les veuves au milieu de toi » (Ez 22.6, 25). Il n'est pas surprenant que les gens ordinaires aient suivi l'exemple de leurs maîtres politiques : « Le peuple du pays commet des actes de violence et des vols, il exploite les pauvres et les indigents; on opprime l'étranger au mépris de ses droits » (Ez 22.29).

5. *La corruption judiciaire et les fausses accusations.* Le cas de Naboth n'illustre pas seulement la cupidité royale; les moyens qui sont utilisés pour se débarrasser du gêneur (1 R 21.7-16) représentent une manipulation flagrante du système législatif d'Israël par Jézabel (avec l'accord d'Achab). Amos 5.7, 11-12 met en lumière la terrible corruption des tribunaux, qui changent la justice en poison pour les pauvres. Les puissants pouvaient ainsi décider de la pauvreté par décret (Es 10.1-2)! Il s'agit d'une cause courante de lamentation dans les Psaumes, lorsque les pauvres qui sont « justes » (légalement dans leur droit, face à des opposants injustes) ne trouvent aucune réparation dans l'assemblée, et ne peuvent que s'en remettre à Dieu. L'incapacité des juges à faire leur travail suscitera la colère de Dieu, et finalement leur destruction (Ps 82).

Les solutions au problème de la pauvreté

« Dans les documents de l'Ancien Testament, des plus anciens aux plus récents, la cause des défavorisés est défendue[16]. » Il ne faudrait cependant pas en déduire que le souci d'Israël pour les pauvres était unique. Il avait, en effet, certaines caractéristiques originales, mais Israël faisait partie d'une macroculture plus vaste, celle du Proche-Orient ancien, qui se préoccupait des réalités de la pauvreté et de la richesse. Il ne s'agit pas de dire que les solutions proposées à la pauvreté par l'Ancien Testament n'étaient que de simples emprunts. Mais il s'agit de dire, avec Calvin, que « la communauté du genre humain exige que nous ne cherchions pas à nous enrichir aux dépens des autres »[17]. Notre condition créationnelle commune, ainsi que l'universalité de la grâce commune de Dieu et de ses exigences morales, font qu'il n'est pas surprenant que ce souci des pauvres dépasse les frontières du peuple de

16. Englehard, « Lord's Motivated Concern », p. 5.
17. J. Calvin, *Mosis reliqui libri quatuor in formam harmoniae digesti a Ioanne Calvino cum eiusdem commentariis*, in *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss (éd.), vol. XXIV, Brunswick, Schwetschke, 1882, col. 680-681, dans le contexte de réflexions sur le thème de l'usure (col. 679-684).

l'alliance. Norbert Lohfink montre en détail que « nombre de déclarations, de motifs et de formulations bibliques ressortissent simplement à la pensée et au sentiment de l'ensemble de l'environnement dans lequel naquit la Bible ». Il poursuit en démontrant les éléments suivants, qu'il illustre par de nombreux textes extrabibliques : « Dans le Proche-Orient ancien, les riches étaient éduqués à prendre soin des pauvres […] Le souci des droits des pauvres relevait pour le roi d'une obligation toute particulière […] La base de cette noble éthique du souci des pauvres était la conviction commune selon laquelle les dieux eux-mêmes, en particulier le dieu du Soleil, aimaient tout particulièrement les pauvres. » Lohfink poursuit, cependant, en mettant en lumière les limites de cette « préférence pour les pauvres » du Proche-Orient ancien. Il existait un énorme décalage entre la théorie et la pratique (accusation qui s'applique bien sûr aussi à la monarchie d'Israël); les systèmes sociaux qui produisaient la pauvreté n'étaient pas mis en cause, car ces mêmes dieux qui étaient supposés se préoccuper des pauvres étaient les garants des structures sociales qui préservaient le pouvoir des riches; ainsi, cette approche palliative ne servait qu'à obscurcir le vrai problème[18]. L'aspect distinctif de l'approche vétérotestamentaire, selon Lohfink, réside dans le caractère unique et la nature de prototype de l'Exode, acte de libération visant à soustraire les pauvres au système qui les opprimait[19]. Intéressons-nous maintenant à une sélection de textes des différentes sections du canon.

La Loi

1. La Loi insiste sur le fait que *la pauvreté doit être traitée* et qu'il faut y remédier, quelles que soient ses causes. La série de clauses de Lévitique 25, qui débutent par « si ton compatriote devient pauvre » (v. 25, 35, 39, 47), ne donne aucune indication des possibles causes de la situation. Il n'est pas question d'attribuer des blâmes. La question est : que faut-il faire lorsqu'un frère court le danger de sombrer dans la pauvreté? S'il y a eu des pratiques injustes, ou oppressives, à l'origine du processus d'appauvrissement, elles seront abordées une autre fois, ou gardées pour la rhétorique prophétique. Ceux qui sont invités à agir ne sont pas nécessairement ceux qui sont responsables

18. Lohfink, *Option for the Poor*, p. 16-32.
19. Pour davantage d'informations concernant le contexte du Proche-Orient ancien et son approche de la pauvreté, voir Englehard, « Lord's Motivated Concern », p. 11-14.

du problème (au sens d'en être à l'origine). Mais ils sont responsables devant Dieu de ceux qui courent le risque de passer entre les mailles du tissu social. Ces personnes à risque doivent être rétablies d'une manière ou d'une autre.

2. La Loi met en valeur *la structure familiale de la société*, qui est le facteur clé de la prévention de la pauvreté et du rétablissement des personnes. Comme nous l'avons déjà vu, le système économique d'Israël comprenait des principes de soutien aux familles comme la répartition équitable des terres selon les clans et les familles (Nb 26.52-56); le caractère inaliénable du patrimoine foncier familial (Lv 25.23); le rachat et les pratiques jubilaires visant à réintégrer les familles dans la communauté (Lv 25); l'interdiction du prêt à intérêt entre Israélites (Dt 23.20); le lévirat (Dt 25.5-10).

3. La Loi d'Israël comprenait diverses mesures qui, considérées globalement, formaient un *système d'aide sociale* impressionnant pour ceux qui étaient vraiment sans ressources, c'est-à-dire principalement pour les sans terre et les sans famille[20]. Il y avait ainsi le droit annuel au glanage des champs (Ex 23.10-11; Dt 24.18-22); la dîme triennale, c'est-à-dire le stockage de 10 % de toutes les récoltes en un fond d'aide sociale destiné aux nécessiteux (Dt 14.28-29)[21]; et les règlements de l'année sabbatique, dont la mise à disposition de ce qui poussait naturellement dans les champs en jachère (Ex 23.10-11), l'annulation (ou la suspension) des dettes (Dt 15.1-11), et la libération des esclaves hébreux (Dt 15.12-18). La combinaison de toutes ces dispositions signifiait que quelque chose était offert chaque année à ceux qui n'avaient véritablement aucun moyen de subvenir à leurs besoins.

4. La Loi insistait pour que les pauvres soient *justement traités sur le plan judiciaire*, à chaque étape du processus légal. Il ne devait donc n'y avoir ni favoritisme injuste, ni (comme c'était plus probablement le risque) déni de justice à cause de la puissance sociale et économique des riches (Ex 23.3, 6-9; Lv 19.15).

---

20. Stephen A. Kaufman, « Social Welfare Systems », propose une analyse peu satisfaisante du système d'aide sociale d'Israël, qui est confuse dans son traitement des réglementations du Lévitique et du Deutéronome. Pour plus de détails, voir C.J.H. Wright, *God's Land*; Hoppe, *Being Poor*, chap. 1, 2.
21. « D'un don obligatoire fait aux dieux, la dîme était devenue un don obligatoire fait aux pauvres »; Hoppe, *Being Poor*, p. 27.

5. La Loi ne s'adressait généralement pas aux pauvres eux-mêmes, mais à *ceux qui détenaient le pouvoir économique ou social*. Alors qu'il est courant de considérer « le pauvre » comme un « problème », et de le blâmer ou de lui faire la leçon, pour lui apprendre ce qu'il doit faire pour se sortir de sa situation, la Loi d'Israël mettait au contraire l'accent sur ceux qui avaient le pouvoir de faire quelque chose, d'une manière ou d'une autre, pour le bien des pauvres. La Loi s'adresse ainsi au créancier et non au débiteur (Dt 24.6, 10-13), aux employeurs et non aux ouvriers (Dt 24.14), aux maîtres et non aux esclaves (Ex 21.20-21, 26-27; Dt 15.12-18).

> Le Deutéronome fait de l'atténuation de la souffrance des pauvres une question d'obéissance à la volonté divine. Si Israël demeurait fidèle à la Loi, il n'y aurait pas de pauvreté. Mais parce que les gens ne sont pas obéissants, la pauvreté est une réalité qui doit être traitée. Le Deutéronome s'adresse aux prospères, aux juges, aux propriétaires d'esclaves, aux créanciers, à tous ceux qui sont en position d'atténuer ou d'aggraver la situation du pauvre [… en demandant] à ceux qui ont les moyens de renoncer à certains de leurs « droits », d'agir à l'encontre de leur propre intérêt économique, et de traiter les pauvres comme des membres de leurs propres familles, ce qu'en réalité ils sont[22].

6. La Loi construit autour de l'ensemble de sa législation sur la pauvreté une vaste *philosophie morale et émotionnelle*. Celle-ci comprend l'insistance familière de l'Ancien Testament sur la reconnaissance envers Dieu, l'imitation de Dieu, comme motivation (voir chapitre 1), et la compassion et la générosité comme vertus fondamentales (voir *supra*)[23].

7. La Loi fait du souci des pauvres le *test décisif de l'obéissance à l'alliance*, c'est-à-dire au reste des lois. Telle est la remarquable orientation de Deutéronome 26.12-15. L'adorateur israélite, qui apportait son offrande par gratitude pour le don de la terre et la moisson, devait déclarer qu'il avait donné la part sacrée au Seigneur, ainsi qu'aux pauvres et aux nécessiteux, comme l'exigeait la loi sur les dîmes triennales (Dt 14.28-29). C'était seulement sur cette base qu'il pouvait déclarer n'avoir « oublié aucun » (NBS) des commandements de Dieu.

---

22. Hoppe, *Being Poor*, p. 32.
23. À propos de la spécificité des éléments motivationnels qu'évoque l'Ancien Testament sur cette question, voir David H. Englehard, « Lord's Motivated Concern ».

> Ainsi, donner aux nécessiteux n'était pas seulement un devoir sacré à l'égard de Dieu, mais c'était aussi l'élément décisif de toute prétention à l'obéissance à la Loi. *La Loi n'était observée que si l'on s'était préoccupé des pauvres*. C'était seulement lorsqu'Israël s'était occupé des nécessiteux en permettant à *chaque* membre de la communauté de manger à satiété qu'on pouvait affirmer avoir fait *tout* ce qui était commandé. Cela montre […] comment la mise en œuvre de l'amour pour les pauvres et les nécessiteux était la preuve concrète de l'authenticité d'un amour du prochain qui honorait Dieu. La Torah elle-même s'accorde avec la façon dont les prophètes, plus tard, mettront le doigt sur la priorité du souci des pauvres, en en faisant l'élément décisif et paradigmatique de l'attitude globale d'Israël à l'égard de Dieu[24].

Les récits

1. Le récit constitutif de l'histoire de la rédemption d'Israël conduit le peuple de l'esclavage en Égypte vers la liberté, dans le pays promis. Il est vrai, comme le relève Rodd (*Glimpses*, p. 183), que le langage de la pauvreté n'est pas utilisé à propos des Hébreux en Égypte; la situation est décrite en termes d'oppression, et non de pauvreté. Néanmoins, le Deutéronome fait grand cas du but anticipé de toute cette expérience, qui est l'abondance du pays de la promesse, qui s'oppose à la subsistance minimale de la vie en Égypte et au désert (Dt 8 et 11). L'oppression égyptienne comprenait évidemment l'exploitation économique, dans la mesure où le travail forcé des Hébreux contribuait à la richesse et à la grandeur du pharaon, et non au bien des travailleurs.

2. Ce récit de libération constitue la base de la célébration de cette intervention caractéristique de YHWH comme Dieu. Anne chante la capacité de Dieu à renverser les situations économiques (1 S 2.5-8). Les psalmistes font de même (Ps 146).

3. Les récits fournissent aussi des exemples de comportements négatifs et positifs à l'égard de la pauvreté. Comme nous l'avons vu, le narrateur de l'Ancien Testament dépeint le contraste manifeste entre la richesse somptueuse de Salomon et l'oppression croissante que connaissent certaines parties de son royaume, et note avec une régularité désespérante la liste des rois qui suivent son exemple. Mais nous pouvons lire aussi des récits plus encourageants, qui dépeignent ce qui était probablement considéré comme le véritable idéal israélite de jus-

24. C.J.H. Wright, *Deuteronomy,* p. 271-272 (italique dans l'original).

Réflexions théologiques

Au début du premier chapitre, nous avons insisté sur la nécessité qu'il y avait à chercher à comprendre la Loi vétérotestamentaire de l'intérieur, plutôt que de lui imposer un cadre dogmatique forgé par les controverses de l'ère néotestamentaire, ou par les formulations ultérieures de la tradition chrétienne. Cependant, maintenant que nous avons achevé ce survol – qui demeure loin d'être exhaustif – de certains aspects de la Loi telle qu'elle fonctionnait dans la société israélite, prenons un peu de recul et réfléchissons de manière théologique à la signification de ce matériau en rapport avec l'ensemble du canon scripturaire, y compris néotestamentaire. Quels présupposés théologiques devraient gouverner l'usage éthique chrétien de la Loi de l'Ancien Testament? Il paraît difficile de trouver une question susceptible de recevoir des réponses plus nombreuses et contradictoires. Le simple énoncé des différentes possibilités de réponses nécessiterait un chapitre entier (d'ailleurs, les chapitres 12 et 13 seront consacrés à l'étude de certaines d'entre elles). Je me contenterai donc de présenter ce qui me paraît être les présupposés directeurs de la manière appropriée de laisser la Loi de l'Ancien Testament influer sur la mission et l'éthique chrétiennes. J'en tirerai une approche personnelle, que je proposerai dans l'espoir que le lecteur suivra l'exemple des Béréens (Ac 17.11) et examinera les Écritures pour voir si cela lui paraît juste. Les questions qu'il faut se poser sont les suivantes : Cette approche est-elle en accord avec le témoignage global du canon? Est-elle utile et fructueuse dans sa façon de rendre compte de l'impact éthique de la Loi de l'Ancien Testament sur nos luttes et nos dilemmes moraux? Voici donc certains des présupposés de base qui dirigent ma propre approche chrétienne de la lecture de la Loi de l'Ancien Testament. Cette liste résume certains des éléments clés qui ont déjà été énoncés dans ce livre, en particulier aux chapitres 1 et 2.

Démarche herméneutique dans le contexte canonique

1. *Autorité et pertinence de l'Ancien Testament pour les chrétiens*. Nous prendrons 2 Timothée 3.15-17 comme point de départ axiomatique de l'étude canonique de la Loi. « Depuis ton enfance, en effet, tu connais les Saintes Écritures; elles peuvent te donner la vraie sagesse, qui conduit au salut par la foi en Jésus-Christ. Car toute l'Écriture est

inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser et apprendre à mener une vie conforme à la volonté de Dieu. Ainsi, l'homme de Dieu se trouve parfaitement préparé et équipé pour accomplir toute œuvre bonne. » Ce texte affirme que les Écritures (ici les Écritures vétérotestamentaires, y compris la *tôrâ*) sont « inspirées de Dieu ». À cause de leur origine divine, elles sont également utiles au salut et à l'éthique. Ce texte néotestamentaire s'accorde avec l'affirmation inconsciente de la double origine de la Loi (humaine et divine) d'Esdras 7.6 : « La Loi de Moïse, que l'Éternel, le Dieu d'Israël, avait donnée à son peuple ». La question n'est donc pas de savoir *si* la loi vétérotestamentaire fait autorité et demeure applicable aux chrétiens, mais *comment* cette autorité donnée doit être reçue et appliquée. Le lecteur trouvera au chapitre 14 une plus longue discussion sur le sens de l'autorité de l'Ancien Testament.

2. *L'unité de l'Écriture*. Cette hypothèse n'affirme pas une plate identité entre les deux Testaments ni n'oublie la diversité qui s'y trouve et l'évolution qu'ils contiennent. Il nous semble en revanche que l'unité organique et la continuité de l'œuvre de révélation et de rédemption de Dieu dans l'histoire, depuis l'appel d'Abraham jusqu'au retour du Christ, sont la clé d'interprétation du grand récit du canon biblique. Cette unité globale du récit dépasse celle des périodes historiques, des alliances et des changements de contexte culturel qui constituent les différentes étapes de son déploiement. D'un point de vue herméneutique, la quête de l'unité du récit a donc la priorité sur sa division en diverses parties. Par analogie, on pourrait parler de l'unité et de la continuité de la vie humaine. Lorsque l'on cherche à comprendre un être humain, la continuité – unique et unifiante – de son existence est plus importante que les multiples différences de contexte, de motivation, de comportement, etc., qui marquent les différentes périodes de sa vie : enfance, adolescence, maturité, vieillesse. Certes, les différentes étapes de l'histoire présentent des différences significatives. Mais c'est la totalité et l'unité de l'ensemble du récit de mon existence qui fait de moi ce que je suis.

De plus, il est essentiel d'affirmer que cette histoire est notre histoire. Être chrétien, c'est s'inscrire par la foi dans le récit biblique : à la fois pour regarder en arrière, avec reconnaissance, vers tout ce que Dieu a fait pour notre salut, et pour regarder en avant, avec espérance, vers tout ce qui, selon ce récit, attend le peuple de Dieu et la création

de Dieu. Donc ce que Dieu a dit et fait dans l'Israël de l'Ancien Testament nous concerne, en tant que chrétiens, parce que cela fait partie de la manière dont nous avons été sauvés ; cela fait partie de notre histoire et de l'histoire du salut de l'humanité ainsi que de la création elle-même. De même, ce que Dieu exigeait d'Israël sur le plan éthique doit pareillement nous parler, à cause de la cohérence morale de Dieu et de la continuité du peuple de Dieu auquel nous appartenons, comme ceux qui nous ont précédés.

Après avoir affirmé cette unité et cette continuité fondamentales, je dois aussi, bien entendu, prendre en compte la discontinuité qui leur répond. Celle-ci doit cependant être considérée d'un juste point de vue. Il me semble qu'il existe une continuité et une discontinuité, en *éthique* biblique pour ce qui est de la *loi*, qui sont analogue à la continuité et à la discontinuité de la *théologie* biblique en ce qui concerne la *rédemption*. À l'égard du récit de la rédemption, il existe une correspondance entre « les choses nouvelles », en Christ, et « les choses anciennes ». Avec Pierre, nous pouvons dire : « … *ici* [dans les événements de Pâques et de la Pentecôte] se réalise *cette* parole du prophète… » (Ac 2.16, TOB italique ajouté). De même, nous savons que ni nous ni nos ancêtres n'ont littéralement été délivrés de l'esclavage égyptien (discontinuité), mais nous affirmons *l'intention rédemptrice du même Dieu*, et nous attribuons notre propre rédemption à sa victoire à la croix et à la résurrection de Jésus (continuité). Nous pouvons donc utiliser le récit et les métaphores de l'Exode à propos de notre propre expérience de salut. Nous n'avons pas pris part, d'un point de vue historique, aux événements (discontinuité), mais sans aucun doute nous y avons part de façon spirituelle et même plus pleinement encore en Christ (continuité).

De même, à l'égard de la Loi et de l'éthique, parce que nous n'avons probablement pas de bœuf en train de battre du blé dans notre jardin, nous ne nous sentons ni concernés ni contraints par la lettre de Deutéronome 25.4 (discontinuité). Néanmoins, nous pouvons saisir l'objectif de cette loi et en percevoir le principe moral : un animal qui travaille doit être autorisé à se nourrir de ce qu'il produit pour notre table. On peut donc comprendre l'application chrétienne qu'en fait Paul dans la situation particulière de 1 Corinthiens 9.7-12, en appliquant le principe aux missionnaires. « La Loi dit les mêmes choses. En effet, c'est bien dans la Loi de Moïse qu'il est écrit […] N'est-ce

pas pour nous qu'il parle ainsi? Bien sûr que si! C'est pour nous que cette parole a été écrite… » Le présupposé herméneutique de Paul est le suivant : c'est *la volonté morale du même Dieu* qui figure en arrière-plan de l'injonction israélite spécifique, inscrite dans une culture précise, et dans le principe que l'apôtre applique aux droits et aux responsabilités des membres de l'Église chrétienne (continuité).

3. *La priorité de la grâce*. Dans les *deux* Testaments, les fondements de la foi et de l'éthique bibliques sont la grâce et l'initiative rédemptrice de Dieu. La Loi n'a pas été donnée comme moyen de salut, mais comme don de grâce, destiné à des gens que Dieu a déjà sauvés[32]. Cela nous ramène à l'importance du contexte narratif dans lequel s'inscrit la Loi (ou, plus exactement, de la structure narrative de l'ensemble de ce qu'Israël considérait comme sa Torah). En effet, ce récit est fondamentalement un récit de grâce : la grâce de la fidélité du Seigneur à sa promesse, de la compassion du Seigneur à l'égard de son peuple souffrant, de la justice du jugement des oppresseurs, et de la puissance protectrice du Seigneur dans le désert. Comme nous l'avons souligné au premier chapitre, il est essentiel de situer toute notre étude de l'éthique de l'Ancien Testament (y compris de la Loi) dans ce cadre. Toute autre approche serait une déformation, voire une trahison. De même que le père devait répondre aux questions de son fils à propos du sens de la Loi, en Deutéronome 6.20-25, le sens même de la Loi est à chercher dans l'« Évangile », la très très ancienne histoire de YHWH et de son amour.

Pour le dire d'une autre manière, la Loi de l'Ancien Testament était une Loi d'alliance. Cela revient à dire que la relation d'alliance était en arrière-plan de la Loi et était même antérieure à la Loi. L'ensemble de la Loi, en particulier telle qu'elle est résumée dans le Décalogue, comprend à la fois la dimension verticale et la dimension horizontale de l'alliance : l'initiative rédemptrice de Dieu et l'obéissance d'Israël, manifestée par l'amour de Dieu et du prochain.

---

32. Je ne peux donc accepter qu'une division rigide entre Loi et grâce serve de catégorie valide à la distinction entre Ancien et Nouveau Testament, et encore moins à l'opposition de l'un à l'autre – sauf dans le cadre précis de l'argumentation de Paul contre une conception *dénaturée* de la Loi comme de la grâce. De même, tout en appréciant nombre d'éléments de ce qu'on appelle la « théologie de l'alliance », je préfère ne pas parler, même de manière hypothétique, d'« alliance des œuvres ». Je ne pense pas qu'il ait jamais existé ce genre de choses. À ce sujet, je suis d'accord avec Kaiser, « God's Promise Plan », p. 293-295.

Cette dimension d'alliance fournit aussi le pont qui permet de passer du statut de la Loi dans l'Ancien Testament à l'usage qui en est fait, en particulier du Décalogue, dans le Nouveau Testament. Nous n'avons pas affaire à des lois morales universelles, qui seraient imposées de l'extérieur à Israël et à l'Église. C'est plutôt la continuité de la *relation* de Dieu avec son peuple, et la nature de cette relation, qui servent de facteur constant. Bien qu'on parle d'ancienne et de nouvelle alliance, il s'agit dans les deux cas de *relation d'alliance*; dans les deux cas, cette relation est le fruit d'une action antérieure du même Dieu, dans sa grâce rédemptrice, qui appelle la réponse de l'amour et de l'obéissance éthique.

En Christ, nous bénéficions de cette intime relation d'alliance avec Dieu qu'annonçait l'Ancien Testament. Même dans sa manifestation préchrétienne, elle remplissait les Israélites pieux de joie. Il faut à nouveau rappeler (comme nous l'avons fait au début de ce chapitre) que les Israélites d'autrefois ne considéraient pas la Loi comme un fardeau, mais comme un don de la grâce, un délice, précisément à cause de la relation chaleureuse et personnelle qu'elle permettait d'entretenir avec le Seigneur et dont elle était l'expression (voir Ps 119). De plus, en Christ, cet aspect de la promesse de la *nouvelle* alliance qui se rapportait à la Loi s'accomplit en nous :

> Je placerai ma Loi au plus profond d'eux-mêmes,
> je la graverai dans leur cœur. (Jr 31.33)

Si donc les chrétiens ne sont certainement plus « sous la Loi » (Rm 3.19; 6.14; nous ne sommes plus liés par la Loi de l'ancienne alliance en sa qualité de signe d'appartenance à la communauté ethnique de l'Israël ancien), ils ne sont pas pour autant « sans-loi » (1 Co 9.21, NBS; comme si la Loi n'avait plus rien à leur dire en matière de comportement). Au contraire, la puissance de l'Esprit qui habite en eux fait en sorte que « *la juste exigence de la Loi* soit pleinement satisfaite en nous qui vivons […] *dans la dépendance de l'Esprit* » (Rm 8.4; italique ajouté). La présence de l'Esprit, loin de nous faire rompre tout lien avec la Loi, nous permet au contraire de vivre à la manière dont la Loi voulait à l'origine que vivent les Israélites. Le fruit principal de l'Esprit est l'amour, qui est l'accomplissement de la Loi, en particulier des Dix Commandements (Rm 13.8-10). Car aimer Dieu pleinement et exclusivement, et aimer son prochain comme soi-même, constitue

l'essence de la Loi et des Prophètes. Mais ces deux objectifs ne sont atteignables que dans le cadre de la liberté de la relation de la nouvelle alliance en Christ et par la puissance de l'Esprit. En d'autres termes, cela n'est possible que sur la base de la grâce de Dieu. La Loi garde donc une validité théologique et éthique, comme le Christ lui-même l'affirmait (Mt 5.17-20). Ce n'est toutefois pas à cause de ce qu'est la Loi en elle-même, mais à cause de ce dont elle est l'expression et de ce à quoi elle invite à répondre, à savoir la relation d'alliance avec le Dieu rédempteur, qui est fondée sur sa grâce première[33].

4. *La mission d'Israël*. La question du pourquoi de la Loi (d'un point de vue chrétien) a fait couler beaucoup d'encre (et, pourrait-on ajouter, beaucoup de sang, de sueur et de larmes). La réponse aurait été plus facile à trouver si l'on avait commencé par se demander : « Pourquoi Israël? » Car pour comprendre le but de la *Loi*, il est vital de s'enquérir d'abord du rôle d'*Israël* dans le projet de Dieu. Car c'est après tout à Israël que Dieu a donné cette Loi. Cela nous ramène au raisonnement développé au chapitre 2 à propos de la mission d'Israël. Dieu a créé et appelé Israël pour accomplir son projet : bénir toutes les nations. Tel est le point culminant de l'alliance avec Abraham, en Genèse 12.1-3; la déclaration est répétée tout au long du livre de la Genèse. Il y avait une raison universelle à l'existence même d'Israël. L'engagement d'alliance de Dieu envers Israël était au service de son engagement à l'égard de l'ensemble de l'humanité. Ce qu'il fit en Israël, pour et par Israël, l'était en fin de compte pour le bien des nations. De même, ce qu'il *exigeait* d'Israël *sur le plan éthique* avait la même portée universelle. Genèse 18.19 l'établit clairement, en liant en

33. Elmer Martens, « Old Testament Land », souligne à la fois le contexte narratif et le contexte d'alliance dans son étude de la Loi de l'Ancien Testament; il insiste également sur le contexte final que forment Jésus et le Nouveau Testament. Chacun de ces contextes « en spirale » a la priorité sur la Loi et nous empêche de l'absolutiser, ou de l'aborder dans l'isolement dogmatique.

> Le contexte des lois, au sein de l'alliance, nous amène à comprendre qu'en arrière-plan des lois, il y a l'alliance, qu'en arrière-plan de l'alliance, il y a l'acte salvateur de Dieu, et qu'en arrière-plan de l'acte salvateur de Dieu, il y a Dieu lui-même, dont la sainteté intrinsèque colore tout ce qui est dit des devoirs de l'alliance (p. 205-206).
>
> En éthique, les choix interprétatifs requièrent que l'on prête attention au contexte biblico-théologique, à savoir : (1) l'histoire, (2) l'alliance, (3) la Loi et (4) l'événement-Christ. En d'autres termes, pour ce qui est des lois, l'alliance l'emporte sur les lois, l'histoire l'emporte sur l'alliance, et Jésus-Christ l'emporte sur tout (p. 212).

une seule phrase l'élection d'Abraham, l'exigence éthique (marcher-dans les voies du Seigneur en pratiquant la droiture et la justice) et l'objectif missionnaire ultime (la bénédiction des nations conformément à la promesse). En d'autres termes, l'élection même d'Israël, dans toute sa singularité, avait un but universel, mais conduisait aussi à la formulation d'un projet éthique spécifique, pour le peuple de Dieu, dans le monde, qui conditionnait l'accomplissement du but originel.

Si le point précédent était orienté vers le passé (la Loi devait être placée dans le contexte du récit des actes historiques de rédemption de Dieu en faveur d'Israël), ce point-ci est d'orientation future (la Loi doit être placée dans le contexte de la mission divine eschatologique de bénédiction des nations).

5. *La fonction de la Loi en relation avec la mission d'Israël.* Si telle était donc le but de Dieu lorsqu'il créa Israël (que ce peuple soit porteur de son projet universel), le don de la Loi doit être mis au service de cette intention. Sur ce point, Exode 19.1-6 est un texte clé. Situé à la charnière de l'Exode, d'une part, et du don de la Loi et de l'établissement de l'alliance, d'autre part, il est orienté à la fois vers le passé et vers l'avenir. Vers le passé, il renvoie à l'initiative de la grâce rédemptrice de Dieu (« vous avez vu vous-mêmes comment j'ai… »), qui constitue le contexte fondamental de l'obéissance à la Loi (comme le fait aussi le Décalogue). Mais il oriente aussi vers l'avenir, en donnant à Israël l'identité et le rôle de peuple *sacerdotal* et *saint*, parmi « tous les peuples » de « toute la terre ». L'obéissance à la Loi de l'alliance devait permettre à Israël d'être saint – c'est-à-dire différent, distinct *des* nations. En même temps, en tant que nation de prêtres, Israël se devait d'être un enseignant, un modèle et un médiateur *pour* les nations. Observer la loi, dès lors, n'était pas une fin en soi mais concernait la raison même de l'existence d'Israël : le souci de Dieu pour les nations. Deutéronome 4.5-8 situe la droiture sociale d'Israël dans ce même contexte – la scène publique du monde des nations. Le système éthique d'Israël devait être visible, et susciter l'admiration et l'interrogation des nations.

Si donc nous nous demandons si la Loi vétérotestamentaire fut donnée spécifiquement à Israël parce qu'elle concernait particulièrement ce peuple, ou si elle visait aussi les nations, la réponse est : les deux. Mais il faut être plus précis. La Loi ne fut pas explicitement ni

Table des matières

Préface à l'édition française 9
Préface 13
Introduction 17

PREMIÈRE PARTIE
UNE STRUCTURE POUR L'ÉTHIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Chapitre 1. L'angle théologique 23
L'identité de Dieu 24
L'action de Dieu 26
Les paroles de Dieu 31
Le but de Dieu 35
La voie de Dieu 39
La bonté de Dieu 46
Lectures complémentaires 52

Chapitre 2. L'angle social 53
La dimension sociale de la rédemption 53
Le caractère unique d'Israël 57
Israël, paradigme de Dieu 70
Lectures complémentaires 85

Chapitre 3. L'angle économique 87
Le pays dans l'histoire d'Israël 88
Le pays, don divin 98
Le pays, propriété divine 106
Le pays, « thermomètre spirituel » de l'alliance 110
Lectures complémentaires 114

DEUXIÈME PARTIE

THÈMES ÉTHIQUES DE L'ANCIEN TESTAMENT

Chapitre 4. L'écologie et la terre 117
La terre est à Dieu : la question de la propriété divine 120
Notre planète : don divin et responsabilité humaine 133
La malédiction de la terre : péché humain et destruction écologique 149
La nouvelle création : écologie et eschatologie 158
Lectures complémentaires 165

Chapitre 5. L'économie et les pauvres 167
L'éthique économique dans la perspective de la création 168
L'économie dans un monde déchu 172
Les aspects économiques de l'histoire de la rédemption 176
Le système économique d'Israël : le rétablissement des valeurs de la création 180
Faire face à la pauvreté 193
Lectures complémentaires 208

Chapitre 6. Le pays et l'éthique chrétienne 211
L'interprétation paradigmatique 212
L'interprétation eschatologique 213
L'interprétation typologique 216
Le jubilé : une étude de cas 230
Lectures complémentaires 245

Chapitre 7. La politique et le monde des nations 247
L'éclairage de la création et de la chute 249
Le peuple de Dieu et l'État du point de vue de l'histoire d'Israël 255
Dieu et les nations : la vision universelle d'Israël 292
Lectures complémentaires 295

Chapitre 8. La droiture et la justice 297
La justice telle que Dieu la manifeste 298
La justice telle que Dieu l'exige 311
La justice telle que Dieu l'exerce 322
Lectures complémentaires 326

Chapitre 9. La loi et le système juridique 329
Les principales sections légales 332
Les différentes sortes de lois 337
L'administration de la justice 351
L'échelle de valeurs d'Israël 355
Réflexions théologiques 367
Lectures complémentaires 381

Chapitre 10. La culture et la famille 383
Le rejet et l'interdiction 384
La tolérance conditionnelle 386
L'acceptation critique : la famille dans l'Ancien Testament 395
Les chrétiens et la culture 407
Les chrétiens et la famille 413
Lectures complémentaires 424

Chapitre 11. L'éthique et l'individu 425
L'individu au sein de la communauté 425
La responsabilité personnelle 427
Modèles de comportement moral 431
Échec et pardon 442
Lectures complémentaires 446

TROISIÈME PARTIE
ÉTUDIER L'ÉTHIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Chapitre 12. Survol historique des diverses approches 449
L'Église ancienne 450
Le temps de la Réformation 454
Quelques approches confessionnelles modernes 464
Lectures complémentaires 480

Chapitre 13. La recherche contemporaine : essai bibliographique 483

Chapitre 14. Herméneutique et autorité en éthique de l'Ancien Testament 517
D'ici à là-bas : problèmes méthodologiques 518
Retour dans le monde présent : problèmes idéologiques 523
La question de l'autorité 534
Conclusion 552
Lectures complémentaires 554

Annexe. Et les Cananéens ? 555

Bibliographie 565
Index des références bibliques 585
Index des auteurs 596
Index thématique 600