoir placé en tête l'affaire de la prisonnière de guerre, que l'on peut finalement prendre pour femme et non seulement comme « prostituée »[14] ? Étant donnée sa position, on est amené à considérer ce cas comme un en-tête, comme un cas-type à partir duquel les autres cas pourraient s'engendrer. Cas-type, dont la visée est à la fois anthropologique et théologique.

Angelo Tosato a étudié de près le vocabulaire du mariage israélite[15]. Une série de trois verbes exprime, tant sur le plan anthropologique que sur le plan juridique, le processus matrimonial complet, c'est-à-dire par lequel se constitue un « mariage » : « prendre femme » (*lqḥ 'šh*) + « aller vers » (*bw' 'l*) + « être le mari, [la femme] » (*hyh lh l'yš*). Cette série est stable et apparaît régulièrement dans les situations où un homme choisit une jeune femme pour, au bout du processus complexe du mariage, en faire son épouse.

> Les mêmes expressions linguistiques (« prendre pour femme », « donner pour femme » : on ne se sert pas d'un terme comme notre mot « mariage ») permettent de reconnaître la spécificité d'une telle requête : l'homme ne requiert pas de prendre la jeune femme comme « esclave », ni comme « prostituée », mais bien comme « femme », ce qui équivaut à dire : en lui conférant tout l'ensemble des droits et des devoirs reconnu par la coutume comme statut juridique de l'« épouse ». Lorsque naît l'amour pour une femme, quand on désire d'elle un fils, on ne se satisfait pas de la posséder comme esclave, ou encore comme prostituée ; on la veut pour femme[16].

Cette série linguistique est constamment présente dans les cas présentés par le Deutéronome, avec bien entendu des variations significatives. Elle est présente de façon complète uniquement dans le cas de la prisonnière de guerre, et une seconde fois, mais sous un mode mineur et moins comme titre, dans le cas de la jeune femme suspectée de non-virginité. Suivons maintenant cette série et ses transformations, ce schéma anthropologique.

---

14. Par « prostituée », on entend la femme avec laquelle le seul engagement est celui de la relation sexuelle ; voir A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, coll. Analecta Biblica, 100, Rome, Biblical Institute Press, 1982.

15. *Ibid.*, p. 43-62.

16. Cf. ID., *Le mariage dans l'Ancien Testament*, dans *Masses Ouvrières* n° 439 (1991) 27.

a. Le cas de la prisonnière (*21*, 10-14) sert sans doute de titulature à l'ensemble ; la série y est complète, portée à sa fin avec une emphase certaine. La description des actes qui mènent à prendre la prisonnière comme *épouse* semble être en fait la description de la fête des noces : conduite dans la maison, ayant changé d'habits (la « tête rasée », les « ongles coupés » et le « vêtement de captive » font manifestement contraste à la magnificence de la parure de la future épouse quand elle quitte la maison de son père pour venir à la maison de son mari : couronne et voile sur la tête, bijoux aux mains, robe somptueuse), elle vient s'offrir à son époux. Elle aura dû faire le deuil de sa maison paternelle, de son père et de sa mère, tout comme *Gn* 2, 24 le dit de l'homme en termes universalistes.

Prendre donc la prisonnière comme épouse, selon le modèle de la fête des noces. Mais, plus important, il faut remarquer que ce « mariage » est un véritable processus de libération pour la femme prisonnière, qui quitte ainsi le statut d'esclave pour atteindre celui de femme mariée, c'est-à-dire de femme libre jouissant de droits codifiés par la coutume et par la loi. Le mariage est ici un passage de la servitude à la liberté, ce que souligne fortement le v. 14, qui interdit, au cas où il y aurait par la suite un « renvoi », de le faire sous le mode de la vente d'une esclave ; la femme devra partir libre, ainsi qu'elle l'est devenue par son mariage. À la fin du verset, il faut traduire *tḥt ʾšr ʿnyth* par « sous peine d'en avoir usé », et non « puisque tu en as usé ». Si en effet, le mari qui la renvoie la vend comme esclave, alors que le fait de l'avoir prise comme épouse en a fait une femme libre, ce serait comme s'il en avait usé, c'est-à-dire s'il l'avait prise par violence (sans doute sur le mode de la « prostitution »). Directement liée au processus de libération que représente ce mariage d'une prisonnière apparaît la violence, celle de l'esclavage et de l'oppression (verbe *ʿnh* pi.).

Ce premier cas est donc tout à fait structurant : il pose l'ensemble du processus du mariage et de son accomplissement (série linguistique complète) ; il l'interprète comme processus de libération selon une thématique fondamentale dans le Deutéronome (la mémoire de la servitude au pays d'Égypte habite l'écriture du code des lois et affleure à la surface de leurs prescriptions en des moments choisis : ainsi, lorsque le repos du sabbat est proposé comme temps où sont abolies les différences sociales ; lorsque la prescription sabbatique de la libération de l'esclave tente de mettre fin à une dépendance inacceptable ; lorsque le mariage peut devenir libération de la femme captive ; lorsque le droit de l'étranger, celui de la veuve ou de l'orphelin sont en jeu ;

lorsque la gratuité du geste à leur égard manifeste le sens accompli de la libération) ; il prévoit les situations de rupture de ce lien conjugal comme retours possibles à l'état de servitude[17], symboliquement. L'enjeu est bien à la fois anthropologique et théologique.

Chaque cas va maintenant mettre en évidence les empêchements à la réalisation de ce « modèle » accompli.

b. Le cas suivant, à propos de l'héritage du premier-né, n'emploie à strictement parler[18] aucun des termes de la série verbale, mais il s'appuie de manière allusive en son départ sur le fait de prendre femme ; le problème vient de ce que l'homme en question a pris deux femmes. C'est donc là, en même temps que la diversité des sentiments qui découlent de cette situation, un premier empêchement à l'accomplissement du processus complet ; sont introduits ici deux verbes importants : « aimer » (*'hb*) et « haïr » (*śn'*). On sait le lien fondamental que le Deutéronome opère entre l'amour de Dieu et l'unicité de Dieu (cf. *Dt 6*, 4-5) : il est intéressant de noter que les termes de l'amour et de la haine, dans le cadre de la relation de l'homme et de la femme, n'apparaissent pas d'abord à l'intérieur d'un couple — unicité de la femme pour un homme —, mais dans le cas de polygamie. Le rapport ainsi établi entre amour, unicité de la relation conjugale, et ouverture de l'avenir par la descendance est tout à fait singulier ; on commence déjà à pressentir la richesse de la conception du lien entre l'homme et la femme attachée à ce schéma anthropologique que nous découvrons à l'œuvre.

c. C'est bien l'aversion — la haine — qui va constituer le second empêchement à l'accomplissement du schéma. Le cas suivant (*22*, 13-21) commence par reprendre la série linguistique et la rompt par le verbe « haïr » : *lqḥ - bw' 'l - śnh* pi. Ce n'est que dans le second verset (*22*, 14), le premier ayant servi de titulature, qu'apparaissent les raisons qui motivent la loi : le fait que le mari suspecte sa femme de ne pas lui avoir été présentée vierge. Ce point fondamental, quant à la certitude d'une descendance du mari, est mis ainsi en dépendance du schéma anthropologique.

Dans ce cas, on commence à comprendre la finalité des lois qui sont énoncées : elles visent à rétablir la possibilité de l'accomplissement du schéma posé en tête. C'est ainsi que, si le mari est reconnu coupable de diffamation publique par la procédure judiciaire mise en place, il devra payer le prix de sa faute, et surtout

17. Comparer *Dt 28*, 68.
18. Cependant il commence par un verbe équivalent au troisième terme de la série : « lorsqu'il est à un homme deux femmes... » (*21*, 15).

il ne pourra renvoyer la femme qu'il a prise comme épouse, même s'il continue de la « haïr ». On voit apparaître à la fin de cette première éventualité du procès de justice le troisième terme de la série des expressions : *wlw thyh l'šh*, « et elle sera sa femme », et il ne pourra pas la renvoyer. La série linguistique est complète, dans ce cas, pour la deuxième fois. La loi tente — idéalement ? — de vaincre l'empêchement des sentiments.

d. L'empêchement précédent portait sur ce qui peut advenir après la relation sexuelle entre mari et femme. C'est pourquoi l'empêchement pris en compte maintenant (et développé sur trois cas : 22,22.23-27.28-29) porte sur la modalité de la relation sexuelle, soit sur le second terme de la série linguistique. Fait notable, ce second terme, habituellement « aller vers » (*bw' 'l*), est ici remplacé par le verbe « coucher avec » (*škb 'm*), employé pas moins de six fois dans ces trois paragraphes. L'adultère est donc caractérisé par une relation sexuelle qui n'est pas « aller vers », mais « coucher avec ». Cette modification du terme exprimant la relation sexuelle s'accompagne d'une nouvelle récurrence (deux fois : 22, 24.29) du verbe exprimant la violence, déjà rencontré dans le cas de la prisonnière de guerre (*'nh* pi.) : le fait de « coucher avec » peut donc être interprété en termes modernes comme un viol, le fait de prendre avec violence une femme pour une relation sexuelle. C'est bien cette déviation de l'accomplissement du schéma anthropologique au niveau de la relation sexuelle qui colore les trois cas examinés par la loi : elle y rattache les trois possibilités qu'elle veut traiter : adultère avec une femme mariée, avec une vierge fiancée, avec une vierge non fiancée. Ici encore, à la fin de ces paragraphes on tend à compléter le schéma, en utilisant en 22,29 le troisième terme de la série linguistique, quasiment dans la même formulation qu'au paragraphe précédent : elle sera sa femme (*wlw thyh l'šh*), « puisqu'il a usé d'elle, et il ne pourra pas la répudier ».

e. Le quatrième empêchement à l'accomplissement du lien conjugal est constitué par l'interdit de l'inceste (23, 1). C'est encore un empêchement qui porte sans doute sur la modalité de la relation sexuelle (« retirer d'elle le pan du manteau de son père »). De fait, cette fois encore, la série linguistique est interrompue au niveau du second terme : *lqḥ - glh* pi. (à la place de *bw' 'l*). Ou bien, l'on peut considérer qu'il s'agit d'un empêchement qui porte sur l'ensemble du processus, et qui ne permet pas que l'on arrive à l'état « être la femme de ». De toute manière, l'interdit de l'inceste n'est pas considéré pour lui-même, ni développé amplement, comme il peut

l'être dans le Lévitique, mais il est relié à un schéma anthropologique qui fonctionne comme idée directrice de l'exposé des lois.

f. Un seul terme de notre série, le premier (*lqḥ*), semble repris par le cas suivant, celui du divorce (*24*, 1-4). En fait, le verbe *b'l* employé avec lui en *24*,1 est un équivalent courant de notre troisième terme *hyh l*. Puisque c'est là qu'est située la variation, c'est donc l'état d'« être la femme de » qui est ici en cause, et empêché. Les empêchements vont maintenant porter sur le troisième terme de notre série. La rupture de cet état final, envisagée ici comme une possibilité du fait d'un divorce, doit être considérée comme définitive (sous peine de commettre un adultère), ce qui confère par contrecoup à l'état d'« être la femme de » un caractère idéal de relation définitive, stable. Même si le divorce est admis, et on va essayer de voir pour quelle raison, la pensée du législateur reste orientée sur l'accomplissement du schéma anthropologique, qui trouve sa perfection dans la stabilité de la relation conjugale unique.

La raison d'un éventuel divorce, donc de la rupture de la stabilité de la relation conjugale, laisse les traducteurs perplexes : *BJ* parle d'avoir « trouvé une tare à lui imputer », la *TOB* de « quelque chose qui lui fait honte ». Driver, au début du siècle, renvoie à une interprétation selon les canons de la Mishnah et de la coutume juive postérieure. Il est vrai que l'expression *'rwt dbr* est difficile à interpréter. Une suggestion peut retenir notre attention : le terme *'rwt* est employé régulièrement en tête des interdits sexuels de *Lv 18* ; en traduisant l'expression de *Dt 24*,1 par « un cas *'rwt* », on pourrait comprendre qu'il y est fait allusion à la liste des interdits sexuels que le Lévitique a introduite dans son code de lois. En plus de son caractère cohérent et simple, cette suggestion est intéressante en ce qu'elle propose de comprendre la raison d'un divorce possible comme une raison d'« invalidité » ou de « nullité » d'un mariage, en termes modernes. En tout cas, cette explication fournit un excellent lien de continuité avec le cas précédent (qui repose sur un interdit sexuel de type inceste).

g. Curieusement, comme on l'a vu, l'avant-dernier cas examiné (*Dt 24*, 5) retourne sur le thème de la guerre, qui avait ouvert la liste des prescriptions sur le mariage. Le premier terme de notre série verbale apparaît en tête et en fin du verset. La variation est ici symboliquement de poids : le verbe « réjouir » (*śmḥ* pi.) vient prendre la place des deux autres termes de la série linguistique. On sait que le thème de la joie et de la réjouissance est fondamental dans le Deutéronome, notamment dans les lois sur les pèlerinages. Au

lieu choisi par YHWH, où l'on s'est rendu en pèlerinage, on partagera le pain et l'on se réjouira : la fonction du pèlerinage est celle d'une unification sociale, par laquelle les marginaux de la société (l'étranger, la veuve, l'orphelin, le lévite) sont inclus dans le partage et dans la joie de la fête. C'est dire la valence symbolique de l'emploi de ce verbe « réjouir » dans notre cas. Le lien conjugal, construit au début par un processus de libération de la servitude, trouve sa finalité dans une joie qui fait se ressembler beaucoup la qualité du lien social et celle du lien conjugal. D'où le fait que ces deux cas soient liés ensemble par le thème de la guerre, risque majeur pour l'un et l'autre lien.

h. Le dernier cas de la liste — la loi du lévirat (*Dt 25*, 5-10) — emploie au v. 5, donc encore en titulature, les deux premiers termes de notre série linguistique : *lqḥ - bw' 'l*; la mort ayant empêché le procès anthropologique d'aller à sa fin, c'est le lévir qui doit alors l'accomplir. Située dans ce cadre, la loi insiste sur le fait de prendre femme, en usant trois fois du terme ; c'est là que porte le refus éventuel du lévir, qui sera la cause de son infamie en Israël. Mais c'est le troisième terme de notre série qui n'est pas utilisé, quasiment remplacé ici par le fait d'avoir un premier-né, et d'assurer ainsi la descendance à l'homme décédé.

Résumons notre parcours.

La récurrence constante d'un groupe de trois verbes formant une série signifiante quant à la relation de l'homme et de la femme au sein du « mariage », récurrence accompagnée de variations, est un indice précis et précieux qui permet d'approcher la disposition des lois sur le sujet entre *Dt 21*, 10 et *25*, 10, c'est-à-dire sur un large ensemble de la troisième partie du code.

Les variations de notre série verbale montrent que l'exposition des lois obéit à une logique double : d'une part, les lois apparaissent comme tentative de résolution d'un empêchement du processus auquel renvoient les trois verbes liés entre eux *lqḥ - bw' 'l - hyh l* - les empêchements apparaissant dans l'ordre des termes de la série ; d'autre part, la série verbale, et donc le processus qu'elle signifie, tend à être complète, à s'accomplir jusqu'à sa fin ou jusqu'à sa perfection. On notera que cette disposition permet au rédacteur final de ranger des lois qu'il a sûrement reçues d'une tradition antérieure, en les rattachant au principe anthropologique qu'impose l'interprétation de la série verbale sur laquelle il s'appuie.

Sont ainsi dégagés les grands motifs des empêchements : la violence (avec les verbes *'nh* pi. et *škb*) ; l'aversion (avec les verbes

'hb et *šnh* pi.) ; enfin les raisons liées à la prohibition de l'inceste, selon la liste connue des interdits sexuels qui en découle et qui n'est pas indiquée dans ce code.

Apparaît aussi une double finalité du « mariage », si tant est qu'on puisse employer ici ce terme moderne, que l'hébreu ne connaît pas : la visée de la possibilité d'une descendance, à laquelle se rattachent le droit (coutumier) du premier-né et la loi du lévirat, et la finalité fondamentale de la joie, comme accomplissement parfait du lien conjugal, à l'image du lien social.

La mise en ordre que l'on propose ici comme hypothèse n'opère pas seulement au seul plan littéraire, bien qu'elle s'appuie sur un fait littéraire (la série des verbes). Elle fonctionne, par le moyen du fait littéraire, au niveau d'un principe anthropologique, qui n'est pas sans attirer à lui des considérations théologiques propres au Deutéronome dans sa trame fondamentale.

4. *Quelques points en suspens*

Une première difficulté tient à ceci : l'ensemble *Dt 21*,10 - *25*,10, que nous avons examiné dans la perspective du sixième commandement, contient aussi des lois relatives à d'autres commandements (*21*,18 - *22*,4 ; *22*, 6-12 ; *23*, 2-26 ; *24*,6 - *25*,4). Notre hypothèse ne rend pas compte des raisons de la position de ces lois dans la troisième partie du code, ni de la fonction de ces textes dans celle-ci. Cela tient, à notre avis, au niveau où notre étude nous a placé: non point celui de la taxinomie des lois singulières[19], mais celui de la cohérence d'ensemble des régulations du droit.

Rendre compte de l'organisation des lois en *Dt 19-26* est donc une affaire complexe, supposant qu'on puisse articuler différents niveaux d'analyse. La complexité vient aussi du fait — et c'est la seconde difficulté — que les principes de codification mis en œuvre dans le *Dt* nous sont singulièrement étrangers. La logique qui préside à nos codes de lois contemporains est totalement différente de celle des codes du Proche-Orient ancien ; non seulement la logique d'exposition, mais aussi le caractère sécularisé de nos élaborations juridiques modernes nous éloignent du souci — manifeste dans le *Dt* — d'organiser aussi selon des conceptions théologiques les lois qu'il met par écrit.

Du code de l'Alliance à la troisième partie du code deutéronomique, la transition n'est pas seulement des « lois et des coutumes »

---

19. Dont l'approche se fait par d'autres moyens ; cf. la contribution de G. BRAULIK, « Die Abfolge... », cité n. 3.

à une loi d'état unifiée, c'est-à-dire d'un type de droit à un autre; elle dévoile aussi ce que nous avons appelé en commençant un travail de synthèse, qui se manifeste clairement dans l'ordonnancement des lois dans le Deutéronome.

Vaut ici en premier lieu le résultat atteint par Braulik, par Lohfink et par d'autres, qui jette une lumière appréciable sur les textes et qui assure un fondement solide au rapport entre la disposition des lois et les commandements du Décalogue. Analysé en détail par ces auteurs, l'effort de rédaction ainsi mis en évidence au niveau littéraire sur l'ordonnance des lois laisse supposer un intense travail d'unification, de simplification, d'approfondissement des traditions juridiques antérieures.

Notre hypothèse sur l'organisation des lois autour du « mariage » ne contredit pas ce résultat, bien plutôt elle s'inscrit à l'intérieur du cadre qu'il trace. L'attention que nous avons portée davantage sur la sémantique, en résonance avec les conceptions fondamentales sur le plan social, anthropologique et théologique du Deutéronome, élargit le résultat antérieur. L'organisation des lois obéit aussi aux principes du travail de synthèse ; l'écriture des lois est une mise en forme théologique et anthropologico-sociale des situations concrètes sur lesquelles les lois interviennent. Les fondements de cette mise en forme sont tout d'abord le théologoumène de la sortie de la servitude, dont la mémoire est toujours à la base de la prescription de la loi et dont la logique commande complètement l'intention du législateur, et ensuite cette tension utopique, si caractéristique du Deutéronome, qui cherche à indiquer en chaque situation sociale la direction vers l'accomplissement théologique et humain de l'expérience.

F-80 000 Amiens J.-M. CARRIÈRE, S.J.
36 Boulevard d'Alsace-Lorraine

Sommaire. — L'ensemble des prescriptions sur le mariage dans *Dt 19-26* est étudié dans la perspective de l'organisation problématique de cette partie du code. Ces prescriptions forment un tout cohérent, ordonné autour d'un principe anthropologique (le procès du mariage) et d'un principe théologique (mener l'expérience du mariage à son accomplissement idéal). Le travail rédactionnel sur les lois dans *Dt 19-26* est aussi un travail de synthèse, tant au plan juridique qu'au plan théologique.