



Chapitre de livre

2002

Accepted version

Public access

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

Evaluation exégétique, herméneutique et théologique

Dettwiler, Andreas; Bille, Florian; Rose, Martin

How to cite

DETTWILER, Andreas, BILLE, Florian, ROSE, Martin. Evaluation exégétique, herméneutique et théologique. In: 'Maudit quiconque est pendu au bois'. La crucifixion dans la loi et dans la foi. Bille, F., Dettwiler, A. & Rose, M. (Ed.). Lausanne : Editions zu Zèbre, 2002. p. 135–144. (Publications de l'institut romand des sciences bibliques)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:39609>

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 14.03.2023 22:32

ÉVALUATION EXÉGÉTIQUE, HERMÉNEUTIQUE ET THÉOLOGIQUE

Florian BILLE – Andreas DETTWILER – Martin ROSE

Les études qui précèdent ont été conçues dans une perspective interdisciplinaire et ont été l'occasion d'échanges entre leurs auteurs. Dans ce chapitre conclusif, nous présentons quelques points que notre travail commun a permis de mettre en lumière. Ces points sont au nombre de huit.

1. Quatre genres littéraires ayant chacun leur principe herméneutique

Nous nous sommes d'abord intéressés aux diverses manières dont le texte de *Deut* 21, 22-23 a été interprété et nous en avons distingué quatre : (a) sa reprise dans la Septante, (b) dans les textes de Qumrân, (c) chez Paul et (d) dans la littérature rabbinique. Nous nous sommes efforcé de saisir les principes herméneutiques qui régissaient ces différentes reprises et nous avons constaté que chacune d'elles avait son genre et sa fonction propre.

Ainsi, la Septante se rattache au genre de la « traduction de la Bible », qui demande une réflexion herméneutique tout autre que le genre du « commentaire biblique », tel qu'il est représenté par le *Péscher de Naboum*. De plus, la traduction grecque de la Septante a finalement revêtu le statut d'un texte *officiel*, pour ainsi dire sacré, servant à la lecture de l'Écriture dans le cadre du culte synagogaal des Juifs hellénophones. Une telle traduction, officielle et culturelle, doit s'en tenir à une très grande fidélité au texte original ; dans ce genre de reprise, les marges d'*interprétation* sont donc assez restreintes.

Le « commentaire biblique », lui, est régi par d'*autres* règles herméneutiques. Nous avons rencontré ce genre sous la forme du midrash

Sifré, commentaire rabbinique du *Deutéronome*; le *Rouleau du Temple*, texte qumrânien, est lui aussi assez proche du genre du « commentaire biblique ». Le principe herméneutique qui caractérise un commentaire « classique », tel qu'on le rédige jusqu'à aujourd'hui, consiste à donner l'interprétation continue d'un livre biblique. Le midrash est l'exemple typique de cette manière de faire : il commence par citer littéralement le verset biblique, ou une partie de verset, et il en expose ensuite l'exégèse. En ce qui concerne la lettre du texte biblique, le genre littéraire du « commentaire » n'autorise plus aucune liberté, dans la mesure où le texte est devenu fixe et immuable. Mais c'est au niveau de l'interprétation que les commentateurs manifestent une marge considérable de liberté : ils peuvent combiner toutes sortes de références bibliques dans le but d'en dégager un sens pour le texte qu'ils veulent interpréter.

Le *Rouleau du Temple* n'est pas un commentaire biblique au sens strict ; en effet, il ne distingue jamais clairement entre la citation du texte biblique et l'interprétation, mais il entremêle les deux éléments. C'est pourquoi nous rapprochons cet écrit d'un troisième genre de reprise : l'*application* du texte biblique aux besoins d'une communauté. Cette définition correspond très clairement à la fonction de la Mishna et de son commentaire, le Talmud. Ces textes visent à réglementer la vie communautaire des Juifs, à *appliquer* la Tora dans le contexte de situations historiques nouvelles. La Mishna et le Talmud se soucient d'établir une correspondance entre deux réalités : les normes religieuses et juridiques fixées par la Tora d'une part ; la vie contemporaine des Juifs d'autre part.

Ce principe herméneutique de l'*application* de la Tora est moins évident dans le cas du *Rouleau du Temple*. En effet, le texte ne se présente pas comme une « interprétation » ou une « explication », mais comme une « révélation », plus précisément comme une « révélation sinaïtique », orale, venant s'ajouter à la révélation déjà mise par écrit dans la Tora. Si la *prétention* littéraire de cet écrit est bien d'être une révélation, son *contenu* en revanche indique très clairement que sa fonction est d'être une *application*, à l'usage d'une communauté idéale attendue pour l'avenir, mais déjà partiellement réalisée par les Esséniens de Qumrân. Ni la Mishna ni le *Rouleau du Temple* ne procèdent à la manière du commentaire, qui suit l'ordre des chapitres et des versets du livre biblique ; cette différence est l'indice d'une plus grande liberté : les textes bibliques sont choisis et interprétés en fonction des problèmes concrets qui se posent dans la communauté ; ce sont ces problèmes qu'il s'agit de discuter et pour lesquels on cherche des références scripturaires.

Cette démarche est très proche du quatrième genre littéraire, que nous avons rencontré chez Paul dans Galates 3, 13 : la *citation* d'un verset biblique dans le cadre d'une argumentation *théologique*. Il est frappant de constater que cette pratique, qui consiste à isoler un verset biblique et à l'utiliser pour appuyer une argumentation, est aussi à l'œuvre dans l'exemple mishnaïque que nous avons discuté (citation de *Deut* 21, 23 en *MSanh* VI, 4). De fait, Paul ne s'intéresse pas du tout au *contexte primitif* du texte scripturaire qu'il cite, mais exclusivement à un de ses motifs, à savoir la *malédiction*. Il faut relever en outre que nous avons affaire en *Gal* 3, 13 à une citation très libre, plus précisément à un « Mischzitat »¹. Dans ce cas, la *liberté* dans la reprise du texte biblique est très grande.

Nous avons donc distingué quatre genres littéraires, quatre types de reprise du texte biblique : (a) la traduction, (b) le commentaire biblique, (c) l'application pratique et communautaire, (d) la citation dans le cadre d'une argumentation théologique. Les principes herméneutiques qui régissent ces quatre genres littéraires sont très divers ; ce qui varie en particulier, c'est le degré de « liberté » dans le traitement du texte biblique lorsqu'on passe d'une *traduction* à une *citation*, ou d'un *commentaire biblique* à une *application juridique*. Malgré la diversité des genres littéraires, il semble cependant possible de dégager quelques aspects *communs* aux quatre exemples que nous avons discutés. Ce sera l'objet des trois points suivants.

2. La priorité herméneutique du contexte contemporain de chaque reprise

Les quatre types de reprise de *Deut* 21, 22-23 ne s'intéressent qu'au *contexte contemporain* ; autrement dit, elles ne s'occupent pas des contextes *littéraires* du texte cité, ni de son enracinement *historique*. Ainsi, la traduction grecque de la Septante reflète le contexte culturel et religieux de la diaspora juive en Égypte ; le *Rouleau du Temple* témoigne des expériences concrètes vécues à l'époque de la domination séleucide et romaine. Ce critère du « contexte contemporain » est d'une importance primordiale lorsqu'on cherche à définir les principes herméneutiques propres à chaque texte. Une précision s'impose cependant : ce désintéret pour la situation *historique* du texte biblique, et donc pour sa signification *primitive*, n'est pas né d'un choix délibéré de ceux qui ont interprété le texte de *Deut* 21, mais il est dû au fait qu'à leur époque, *l'histoire* et les

¹ Pour reprendre le terme de D.-A. KOCH, cité ci-dessus, p. 77.

recherches *historiques* (au sens moderne) n'occupaient pas encore la place qui est la leur aujourd'hui. De plus, le désintérêt constaté tient en particulier au fait qu'ils interprètent un texte sacré, qui n'a pas pratiquement d'autre fonction que de constituer la base normative de la vie *concrète* de la communauté juive à chaque époque. Cela implique que le texte biblique était lu à chaque fois comme un texte *actuel* ; il n'était pas considéré comme un document qui se prêtait à des recherches historiques ou littéraires. Nous retiendrons donc que le *contexte culturel et religieux* a déterminé la traduction de la Septante ; il en va de même pour les commentaires midrashiques, les interprétations mishnaïques et les citations pauliniennes.

3. Le but légitimateur de la reprise d'un texte

Dans la même perspective, nous pouvons affirmer que nos quatre reprises de *Deut 21,22-23* ont été entreprises dans un but *légitimateur*. Cela signifie, pour le dire d'une manière peut-être un peu provocatrice, que chaque interprète a utilisé le texte biblique pour légitimer un aspect de son contexte culturel et religieux ou des expériences religieuses vécues dans le présent. Son intérêt premier ne porte pas sur le texte biblique en tant que tel, mais sur l'éclairage qu'il est censé apporter aux questions actuelles. Dans les exemples que nous avons discutés, il est évident que l'impulsion fondamentale qui incite à la reprise du texte de *Deut 21,22-23* ne provient nullement du livre biblique ou du chapitre en question, mais qu'elle naît d'ailleurs.

Par exemple, l'impulsion fondamentale qui conduit Paul à citer *Deut 21,23* dans l'épître aux Galates est ce qu'on pourrait appeler « l'idée du Christ », ou plus précisément l'idée de la souffrance d'un innocent, de sa « malédiction » « pour nous ». Dans cette reprise, « l'idée du Christ » est manifestement prédominante ; c'est elle qui détermine le sens que Paul découvre dans le texte de *Deut 21,23*. Ce n'est pas le texte biblique lui-même qui inspire sa reprise dans un nouveau contexte, mais c'est une nouvelle expérience fondatrice qui amène Paul à reprendre le texte biblique².

Cette observation ne vaut pas seulement pour Paul, mais aussi pour les reprises de *Deut 21,22-23* dans la Mishna et le Talmud. Ainsi, le fait que les exégètes rabbiniques ne retiennent que quatre formes d'exécution capitale n'est pas déterminé par la tradition biblique, mais par le contexte

² Voir en particulier ci-dessus, p. 80-82.

historique qui est le leur et par une réaction antichrétienne³. Le judaïsme a voulu se démarquer de la crucifixion de Jésus. En conséquence, la crucifixion a été éliminée de la réflexion juive sur la peine capitale. Dans ce cas concret, les conflits entre Juifs et chrétiens ont fait naître l'idée que la crucifixion n'avait jamais été pratiquée par les Juifs, et c'est cette idée fondamentale qui a déterminé la reprise des textes bibliques.

Les textes bibliques ne sont donc jamais repris pour *mettre en question* les « idées fondamentales » qui se forment dans telle ou telle communauté religieuse, mais pour remplir une fonction *légitimatrice* : on cherche à *être confirmé* par les textes bibliques dans sa pensée et dans sa pratique. Il s'agit là d'un principe herméneutique qui, à l'époque, a fonctionné de manière inconsciente plutôt que consciente, mais qui, aujourd'hui, nous apparaît de façon absolument évidente. Malheureusement, cette utilisation « légitimatrice » et « non critique » des textes bibliques est loin d'avoir disparu de nos jours.

4. Les conflits d'interprétation et l'autorité de l'Écriture

Dans les quatre reprises que nous avons discutées, nous observons un certain *processus de stabilisation de la tradition*. Autrement dit, la tradition, telle qu'elle s'est constituée à partir du texte biblique, est devenue de plus en plus une *autorité* à laquelle on se réfère. Il faut souligner à nouveau que l'Écriture est loin d'être la *seule* autorité. On peut même se demander si elle a constitué au départ *la plus importante* autorité. Dans l'argumentation de Paul par exemple, l'événement christologique semble avoir eu plus de poids que le texte biblique. C'est pourquoi il est possible de parler d'un *processus* de stabilisation de la tradition, qui est encore en cours à l'époque de la rédaction de nos quatre reprises de *Deut 21*.

Ce développement se caractérise par une hésitation croissante face à la possibilité de *créer* de nouveaux textes *normatifs*, comparables à la norme de la Tora. La pratique de la communauté élitaire de Qumrân représente ici un cas particulier ; en règle générale, on préfère *interpréter* les textes bibliques plutôt que de *créer* de nouveaux textes normatifs. La caractéristique de la *tradition* normative est d'être fixée *par écrit*, et l'*interprétation* se distingue d'elle par le choix de la forme *orale*. Cette distinction est tout à fait évidente dans le cas de la Mishna et du Talmud, qui représentent la mise par écrit de discussions orales. Le critère de l'*oralité* de l'interprétation

³ Voir ci-dessus, p. 93 (thèse n° 3).

nous semble aussi valable pour Paul, qui n'a nullement voulu créer de nouveaux livres bibliques. L'essentiel de son activité était constitué par la prédication, au sens d'une interprétation *orale* ; c'est avant tout pour des raisons pratiques et stratégiques qu'il a aussi utilisé la forme *écrite*⁴. La formulation de *Gal 3,1*, où il rappelle qu'il a « peint » (προεγράφη) Jésus-Christ crucifié, signifie que dans ses prédications aux communautés de Galatie, il a donné une interprétation *particulière* de Jésus-Christ, présenté comme le *crucifié* (ἑσταυρωμένος).

Mais quelle était *l'autorité* de cette interprétation orale ? On sait que l'autorité de Paul a été assez souvent mise en question au sein des communautés chrétiennes de son temps ; l'autorité de *l'interprète* ne s'impose que rarement de son vivant. Cela vaut aussi pour l'autorité des rabbins à l'époque de Paul. Le Talmud nous a conservé des documents précieux : il rapporte de longues discussions au sujet de certains problèmes d'interprétation. Cependant, le Talmud se borne souvent à un simple exposé de positions différentes ou même contradictoires. L'autorité d'un interprète peut se fonder sur un charisme personnel, mais en règle générale, elle s'efforce de recevoir la garantie d'une autre autorité ; c'est ainsi que l'interprète cherche à s'appuyer sur l'autorité *écrite* de la Bible. Le processus d'*interprétation* influence donc le processus de stabilisation de l'autorité de *l'Écriture*, et vice-versa. Autrement dit : la stabilisation de la tradition sous forme d'*Écriture* est une conséquence *des conflits d'interprétation*.

5. La pratique des citations et les règles herméneutiques sous-jacentes

La façon dont Paul cite les textes bibliques et les interprète est jugée inacceptable par les exégètes d'aujourd'hui. Dans les commentaires contemporains, on rencontre des remarques plutôt négatives à ce sujet. Pourtant, en comparant la façon dont Paul utilise le texte de *Deut 21, 22-23* avec d'autres relectures de ce même passage, force est de constater que la pratique paulinienne de la citation n'a rien d'extraordinaire. La

⁴ Il importe pourtant de souligner que cela n'implique pas une dévalorisation du genre de la lettre en tant que forme de communication *écrite*. Dans la recherche néotestamentaire récente, on observe une revalorisation du caractère *littéraire* de la théologie paulinienne développée sous forme de lettres ; cf. par ex. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1, 1-6, 11)* (Evangelisch-katholischer Kommentar 7/1), Zürich - Braunschweig - Neukirchen-Vluyn, Benziger - Neukirchener Verlag, 1991, p. 75-77 et 81-84, ou B. BOSENIUS, *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 11)*, Tübingen - Basel, A. Francke Verlag, 1994.

manière dont il utilise les textes bibliques correspond tout à fait à la pratique de son temps. Avec certaines nuances, les interprètes d'alors ont *tous* la même pratique : lorsqu'ils citent des textes bibliques, ils *isolent* tel ou tel verset, sans tenir compte de son *contexte* historique et littéraire ; ils intègrent ces versets isolés dans de nouveaux contextes, selon leurs besoins. Cependant, le fait que tous les théologiens et exégètes de l'époque aient appliqué de telles règles herméneutiques ne suffit pas à excuser entièrement cette pratique arbitraire des citations bibliques, et l'on comprend les jugements négatifs de certains exégètes actuels.

Une mise en garde s'impose cependant : « Que celui qui est sans péché jette le premier la pierre contre l'utilisation paulinienne de la Bible ! » (cf. *Jn* 8, 7). Cette « citation » vise à rappeler que *toute* exégèse est influencée par la situation de l'exégète ; *toute* exégèse reflète le contexte culturel et religieux dans lequel elle est élaborée. Aujourd'hui, le contexte de *notre* exégèse est certes différent de celui de l'époque de Paul ; mais il convient de bien distinguer entre la description de ce qui est « différent », et le jugement de valeur porté sur l'exégèse du passé.

6. Expliquer les textes bibliques et les appliquer

Les exégètes du III^e millénaire en savent probablement beaucoup plus sur la *situation primitive* des textes bibliques que tous les Esséniens, rabbins et apôtres rassemblés. Cette affirmation peut paraître prétentieuse, mais elle correspond très probablement à la réalité, compte tenu de l'accumulation des connaissances archéologiques, philologiques, historiques, etc. Il faut la comprendre comme une *description* (très vraisemblable) de la situation actuelle — mais qui n'implique aucun jugement de valeur. Aujourd'hui, nous sommes en mesure de définir assez précisément le contexte primitif des textes bibliques, leur situation historique et leur signification originelle. Ou pour le dire de manière plus prudente : pour ce qui est des données *historiques*, nous sommes *mieux* informés que Paul et que tous les rabbins juifs de l'époque.

Contrairement à eux cependant, nous éprouvons de très grandes hésitations quand il s'agit d'*appliquer* les textes bibliques. Nous sommes *freinés* dans l'application concrète et actuelle des textes bibliques par la somme de nos considérations exégétiques. Ce constat ne prétend pas être un jugement. Paul et les rabbins de l'époque ont excellé dans ce domaine de l'*application* des textes bibliques. C'est en effet là une des particularités de l'exégèse rabbinique, et cela jusqu'à nos jours. Le Talmud, en particulier, a *appliqué* les textes bibliques aux questions concrètes de l'époque.

Il a cherché des modèles précis dans la Bible pour donner des directives également précises à la communauté juive.

7. Application immédiate ou application critique

A notre avis, il faut tenir ensemble les deux aspects mentionnés au point précédent : l'histoire et l'application. Il ne suffit pas en effet de définir le *contexte historique* du texte. Le travail historique revêt certes une importance capitale et incontestable, et nous sommes convaincus que nous ne pouvons pas nous passer des études historico-critiques. Pourtant, toutes les compétences qui sont les nôtres dans le domaine de l'analyse critique du contexte d'un énoncé devraient aussi nous inciter à réfléchir sur *notre contexte* actuel et personnel, en tant qu'exégètes et théologiens. Nous ne devons pas seulement parler du « contexte » du texte biblique, mais aussi du « contexte » de l'exégète ; nous devons aussi définir notre propre situation.

La réflexion critique sur *notre* « contexte » doit aussi nous permettre de mieux mesurer nos *manques*, c'est-à-dire les points sur lesquels nous avons besoin du secours de la tradition biblique. Une telle réflexion critique ou auto-critique est à même de nous ouvrir un chemin en direction de l'« application » des textes bibliques.

L'on constate certes aujourd'hui que le domaine de l'application des textes bibliques est souvent dominé par des esprits *non-critiques* ou *fondamentalistes*. Tout comme la façon mishnaïque ou paulinienne de citer des textes bibliques, ces applications non-critiques paraissent anachroniques aux tenants d'une pensée historique et critique. Cependant, l'étude rigoureuse de la question du « contexte historique » ne doit pas nous empêcher de réfléchir avec une rigueur analogue à la question de notre « contexte actuel ».

8. Perspectives d'application concrète de *Deut 21, 22-23*

Dans ce huitième et dernier point, nous chercherons à concrétiser la perspective ouverte dans le point précédent ; nous essayerons de proposer « notre » exégèse du texte de *Deut 21, 22-23*, en fonction de notre contexte herméneutique actuel. Ce dernier est défini par notre milieu chrétien, européen, protestant, etc. De plus, nous nous sentons profondément liés par notre travail en milieu académique, qui a pour exigence le recours à l'argumentation et à une certaine rationalité. En conséquence, toutes les

questions touchant à la magie (à l'horoscope, à la superstition) nous sont totalement étrangères. C'est dire qu'un aspect du texte de *Deut* 21, 22-23, mis en évidence par l'exégèse historique et critique, n'a plus de sens pour nous : la peur que le cadavre demeurant exposé pendant la nuit puisse attirer des puissances pernicieuses. De fait, la prescription formulée en *Deut* 21, 22-23 trouve sa motivation originelle dans le domaine de la *magie*. Mais l'exégèse critique va plus loin en montrant que ce fondement magique a été intégré dans une religion positive, ou reformulé dans des termes nouveaux : il a été interprété en fonction de la volonté de *Dieu*, de *Yahvé*. La *peur* qui règne dans le domaine de la magie a donc été catégoriquement repoussée.

Nous constatons ainsi que nous, chrétiens « éclairés » du III^e millénaire, ne sommes pas les premiers à prendre nos distances par rapport à la magie, mais qu'une tendance analogue est déjà perceptible dans les textes de l'Ancien Testament, et notamment en *Deut* 21. La façon dont ce texte-là entre en dialogue avec l'ancienne tradition magique nous semble très instructive ; en effet, la nouvelle interprétation donnée par la foi yahviste du théologien deutéronomiste ne se libère pas de la tradition magique de manière arrogante, en la tournant en ridicule par exemple. Il est significatif que le théologien du *Deutéronome* ne *supprime* pas cette ancienne tradition magique, mais qu'il l'*interprète* en fonction de sa propre foi. Il faut se rappeler que le texte qui nous intéresse utilise le nom divin de « Yahvé », à côté de celui de « Elohim » (la divinité, le monde divin, tout ce qui est « Dieu ») ; autrement dit le nom divin propre à la tradition *particulière* de la foi d'Israël, « Yahvé », est associé au terme signifiant « divin » / « divinité », qui n'est pas spécifiquement israélite, mais est aussi utilisé par les autres peuples, ainsi que par l'ancienne tradition magique.

D'une manière analogue, il ne suffit pas pour nous d'affirmer notre statut d'exégète chrétien, européen, critique, etc. ; il nous faut aussi poser la question suivante : où trouve-t-on, dans le contexte actuel, la dimension de ce que le texte de *Deut* 21 appelle « Elohim » ? L'*application* de ce texte exige que l'on ait un respect sérieux pour les anciennes traditions ou pour les *autres* traditions, même si elles n'ont pas de rapport avec notre foi *chrétienne*. C'est tout ce domaine de la tradition qui est caractérisé par l'expression « Elohim » dans le texte de *Deut* 21. Prenons l'exemple de l'arbre de Noël : comme on le sait, il n'a aucun rapport avec la foi chrétienne ; il s'agit là d'une tradition non-chrétienne qui a été *interprétée* en fonction de la foi chrétienne, qui a été *intégrée* aux expressions de la foi chrétienne. Un autre exemple nous est fourni par le domaine de la mort, dont il est aussi question en *Deut* 21 : fermer les yeux des morts est une

très ancienne tradition, étrangère au christianisme ; pour la foi chrétienne, le maintien de cette pratique n'a pas d'importance — pas plus que le fait d'enterrer les morts ou de choisir un autre traitement pour les cadavres, de les ensevelir au cimetière ou dans son propre jardin, de les enterrer nus ou avec un suaire. Du point de vue de la particularité *chrétienne*, tout cela peut sembler indifférent. Mais de même que le texte du *Deutéronome intègre* des traditions *pré-deutéronomiques*, de même nous ne devrions pas oublier de dire aussi « Être suprême », pour montrer notre solidarité avec les autres, ceux pour lesquels l'affirmation chrétienne d'un Dieu personnel et proche n'a guère de signification.

Dans notre recherche d'une « application » du texte de *Deut 21, 22-23*, nous avons choisi de laisser de côté le thème de la pendaison ou d'autres formes de peine capitale. Pourtant, même si nous faisons abstraction de ces questions de pratique judiciaire, le texte biblique signifie très clairement que toute punition doit avoir une *fin*, un terme. En *Deut 21, 22-23*, la fin est indiquée par le coucher du soleil. Certes, notre texte parle d'une situation liée à la peine capitale ; mais *aucune* punition, *aucun* conflit et *aucune* animosité ne devraient être conçus comme éternels ; il faut se vaincre soi-même pour envisager une *fin* à la haine et l'esprit de revanche. Le message du Jésus matthéen renforce cette perspective :

« Si tu présentes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis, viens présenter ton offrande » (*Mt 5, 23-24*).

Il faut admettre que l'application *immédiate* du texte de *Deut 21, 22-23* n'a guère de sens pour nous aujourd'hui ; les questions relatives au traitement du cadavre d'un pendu ne nous concernent plus. Mais une réflexion historico-critique permet précisément de découvrir dans ce texte d'autres dimensions importantes, par exemple l'arrière-fond du tabou et de la peur. *Deut 21, 22-23* n'est pas seulement une « loi », mais aussi une « foi » — pour reprendre les deux termes qui figurent dans le sous-titre de notre étude. Cette « foi » peut être archaïque ou même revêtir des connotations magiques ; mais pour nous, le point essentiel de nos réflexions sur ce texte biblique réside dans le fonctionnement de l'*articulation* entre « loi » et « foi » : on ne peut jamais définir l'une sans l'autre.

**« Maudit quiconque est pendu au bois »
La crucifixion dans la loi et dans la foi**

par

Florian BILLE
Andreas DETTWILER
Martin ROSE



Éditions du Zèbre
Lausanne 2002

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT ROMAND DES SCIENCES BIBLIQUES 2