

La relation à Dieu, base d'une éthique sociale et économique selon la *Torah*



(Dt 24,6-7,10-13)

par Yohanan A.P. GOLDMAN,

Privat-docent en Ancien Testament à l'Université de Fribourg. Il enseigne l'A.T. et l'hébreu biblique.

Membre du Comité d'édition de la nouvelle Biblia Hebraica.

Dans ce cadre, il a préparé l'édition critique du livre du Qobelet (Ecclésiaste)

et supervise l'édition critique des livres suivants : Ruth, Nombres, Deutéronome et Ezéchiel.

« Une vue dépréciative de la Loi produit toujours du légalisme religieux ; une haute estime de la Loi fait de l'être humain un chercheur de la grâce. »

J. Gresham Machen

Prolégomènes

Lorsque j'ai ouvert un Nouveau Testament pour la première fois, cela faisait quelques mois seulement que j'avais quitté la *Yeshiva*¹. Je n'espérais pas trouver dans une autre « religion » la sainteté et la vie intellectuelle du Judaïsme. Mes lectures de livres spirituels et d'essais sur les religions m'avaient plutôt confirmé dans l'idée qu'il n'y avait rien pour moi au-delà

¹ Ecole juive traditionnelle où l'on étudie la *Torah*, mais surtout les traditions qui se sont développées dans le Judaïsme autour de la pratique de la *Torah* et qui sont discutées dans le Talmud.

de ce que j'avais quitté. Et pourtant, dès les premiers mots de l'Evangile, voici que remontaient à la surface les discussions subtiles et acharnées à la recherche de la vérité biblique, telles que je les avais connues à la *Yeshiva*. Tout dans l'Evangile m'était familier mais tout était nouveau, baignant dans une lumière bien réelle que je n'avais jamais rencontrée. « Cet homme-là », Jésus, prononçait les paroles que je cherchais désespérément à exprimer lors des discussions avec Rav Eliyahou et mes compagnons d'étude. Tout dans l'Evangile faisait résonner en moi la *Torah* et réveillait cette relation privilégiée d'Israël aux Ecritures, mais cette fois la Parole ouvrait dans ma vie une porte sur la lumière. J'appartenais sans le moindre doute et depuis toujours à cette Parole qui donnait chair à la *Torah* et un sens à l'histoire du peuple juif.

A la lumière de ces quelques lignes de témoignage, on comprendra que j'aie toujours eu quelques difficultés à recevoir les arguments qui, sous prétexte de « liberté évangélique », visent à marginaliser la Loi parmi les Ecritures. En ce qui me concerne, la lumière de l'Evangile m'a permis, avec la meilleure tradition chrétienne, de lire la *Torah* dans une perspective prophétique. Le prophète dévoile le sens des événements, il révèle la volonté de Dieu et met à nu les ressorts cachés d'une histoire qui tourne à la catastrophe. D'une manière analogue, la Loi dévoile la volonté divine et les ressorts de l'injustice dans l'être humain ; elle place devant nous la volonté de Dieu, « le bonheur et la vie » (Dt 30,15). Simplement, en révélant positivement la volonté de Dieu pour l'être humain, la *Torah* revêt une dimension plus eschatologique que les oracles prophétiques².

Or, nous lisons les prophètes d'Israël, nous les aimons, et ils sont, pour nous qui appartenons à Jésus-Christ, une source inépuisable d'inspiration, comme tout le reste de l'Ecriture. Il ne nous viendrait pas à l'idée de négliger la lecture des prophètes sous prétexte qu'ils ont annoncé le Sauveur et que le Sauveur est déjà venu. De même, je ne crois pas que la Loi, parce qu'elle est accomplie en Christ, ait perdu sa force d'inspirer nos actions individuelles et communautaires ; bien au contraire.

² Les prophètes eux-mêmes ont souligné le caractère eschatologique du projet de Dieu révélé dans la Loi, par ex. Es 2,1-4 et Mi 4,2 ; Es 42,1-7 ; Jr 31,31-34, etc. ; voir plus loin la section 7.4. sur le statut prophétique de la Loi.

La *Torah* est là, dans les Ecritures, lue en Christ elle est parole de Dieu. Un trésor de normes éthiques et de valeurs spirituelles nous y est offert que le Nouveau Testament n'a pas ressenti le besoin de répéter puisqu'elles se trouvaient déjà dans ce qui était *les Ecritures* au temps de la naissance de l'Eglise. La lumière du Christ suffit à les placer dans leur vraie dynamique. Nous avons le choix de les lire avec le réalisme de la foi et avec reconnaissance envers le Seigneur, ou bien de nous perdre en considérations abstraites sur la place exacte de la Loi dans l'économie du salut³. . . Le danger étant alors, pour le peuple de Dieu, de perdre la perception vive de son histoire, laquelle fait une halte solennelle au pied du Sinaï. Cette amnésie du Sinaï, comme toute rupture dans la mémoire d'un individu ou d'une communauté, est une perte d'identité, et donc une altération du rapport à la réalité⁴. C'est pourquoi l'Eglise a toujours refusé cette rupture et a lutté contre ceux qui la prênaient.

Je vous invite donc à découvrir, dans quelques-unes de ses lois, la dimension évangélique de la *Torah*. C'est à dessein que j'ai choisi des lois économiques, car il me semble qu'un séminaire d'éthique fondé sur l'Ecriture doit *prioritairement* développer ce thème qui revient tout au long de la Loi et des Prophètes, tandis que les questions de morale sexuelle, qui obsèdent la réflexion contemporaine, sont largement minoritaires dans les textes bibliques. Et ce n'est pas un hasard. L'oubli du Créateur, avec tous ses effets pervers, commence d'abord dans l'oubli de ce que l'on est une créature. Et cet oubli, qui fait croire aux hommes qu'ils sont les maîtres de leurs richesses, se traduit par un refus de chercher les voies de Dieu.⁵

Les pages qui suivent comportent quelques notes plus savantes, mais celles-ci peuvent être laissées de côté sans que la lecture ait à en souffrir. Enfin je me suis efforcé de présenter les aspects plus techniques de l'analyse du texte dans un langage facilement compréhensible sans

³ Il me semble qu'il y a dans cette seconde attitude une forme latente de légalisme sur laquelle je reviendrai plus loin, dans la section 7.3.

⁴ Cette amnésie est aussi une amnésie des liens indissolubles entre le peuple juif et le Corps de Christ dans le projet de Dieu pour l'humanité. Elle conduit trop souvent encore au dénigrement du Judaïsme et à la caricature facile de la pratique juive de la *Torah*.

⁵ C'est le sens de Rm 1,18-32.

gommer pour autant le détail de ces lois si riches en enseignements pour une éthique chrétienne.

1. Prêts et garanties dans la Bible

La Bible interdit formellement le prêt à intérêt, et cela quelle que soit la nature du prêt :

Ex 22,24

Si tu prêtes de l'argent à mon peuple,
le pauvre qui se trouve avec toi,
tu ne seras pas pour lui comme un usurier,
tu n'exigeras pas de lui un intérêt.

Dt 23,20

Tu ne prendras pas d'intérêt à ton frère,
ni d'intérêt pour de l'argent,
ni pour de la nourriture,
ni pour quoi que ce soit qu'on prête à intérêt.

De la loi du Sinaï au « Testament de Moïse »⁶, la formulation s'enrichit et l'interdit de l'usure est plus développé, il mentionne tous types de prêts possibles, même les prêts de nourriture. Non seulement tous les prêts sans exception sont protégés de l'usure, mais tout homme dans la situation d'emprunter est considéré comme fragilisé. C'est pourquoi, un simple « ton frère » fait maintenant écho au « pauvre qui se trouve avec toi » de la loi du Sinaï. La loi est la même, mais son contenu reçoit une formulation plus riche, et l'une des deux formes n'annule pas l'autre, pas plus que l'Évangile n'annule la *Torah*⁷.

Si l'usure est interdite, la loi permet toutefois de garantir le prêt par un gage, ce que nos juristes appellent un « nantissement ». Mais des

⁶ Ainsi se présente à nous le livre du Deutéronome : les paroles de la Loi que Moïse redit au peuple avant l'entrée en Canaan (Dt 1,1,3,5 ; 30,16), après quarante années d'exercice du droit et de la jurisprudence au désert (Dt 1,9-18).

⁷ Le seul fait que la Bible nous montre une réécriture par Moïse des lois du Sinaï, y compris du Décalogue (repris en Dt 5), et que cette réécriture naît d'une expérience et dévoile des ressorts profonds de la Loi du Sinaï, cela signale que la Loi divine se reçoit dans le temps et dans la réalité de l'expérience placée sous le regard de Dieu. C'est pourquoi deux formes de la Parole qui se font écho ne sont pas de simples doublons, auxquels l'exégèse contemporaine tend de les réduire, des textes qu'on pose à plat les uns à côté des autres, mais bel et bien une invitation à entrer dans la réalité de la parole, dans le temps et dans l'espace.

limites sont posées qui protègent la personne pauvre. Ainsi dans le Code de l'Alliance du Sinäi (Ex 22,25-26)⁸ :

*Si vraiment tu prends en gage le manteau de ton prochain,
avant le coucher du soleil tu le lui retourneras.*

*Car c'est sa seule couverture, c'est son manteau pour sa peau,
ce dans quoi il se couche.*

Ce sont ces lois sur la garantie du prêt que nous allons étudier. Dans le Deutéronome, les limites qui protègent l'emprunteur sont reformulées pour souligner deux aspects importants de cette loi du Sinäi :

a) Premièrement les types d'objets qui ne peuvent servir de garantie, Dt 24,6.

b) Deuxièmement le respect des frontières de la vie privée dans la procédure de la prise du gage, Dt 24,10-13.

Voici le texte. Lisez-le patiemment et attentivement, plutôt deux fois qu'une. Interrogez chaque phrase, chaque mot, comme on interroge une péricope évangélique. Interroger le texte biblique c'est se laisser interroger par le Seigneur. Il s'y trouve une loi sur le rapt des personnes (v. 7), nous verrons pourquoi un peu plus loin, mais il ne vous est pas interdit, dès maintenant d'y pressentir des éléments de réponse.

6a *On ne prendra pas en gage la double meule, ni la pierre
du dessus ('chariot'),*

6b *Car c'est la vie qu'on prend (ainsi) en gage.*

7a *S'il est établi qu'un homme est voleur d'une vie d'entre ses
frères les fils d'Israël*

et qu'il a tiré profit de lui ou qu'il l'a vendu,

7b *il mourra ce voleur-là, et tu effaceras le mal du milieu de
toi.⁹*

⁸ L'exégèse nomme « Code de l'Alliance » les lois qui sont proclamées à la suite du Décalogue lors de la conclusion d'alliance au Sinäi : Ex 19-24. Ces lois sont encadrées par la théophanie d'Ex 19 et la conclusion d'alliance du chap. 24.

⁹ Les vv. 8-9 interrompent la suite de ces lois sur les gages. Ils contiennent une exhortation à garder les préceptes concernant la lèpre et un rappel de la lèpre que Myriam dut subir pour avoir remis en cause l'autorité de Moïse comme canal privilégié de la Parole de Dieu (Nb 12,1-10). D'une certaine manière, les vv. 8-9 appellent à donner au développement audacieux de la Loi du Sinäi en Deutéronome une autorité qui ne peut être contestée car elle relève du dialogue intime entre Dieu et Moïse (Nb 12,6-8).

- 10a *Lorsque tu feras à ton prochain un prêt, quel qu'il soit,*
 10b *tu ne viendras pas à sa maison pour gager son gage.*
 11a *Au dehors tu te tiendras,*
 11b *et l'homme auquel tu prêtes sortira vers toi le gage, au dehors.*
 12a *Et si c'est un homme pauvre,*
 12b *tu ne te coucheras pas dans son gage.*
 13a *'Retourner tu lui retourneras' le gage au coucher du soleil*
 et il se couchera dans son manteau et il te bénira ;
 13b *et pour toi il y aura une justice devant le Seigneur ton Dieu.*

Nous allons considérer ce nouveau déploiement de la loi en prêtant attention à un certain nombre de détails du texte. La lecture du commentaire qui va suivre demandera donc de s'attacher assidûment au texte et d'y retourner aussi souvent que nécessaire pour s'en pénétrer.

2. Les objets qui ne peuvent garantir un prêt : Dt 24,6

*On ne prendra pas en gage la double meule, ni la pierre du dessus (chariot),
 car c'est la vie qu'on prend (ainsi) en gage.*

2.1. Le sens des mots

- Le verbe « prendre en gage » employé ici signifie aussi « lier, attacher » ; le sens probable est qu'avec le gage on peut lier le débiteur.
- Pour « la double meule » j'ai emprunté la traduction à Edouard Dhorme dans la Bible de La Pléiade. Le mot hébreu signifie un objet double, ici les deux parties de la meule ; Colombe a traduit : « les deux meules ».
- Quant à « la pierre du dessus », c'est la traduction d'un mot qui signifie « le chariot ». Pratiquement pour la région à cette époque, une pierre rectangulaire, avec une partie convexe et deux poignées de bois pour la faire jouer sur la partie concave de la pierre du dessous¹⁰.

¹⁰ Objets décrits par S.A. Stewart MACALISTER, *The Excavation of Gezer. 1902-1905 and 1907-1909*, London, John Murray, 1912, pp. 35-36 ; et Gustav DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina III*, Gütersloh, C. Bertelsmann 1933, pp. 207-212.

Il y a donc l'ensemble du moulin à grains, qu'on appelle « la double meule » et, dans cet ensemble, la pierre du dessus est appelée « le chariot ».

Ce moulin est l'un des instruments de première nécessité, celui sur lequel les femmes travaillent des heures durant pour produire du blé concassé ou de la farine. Le bruit familier de ces meules, comme le voyage de la cruche au puits, est l'un des traits caractéristiques du « paysage audiovisuel israélite ». Ceci est illustré dans un oracle de Jérémie : « Je ferai disparaître chez eux les cris de joie et d'allégresse, les appels du fiancé et de la fiancée, le bruit de la double meule et la lumière de la lampe » (Jr 25,10).

2.2. Le sens du précepte

Notre texte interdit qu'on prenne en gage la meule dans son ensemble, mais aussi la seule pierre du dessus. On peut se demander pourquoi et poser une question bien « talmudique » que je vais formuler à la manière juive : Si le moulin, qui comprend les deux pierres, du dessous et du dessus, ne doit pas être pris en gage, quelle nouveauté de dire « ni la pierre du dessus » ?

La réponse à cette question nous fera entrer dans le vif du sujet.

Si la meule est interdite, c'est qu'elle est un objet vital au quotidien, un gage que l'emprunteur devrait nécessairement récupérer. Prendre un gage de cette nature est interdit car cela peut être, plus qu'une réelle garantie financière, un moyen de faire pression sur le débiteur. Un tel moyen de pression sur l'existence du prochain est interdit. Une garantie en valeur pour le prêt : oui, mais une pression sur la vie de l'autre : non.

C'est précisément cette logique que l'interdit de la pierre du dessus met en évidence, car le chariot est adapté à la pierre du dessous et n'a que très peu de valeur en soi, pour ne pas dire aucune. En effet, non seulement ces meules n'étaient pas faites en série, mais la forme des deux pierres se transforme et s'adapte avec l'âge de la meule et le mouvement qui lui a été imprimé ; en sorte que la pierre du dessus est adaptée à la pierre du dessous avec laquelle elle a travaillé.

Jeffrey TIGAY¹¹ confirme cette lecture à partir de l'archéologie, je le cite : « La question se pose de savoir pourquoi un créancier ne prendrait que la pierre du dessus. MacAlister a attribué cela à la grande taille et au poids de la pierre du dessous qui empêcheraient le créancier de l'emporter facilement. Prendre seulement la pierre du dessus, qui était bien plus légère et facile à transporter, suffisait à rendre le moulin complètement inutile. Puisque la saisie avait pour but premier de faire pression sur les débiteurs pour qu'ils remboursent leurs dettes, plus que de garantir la somme de la dette, cela suffisait pour le créancier. »

Ainsi donc, prendre en gage la pierre du dessus ne peut pas signifier qu'on prend une valeur, mais seulement un moyen de pression sur celui qui a emprunté. Et la conclusion du verset confirme bien que c'est ce qui est en cause ici, « car c'est la vie qu'on prendrait en gage ! » Il est permis de prendre des gages, mais pas de « lier » la vie, pas de prendre en otage celui qui a dû faire un emprunt.

Ce verset ne doit donc pas être lu comme une simple règle objective, visant à protéger cet instrument précis contre la prise de gages. C'est une loi qui protège la vie, la personne de celui qui emprunte : une loi fondamentale sur les rapports économiques entre les gens.

Cette loi ne devient pas caduque avec la disparition des meules de pierres, parce qu'elle n'est pas une loi au sens figé du légalisme mais qu'elle dévoile au contraire le regard de Dieu sur nos rapports économiques. Cette loi nous dit : Si en nantissant ton prêt tu prends en gage la vie de l'autre, tu lies son existence et tu es en faute devant la parole de Dieu, car c'est la vie que tu prends en gage ! Par sa seule formulation : « car c'est la *néfesh* (vie) qu'on prend en gage », la motivation du précepte signale une limite infranchissable. On ne peut gager la *néfesh* de son prochain, son âme, sa vie ; car celle-ci n'appartient qu'à Dieu.

¹¹ J.H. TIGAY, « Some Archeological Notes on Deuteronomy », dans D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN, A. HURVITZ eds., *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, pp. 373-380 ; cf. pp. 374-376.

Le judaïsme pharisien a déjà interprété la loi dans cette direction et, sur la base de ce verset, il a très largement étendu les limitations des objets de garantie et des temps de validité de la garantie¹².

Pour illustrer le rapport entre le droit du gage et le respect de la vie du prochain, juste après cette expression, « car c'est la vie qu'on prend ainsi en gage », la Parole introduit la loi sur le vol de la vie, l'interdit du rapt.

3. La loi sur le rapt des personnes : Dt 24,7

*S'il est établi qu'un homme est voleur d'une vie d'entre ses frères
les fils d'Israël
et qu'il a en a tiré profit ou qu'il l'a vendu,
il mourra ce voleur-là, et tu effaceras le mal du milieu de toi.*

3.1. La connexion avec la loi sur les gages

L'expression « voler la vie » vient d'emblée servir de point de référence à « gager la vie » du verset précédent¹³. C'est très net dans l'hébreu où l'on a une forme semblable, avec un participe pour les deux expressions. Littéralement au v. 6 : « car il est *gageur d'une vie* » et au v. 7 : « ... (s'il se trouve un homme) voleur d'une vie ».

Ce rapprochement entre les deux lois est assez surprenant à première vue, mais nous allons voir qu'il est voulu et qu'il signifie beaucoup pour l'éthique économique. Afin que la loi sur les rapt serve de fondement théologique aux normes sur les rapports d'argent, la législation du Sinaï est remodelée. Elle n'est pas changée, ce n'est pas une autre loi, mais sa

¹² *m.B.Metzia* 9,13 ; *m. Arak.* 6,3.

¹³ Bien que les commentateurs aient presque tous renoncé à découvrir un lien rédactionnel entre ces deux lois, un commentaire récent a perçu leur connexion ; Gary H. HALL, *The College Press NIV Commentary. Deuteronomy*, Joplin MI, College Press, 2000, p. 363 : « Kidnapper est littéralement 'voler une vie'. L'insistance sur la vie lie cette loi à la précédente et poursuit le thème du vol. » Gary Hall suggère que la connexion entre les deux lois pourrait être la saisie d'un enfant pour paiement d'une dette (cf. 2 R 4,1 et Job 24,9) ; ce qui ne me paraît pas tout à fait refléter la logique profonde entre les deux versets, mais qui souligne à juste titre la dimension essentiellement économique du rapt.

logique profonde est mise en évidence, ainsi que le montre clairement une comparaison attentive des deux formes de la loi.

3.2. Les développements qui approfondissent la loi du Sinäi

Ex 21,16

Celui qui vole un homme

et le vend ou si on le trouve en sa main,
mourir il mourra.

Dt 24,7

S'il se trouve un homme voleur d'une vie
d'entre ses frères les fils d'Israël
et qu'il en a tiré profit ou qu'il l'a vendu¹⁴
il mourra ce voleur-là,
et tu effaceras le mal du milieu de toi

Quatre traits principaux caractérisent la nouvelle formulation de la loi du Sinäi :

3.2.1. « Celui qui vole un homme », littéralement « le voleur d'un homme », d'Ex 21,16 devient en Dt 24,7 « le voleur d'une vie ».

Le premier motif de cette modification, nous l'avons dit, est le parallélisme qui est ainsi établi avec la loi sur « le gageur d'une vie » qui précède en Dt 24,6. Mais il y a plus.

Dans les textes juridiques de la *Torah*, le mot « homme » désigne un individu quelconque, mais le mot « vie », *néfesh*, pose ici une limite sainte à ne pas franchir et fait du voleur un *sacrilège*. La *néfesh* n'appartient qu'à Dieu, y compris celle des animaux¹⁵. Tout sang versé appelle un jugement divin. Voyez en ce sens Gn 9,4-5 : « Je demanderai compte du sang de vos vies ; de tout animal et de tout être humain ; à son frère je demanderai compte de la vie (la *néfesh*) de l'être humain ».

Dans notre loi en Dt 24, 7, le mot « homme » est maintenant appliqué au sujet de la loi : « si un homme est voleur d'une vie », et le mot *néfesh* signale, du côté du prochain, qu'il s'agit d'une vie qui n'appartient qu'à Dieu et qui ne peut être volée.

¹⁴ La conjonction de coordination exprime ici une alternative, *soit il en a tiré profit... soit il l'a vendu* ; c'est ce qu'indique le parallèle d'Exode ; pour cette valeur possible du *waw*, voir P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome, 1923, § 175 b, p. 529.

¹⁵ D'où l'interdit de consommer le sang ; Dt 12,23 : « Garde-toi fermement de manger le sang, car le sang c'est la vie (*néfesh*) et tu ne mangeras pas la vie avec la chair. »

3.2.2. Le deuxième trait, propre à cette nouvelle forme de la loi, va dans ce sens. Il est précisé que cette vie est « une vie d'entre ses frères, les Fils d'Israël » ; une invitation à considérer tout le poids de cette faute.

Ici il faut peut-être dissiper un malentendu possible. On pourrait penser à première vue qu'une restriction ethnique est apportée à la loi du Sinaï, et qu'on passe d'une règle universelle à une formulation strictement nationale, puisqu'on passe du vol d'un homme en général, sans autre précision, en Exode, au vol d'un fils d'Israël, en Deutéronome ¹⁶.

Tout d'abord, il faut bien voir que la loi du Sinaï est le Code de l'Alliance entre Dieu et Israël et qu'elle présente, sans avoir besoin de le préciser, les règles qui devront régir la vie de la communauté nationale ¹⁷.

Cela dit, il est certain que la précision est, d'une certaine façon, une restriction, un particularisme national qui, à présent, est explicité dans la loi. En fait les exigences éthiques tout à fait hors du commun, si ce n'est hors du possible, des lois bibliques dans le Deutéronome, sont inséparables de la notion de communauté croyante. C'est parce qu'Israël, *en tant que peuple*, a fait l'expérience de la libération d'Égypte et de la révélation du Sinaï que les enfants d'Israël peuvent être un vis-à-vis les uns pour les autres dans la pratique de lois sociales aussi exceptionnelles. Qu'on pense par exemple à la remise des dettes tous les sept ans ou à la

¹⁶ Mon ami Philippe Gonzalez, que je remercie pour la lecture de ces pages, m'a signalé ce qui, aux yeux du sociologue, est clairement une « restriction ethnique » dans le texte de Dt. Nombre de commentaires depuis le XIX^e siècle signalent cette différence entre les deux textes ; Jeffrey TIGAY va jusqu'à considérer cette différence entre Exode et Deutéronome comme une tension difficile à harmoniser ; *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, Philadelphia Jerusalem, The Jewish Publication Society 5756, 1996, p. 224.

¹⁷ Les prescriptions de la loi juive, la *halakha*, présupposent clairement qu'en Ex 21,16 comme en Dt 24,7, il ne peut s'agir que de l'Israélite (homme, femme ou enfant) ; voir *Mekilta, Nezikin*, 5 ; *m.Sanh.* 11,1. Déjà la traduction grecque de l'Exode par des Juifs d'Alexandrie, au milieu du III^e siècle avant Jésus-Christ (la Septante), complète le texte d'Ex 21 avec celui de Dt 24, ajoutant ce qui est ici en italiques : « Celui qui enlève un *des fils d'Israël* et l'*opprime*, puis le vend... ». Cette interpolation a probablement déjà eu lieu dans le texte hébreu qui sert de base à la traduction de la Septante ; c'est l'opinion avisée d'Anneli Aejmelæus, « What can we know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint? », *ZAW* 99, 1987, pp. 58-89 ; voir pp. 83-85. Les Targums Pseudo-Jonathan et Onqelos d'Ex 21,16 attestent aussi cet ajout : « des Fils d'Israël ».

mise en œuvre par les riches de la liberté des pauvres¹⁸. Les lois bibliques demandent un agir semblable à celui de Dieu ; qui prolonge en quelque sorte l'œuvre de Dieu¹⁹. Il est donc difficile d'imaginer leur instauration en dehors de la communauté croyante, laquelle doit témoigner d'un projet du créateur pour l'humanité. On peut dire qu'on est en présence d'un particularisme qui ouvre sur l'universel et que le témoignage de la communauté chrétienne est du même ordre.

C'est en entrant dans une pratique que les Fils d'Israël vont étendre leur éthique à tous les membres d'une communauté de vie, y compris aux étrangers qui vivent au milieu d'eux. Il est difficile d'imaginer qu'une communauté désireuse de pratiquer la *Torah* et à qui Dieu demande d'aimer l'immigré et de prendre soin de tous ses besoins fondamentaux parce que lui-même, le Seigneur, aime l'immigré²⁰, il est difficile d'imaginer qu'une telle communauté pratique le rapt et l'exploitation financière d'un immigré sous prétexte qu'il n'est pas formellement israélite. Il est sûr, au contraire, que la pratique communautaire est appelée à devenir une *éthique* au sens propre du mot, une manière d'être ancrée dans l'habitude²¹.

Et c'est ce qu'exprime finalement le précepte de Lv 19,33-34 :

¹⁸ Voir en ce sens Dt 15,1-18, notamment les remarque du v. 15 ; voir aussi la question posée en Dt 4,7-8, qui souligne que la proximité du Seigneur avec son peuple se manifeste dans la justice des lois qu'il leur donne : le Dieu d'Israël est proche de chacun et chacune et il le fait savoir à toute la communauté.

¹⁹ Voir le commandement du *Shabbat* en Dt 5,12-15 où la liberté hebdomadaire et le repos prolongent l'œuvre et la mémoire de la sortie d'Égypte, et permettent à chacun, y compris l'étranger, de ressaisir chaque semaine sa liberté devant Dieu. Cette reprise du thème de la libération d'Égypte pour le *Shabbat* donne toute sa valeur à l'introduction du Décalogue : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la Maison des Esclaves » (Dt 5,6). La Loi fondamentale de l'alliance, les Dix Paroles, est tout entière un prolongement de cette relation initiée par le Dieu sauveur et libérateur. La Loi donnera consistance à cette relation libératrice.

²⁰ Dt 10,18-19 : « Et tu aimeras l'immigré car vous avez été immigrés au pays d'Égypte... »

²¹ Le mot grec *ethos*, dont dérive notre mot éthique, signifie « la coutume, l'usage, l'habitude » ; cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 327b. Les mots français mœurs et morale ont une dérivation semblable, du pluriel latin *mores*, « caractère général d'un individu... ensemble des caractères d'un peuple » ; le mot au singulier *mos*, *moris*, signifiant : « coutume, manière d'agir déterminée par l'usage » ; François MARTIN, *Les mots latins*, Paris, Hachette, 1976, pp. 158-159.

(33) Lorsqu'un immigré demeurera avec toi dans votre pays, vous ne l'opprimerez pas. (34) L'immigré qui demeure avec vous sera comme l'un de vos concitoyens et tu l'aimeras comme toi-même car vous-mêmes vous avez été immigrés au pays d'Égypte. Je suis le Seigneur votre Dieu.

C'est le même commandement d'amour, « tu l'aimeras comme toi-même », qui en Lv 19 vaut pour l'étranger (v. 34) et pour le frère au sens large (v. 18). Ce commandement de l'aimer signifie des devoirs concrets à son égard, c'est un amour d'alliance et donc de loyauté et de fidélité pratique comme les exégètes le relèvent fort à propos au sujet de Lv 19,34 et de Dt 10,18-19²². Et c'est pourquoi le Seigneur fait appel à l'expérience qu'Israël tient en sa mémoire : « vous-mêmes vous avez été immigrés » ; cela fait partie de votre histoire et il est de votre devoir de connaître les besoins des immigrés et de les aimer selon leurs besoins.

C'est donc au service de cette dynamique de l'alliance et de l'amour que ces lois s'établissent en premier lieu à l'intérieur de la communauté croyante, mais elles ont pour vocation, comme toute invitation à la pratique, à s'appliquer de plus en plus largement. Cette mise au point étant faite, nous pouvons revenir à présent sur le deuxième trait qui caractérise la loi sur le rapt en Dt 24,7 par rapport à celle du Sinaï d'Ex 21,16.

Avec cette précision : « une vie d'entre ses frères les Fils d'Israël », le voleur est interpellé comme un individu volant un autre lui-même. Notez à ce propos que l'identité est du côté du frère, elle est donnée par lui et c'est la source même de son identité que le ravisseur menace en voulant se saisir du prochain.

²² J. MILGROM, *Leviticus 17-22* (Anchor Bible 3A), New York London, Doubleday, 2000, p. 1706 pour le Lévitique et, surtout, W.L. MORAN, « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », *CBQ* 25, 1963, pp. 77-87 ; et les nuances apportées par J.E. LAPSLEY, « Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy », *CBQ* 65, 2003, pp. 350-369. Bien qu'elle se range au consensus autour de la thèse de Moran, qui considère l'amour dans le livre du Deutéronome comme un amour d'engagement et de devoir, Jacqueline Lapsley insiste sur la dimension affective et émotionnelle de ces textes, y compris pour l'amour de l'étranger en Dt 10,18-19 (cf. p. 361s.). Pour illustrer cet amour d'alliance, d'engagement réciproque et fidèle dans le concret, on peut lire et méditer : Dt 5,10 ; 7,9 ; 10,12 ; 11,1,22 ; 11,13 ; 19,9. Voir aussi 1 R 5,15, qu'il faut prendre dans un sens politique, comme le montrent les textes de la diplomatie du Proche Orient Ancien cités par Moran.

Mais surtout, le ravisseur nie l'œuvre libératrice de Dieu qui a fait sortir son peuple « du pays d'Égypte, de la Maison des Esclaves »²³. Un lecteur habitué au langage du Deutéronome comprend tout de suite, en lisant « une vie d'entre ses frères les fils d'Israël », que celui qui commet un rapt se rend en quelque sorte semblable au Pharaon qui, par la violence, s'est affirmé propriétaire d'Israël. Tout enfant d'Israël appartient au Seigneur qui les a délivrés de l'ancien « propriétaire » qu'était Pharaon, et celui qui commet un rapt en Israël met en cause l'œuvre de Dieu pour toute la communauté²⁴.

3.2.3. Troisième élément de radicalisation de la loi : à l'éventualité de la vente s'ajoute le seul fait de « tirer profit d'autrui », de disposer de la personne pour un profit quelconque. Le verbe employé ici est rare ; on ne le retrouve qu'en Dt 21,14. Au vu de son parallèle, il s'agit probablement de le louer ou de le faire travailler pour en tirer un profit²⁵.

La dimension économique probable du verbe ajouté ici, soulignerait le fait que ravir au prochain sa force de travail est du même ordre que de faire commerce de sa personne. Ce qui forme un lien de plus avec le v. 6 qui précède, où faire pression sur la vie d'un débiteur est semblable à gager la personne du débiteur.

Si la vie de mon frère est du domaine exclusif de Dieu, un don que Dieu lui a fait et sur lequel je n'ai aucun droit, alors l'interdit de prendre le contrôle de sa vie ne peut être limité en aucune façon. Toute exploitation de sa vie est une prise de possession de sa personne.

3.2.4. Un quatrième trait que je voudrais souligner dans cette nouvelle forme de la loi sur le rapt, c'est que la formule juridique intensive « mourir il mourra » devient « il mourra ce voleur-là ».

²³ Dt 5,6 ; 7,8 ; 8,14 ; etc.

²⁴ L'importance de la dimension communautaire pour entrer dans une perception de la sainteté des personnes est soulignée dans la conclusion de la loi en Dt 24,7 : « ... et tu effaceras le mal du milieu de toi. »

²⁵ A.R. HULST, *Old Testament Translation Problems*, Leiden, Brill, 1960, p. 16 ; M. DAVID, « *Hit'amer* (Dt 21,14 ; 24,7) », *Vetus Testamentum* 1, 1951, pp. 219-221.

Je crois qu'on a ici la clé interprétative qui conduit à la nouvelle rédaction de la loi sur le rapt. La nouvelle formulation, « il mourra ce voleur-là », fait entendre une sorte d'exclamation devant la loi du Sinaï : « Voilà un type de vol qui mérite la mort ! » Ce type de vol est donc assimilé à un meurtre ! Prendre le contrôle de la vie du prochain, l'enlever est aussi grave aux yeux du Seigneur que de le tuer.

On n'est pas ici dans l'ordre d'un « droit sacré à la vie », mais d'un droit à l'existence en tant que personne, puisque c'est le droit à la liberté qui exprime le respect absolu qu'on doit à la vie de l'autre et que la liberté évoque toujours, dans la *Torah* comme dans l'Evangile, la liberté que Dieu offre aux êtres humains. Tout comme en Gn 9,6, où il est question du meurtre, le respect de la vie du prochain est donc fondé sur une théologie de la personne²⁶.

4. Rapports d'argent et commerce des personnes

A présent nous pouvons relire ensemble ces deux lois de Dt 24,6-7. La première fixe un cadre de liberté inaliénable dans les rapports économiques entre le riche et le pauvre. Elle s'appuie, littéralement, sur la seconde, qui déploie l'interdit de faire commerce de la personne d'un autre.

Toute forme de contrôle sur la vie du frère doit être rejetée, et même la puissante logique des rapports économiques, avec les craintes pour soi-même qui animent cette logique, ne doit pas nous faire transgresser cette limite. Le parallélisme des deux lois nous le dit clairement : qu'on soit « voleur d'une vie », pour la vendre ou en tirer un quelconque profit, ou qu'on soit « gageur d'une vie » à l'occasion d'un prêt d'argent, ce sont des transgressions de même nature.

D'ailleurs, par le rapprochement des deux lois, l'idée du rapt se dévoile dans l'expression du v. 6, « gageur d'une vie ». Cette expression, unique dans la Bible hébraïque, évoque l'idée d'attacher, de lier la personne !

²⁶ Dt 9,6 : « Celui qui verse le sang de l'homme par l'homme son sang sera versé car c'est à l'image de Dieu qu'il a fait l'homme. » Quelle étonnante motivation pour interdire le meurtre !... mais encore une fois, ce qui fonde le respect du prochain est sa relation à Dieu.

En effet, quand le verbe est employé pour un nantissement, « lier un gage », comme au début du v. 6, il a valeur de terme technique et il est bien connu de la Bible, mais appliqué à une vie, une âme, comme à la fin du v. 6, il évoque inévitablement l'idée de « lier, attacher » qui est le sens courant de ce verbe, surtout lorsque l'expression vient juste devant l'interdit du rapt !

Au niveau des réalités de l'expérience évoquées par le texte, on perçoit bien une logique qui rassemble « attacher une vie » et commettre le rapt²⁷.

Et ces deux lois s'unissent encore au v. 7 lorsque l'interdit du rapt est développé par l'interdit de « tirer profit » de la vie d'autrui²⁸.

D'ailleurs, qu'est-ce que prendre la vie en gage dans le cas d'une dette qu'on veut retrouver, sinon justement disposer de l'autre pour obtenir une somme d'argent ?

La continuité entre les deux lois est très éclairante sur le sens profond de la loi. Là encore c'est la logique évangélique du Sermon sur la montagne qui resurgit. Car il n'est pas dit qu'on sera puni de mort pour avoir « gagé une vie », mais que l'interdit d'exercer une pression sur la vie du prochain, dans le cadre de rapports économiques, doit être compris à la lumière de la peine de mort pour avoir tiré profit de la vie d'autrui par le moyen du

²⁷ Cette logique passe par le jeu des « figures » telles que la sémiotique greimasienne les a définies à la suite des travaux linguistiques de Louis Hjelmslev. C'est-à-dire par des réalités qui sont évoquées dans le texte à partir de la combinaison entre eux d'éléments de signification sans pour autant que ces réalités soient nécessairement lexicalisées, c'est-à-dire désignées directement par des mots du texte. Par exemple, dans un verset comme celui-ci : « Mon cœur est comme la cire, il fond au milieu de mes entrailles » (Ps 22,15), la réalité du feu est évoquée non à travers un mot particulier (braise, flamme, feu, etc.) mais à travers des éléments figuratifs que réveille la combinaison du mot 'cire' et du verbe 'fondre'. Pour cette passionnante perspective sur le langage, voir L. HJELMSLEV, *Prolegomènes à une théorie du langage*, Paris, Editions de Minuit, 1971 ; surtout le chap. 12. « Signes et figures » et le chap. 13. « Expression et contenu » ; et pour la sémiotique F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Ecritures*, Paris, Cerf, 1996, pp. 125-139. Ces pages sont très éclairantes sur le sujet du signe et de la figure, bien que je ne suivrai pas nécessairement l'auteur sur la question de l'inspiration.

²⁸ Au regard de tous ces éléments, l'aveuglement de certaines recherches critiques sur ces deux versets est saisissant et montre, une fois de plus, qu'une atomisation des textes en vue de retracer leur histoire risque le plus souvent de corrompre le sens littéraire et de faire perdre le rapport du texte au réel via le langage. Voici par ex. ce que dit de ces deux versets Pius MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung* (BBB 31), Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1969, p. 300 : « Les deux versets n'ont de commun ni la forme ni le contenu. Ils ont probablement été placés ensemble à cause du concept de *něfesh* qui leur est particulier » (!).

rapt. Il faut méditer cela : l'exercice d'un pouvoir économique ne doit pas entamer l'intégrité du prochain. Le danger est très réel, dans le quotidien des rapports économiques, de transgresser les frontières de l'existence personnelle du prochain. Faire commerce avec lui n'est pas faire commerce de lui. S'en garder demande une attention toute particulière à ce qui fonde les relations humaines sous le regard de Dieu.

5. La procédure du gage Dt 24,10-11

- 10a *Lorsque tu feras à ton prochain un prêt, quel qu'il soit,*
10b *tu ne viendras pas à sa maison pour gager son gage.*
11a *Au dehors tu te tiendras,*
11b *et l'homme auquel tu prêtes sortira vers toi le gage, au dehors.*

10a. La loi vaut en toutes circonstances, pour tout besoin, aussi minime soit-il : « Lorsque tu feras à ton prochain un prêt, quel qu'il soit ». L'hébreu insiste surtout sur l'importance du prêt, littéralement « la moindre des choses ». Même une petite somme n'autorise pas à déroger au principe présenté dans ce précepte.

10b. Notez que l'objet qui sert de garantie est présenté de manière un peu surprenante comme *son gage* : « pour gager son gage ». Bien sûr, l'expression signifie qu'il s'agit du gage que celui qui a contracté la dette veut apporter en garantie de son emprunt ; elle a donc une nuance subjective toute naturelle et le pronom possessif est justifié de ce seul point de vue. Mais cette façon de présenter la garantie insiste aussi sur le fait que l'objet lui appartient tant qu'il se trouve encore dans sa maison. Ce que confirme la suite, au v. 11 où, une fois que l'emprunteur aura sorti l'objet de la garantie au dehors, *son gage* deviendra *le gage* (v. 11b).

Il y a d'ailleurs une insistance sur cet « au dehors » dans la structure du v. 11, puisque le verset est inclus dans cet « au dehors », qui en est le premier et le dernier mot dans le texte hébreu. Les deux mots sont à des formes légèrement différentes. On peut traduire le premier : « au dehors », là où se tient le prêteur, avec une nuance statique, par opposé au second, qu'on peut traduire « vers le dehors », avec une nuance de mouvement.

Les deux formes de l'expression décrivent des positions dans la relation entre les personnes. Ceci est d'ailleurs souligné par la précision « vers toi », qui n'était pas nécessaire au sens général de la phrase « ... l'homme auquel tu prêtes sortira *vers toi* le gage au dehors ».

La structure du v. 11 exprime parfaitement la suite logique à donner au v. 10. Au v. 10 il s'agit de *son* gage parce qu'il est encore dans la maison de l'emprunteur qui le donnera en garantie, tandis qu'au v. 11 celui qui reçoit la garantie est placé d'emblée « au dehors », sans mouvement, là où l'emprunteur viendra lui amener le gage « vers le dehors ». Et, une fois au dehors, l'objet devient effectivement le gage, la garantie objective du prêt.

Peut-être trouverez-vous que ces nuances et la rigueur formelle du précepte ne sont pas très intéressantes pour votre lecture de la Parole, mais il ne faut jamais perdre de vue le sens profond de ces détails : ce qui est en jeu est la relation personnelle entre deux croyants et ce que Dieu demande de respect à l'intérieur de cette relation, en particulier lorsque les intérêts matériels des uns et des autres sont en jeu.

Cette insistance sur la dimension personnelle se perçoit encore au v. 11b, avec cette précision : « ... et l'homme auquel tu prêtes (sortira vers toi le gage) ». Cette précision est loin d'être inutile, elle signifie que le prêteur ne peut envoyer un homme à lui, quelqu'un le représentant à l'intérieur de la maison de son débiteur pour établir le gage en son nom. L'emprunteur est le seul qui ait pouvoir de faire sortir quelque chose de chez lui et le prêteur n'a aucun droit de regard immédiat sur ce qui se trouve dans la maison. Autrement dit : c'est bien cet homme auquel toi tu prêtes, celui qui a besoin de ton aide, qui seul garde ce pouvoir de sortir un objet en gage de sa maison.

La maison est la sphère de la personne et ce qui s'y trouve appartient à la personne sans qu'il soit possible, même si l'on est son créancier, d'y entrer pour fixer le gage ou en prendre possession. Cette prise de pouvoir sur une garantie ne peut se faire qu'en dehors de la sphère privée de l'emprunteur.

En somme, après avoir exigé le respect de la liberté de chacun dans les rapports d'argent, la *Torah* définit un espace propre à la vie privée des personnes.

Mais, comme dans la loi précédente sur la nature des gages, cette nouvelle exigence est, elle aussi, fondée sur une loi du Code de l'Alliance qui protège le manteau du pauvre lorsqu'il a été donné en garantie.

6. Le manteau du pauvre

Ex 22,25-26

Si vraiment tu prends en gage le manteau
de ton prochain,

avant le coucher du soleil tu le lui
retourneras.

Car c'est sa seule couverture,
c'est son manteau pour sa peau,
ce dans quoi il se couche

Et il arrivera que lorsqu'il criera vers moi
je l'entendrai car je fais grâce.

Dt 24,12-13

Et si c'est un homme pauvre

tu ne te coucheras pas dans son gage

Retourner tu lui retourneras le gage au
coucher du soleil

et il se couchera dans son manteau,

et il te bénira ; et pour toi il y aura une
justice devant le Seigneur ton Dieu.

Deux transformations dévoilent la respiration profonde du précepte.

1. Dans la loi du Sinaï il n'est pas dit qu'il s'agit d'un homme pauvre, le fait que le gage porte sur le manteau suffit à l'indiquer. Celui qui gage son manteau, c'est qu'il est dénué à l'extrême, ce qu'indique clairement la suite de la loi : « car c'est sa seule couverture, son manteau sur sa peau, ce dans quoi il se couche » (Ex 22,26). De fait, le gage du manteau est mentionné à plusieurs reprises dans la Bible, sans doute parce que la dernière chose que pouvait gager une personne appauvrie était son manteau (Am 2,8 ; Jb 22,6 ; Pr 20,16 = 27,13).

Mais remarquez surtout la transition *apparemment* maladroite du texte : juste après la loi sur la maison comme sphère privée, et alors qu'il n'a encore été question nulle part de manteau, on passe de la maison à « et si c'est un homme pauvre », pour introduire la loi sur le manteau du pauvre. En réalité, cette transition abrupte assure que les deux aspects de la loi sont indissociables : la sphère privée existe parce que, même pour les plus démunis, la *Torah* affirme un espace propre à la personne, un espace inaliénable. Le manteau est en quelque sorte la maison du pauvre et c'est pourquoi cette loi est à présent articulée sur celle concernant la maison du débiteur : « Et si c'est un homme pauvre. » Le seul fait de préciser

qu'il s'agit d'un homme *pauvre*, montre qu'on est en présence d'une extension du droit de la maison, dans le cas d'un homme... qui ne peut pas avoir de maison.

Le manteau passe du statut de simple objet de garantie – objet de première nécessité comme la double meule – au statut d'espace personnel. Et c'est ce qui explique une autre transformation importante de la nouvelle rédaction du précepte, sur laquelle nous allons nous pencher à présent.

2. Les considérations miséricordieuses de la loi du Sinaï sont maintenant déployées dans ce que l'on peut appeler une logique des relations interpersonnelles. En effet, au lieu de noter objectivement que son manteau est pour le pauvre ce qui l'enveloppe, une seconde peau, un espace intime, ce dans quoi il se couche... (Ex 22,26), Moïse place de chaque côté de la loi elle-même ces deux phrases :

tu ne te coucheras pas dans son gage
il se couchera dans son manteau

Ces deux phrases forment un cadre autour de la loi dont le contenu objectif est qu'il faut « retourner le gage avant le coucher du soleil ». Elles opposent le prêteur, qui ne doit pas se coucher *dans* le gage de l'emprunteur, et ce dernier qui doit pouvoir se coucher *dans* son manteau. Cette opposition est mise en évidence dans l'original par l'usage d'une préposition qui a de nombreuses valeurs, dont les deux qui sont attestées ici, mais que j'ai traduites à l'identique pour faire entendre l'hébreu.

En fait, dans la première phrase il s'agit sans aucun doute possible d'interdire de se coucher *avec* le gage pris au pauvre, « en retenant son gage » comme le traduit Colombe²⁹, tandis que la seconde phrase évoque le fait, pour le pauvre, de se coucher effectivement *dans* son manteau.

Cette préposition courante, employée en deux sens parfaitement compréhensibles, permet d'établir une relation serrée entre ces deux phrases qui opposent le pauvre, lequel se couche réellement dans son manteau, et le créancier qui, en gardant le manteau, retirerait au pauvre sa place ; il prendrait en quelque sorte la place que le pauvre doit occuper en dormant.

²⁹ L'English Standard Version a gardé le sens littéral : *you shall not sleep in his pledge*, ce que même la New American Standard Bible n'avait osé.

Se couchant dans le gage du pauvre, il ne lui permettrait pas de se coucher dans son manteau.

Il est bien peu probable que l'homme prospère se couchera réellement dans le manteau du pauvre, mais il lui est signifié ainsi qu'en gardant le gage pour la nuit c'est comme s'il prenait sa place et violait son espace privé. La transition abrupte que nous avons vue au début du v. 12 s'explique au mieux en ce sens. On peut traduire cette transition des vv. 10-11 aux vv. 12-13 de la manière suivante : « Voici la loi de la maison, sphère privée de l'emprunteur, et s'il s'agit d'un homme pauvre et de son manteau... »

Dans les vv. 12-13 l'opposition entre le créancier et le débiteur est renforcée par l'utilisation du possessif : « Tu ne te coucheras pas dans *son* gage ». Au regard de ce que nous avons vu dans les vv. 10-11, ce possessif est plutôt surprenant. Dans les versets précédents en effet, nous avons constaté que ce qui est *son* gage dans la maison ne devient *le* gage qu'une fois amené au dehors. Mais ici le manteau, qui fait office de gage, se trouve chez le créancier et non plus dans le domaine de son propriétaire. A priori il devrait donc être désigné comme *le* gage. Comment se fait-il, alors qu'il se trouve encore chez le créancier, qu'il soit désigné comme le gage du débiteur (« son gage ») ? La réponse est dans le contenu même de la loi : à partir du coucher du soleil le manteau de l'homme pauvre redevient, *ipso facto*, *son* gage.

La structure du texte souligne clairement cette transformation, puisque, entre *son* gage dans lequel le prêteur ne doit pas se coucher (la nuit !) et *son manteau* dans lequel le pauvre pourra se coucher, la loi précise que *le* gage doit être retourné au coucher du soleil, avant la nuit. Jusqu'au coucher du soleil, le manteau est dans son rôle de simple garantie, il est *le* gage, après le coucher du soleil il est de nouveau *son* gage. De la même manière que, dans la loi précédente, *le* gage de l'emprunteur n'est toujours que *son* gage tant qu'il est dans sa maison, le manteau du pauvre, qui est devenu *le* gage pour l'emprunt, redevient *son* gage la nuit venue. Non plus seulement parce qu'il fait partie de son espace privé, mais parce qu'il *constitue* son espace privé.

Si vous avez eu la patience de suivre l'exposé du texte jusqu'à ce point, vous pouvez comprendre à présent pourquoi le manteau est absent

du début de cette loi, au v. 12, pour mieux la rattacher à la loi sur la maison :
« ... et si c'est un homme pauvre... ».

Sur l'ensemble des vv. 10-13, une même idée est mise en valeur sur les deux axes de l'espace et du temps. Il est dit à l'homme prospère : dans la maison de celui qui a besoin de ton aide tu ne peux pas entrer pour faire valoir tes droits auprès de lui, c'est la sphère inaliénable de la vie du prochain (vv. 10-11). Et si le gage *en lui-même* est constitutif de son espace intime, comme le manteau du pauvre la nuit, alors ton droit sur cette garantie disparaît automatiquement. On sent à quel point, ce n'est pas la loi dans une perspective légaliste étroite qui s'exprime ici, mais bien au contraire la mise en place des fondements relationnels des lois de l'économie.

Nous pouvons en conclure également que la loi du Sinaï sur le gage du manteau (Ex 22) est la source de ces deux lois, premièrement sur les objets qu'on ne peut gager (Dt 24,6) et deuxièmement sur l'espace privé que le créancier ne peut transgresser (Dt 24,10-13). De la sorte aussi sont représentés dans ces lois les deux besoins fondamentaux du « pain » (moulin) et du vêtement évoqués à propos des plus faibles et de l'étranger en Dt 10,18.

7. Justice et bénédiction

La loi sur le gage du manteau en Ex 22,26 s'achevait sur un avertissement solennel pour celui qui serait tenté de ne pas entrer dans la justice divine :

Et il arrivera que, lorsqu'il criera vers moi, je l'entendrai car je fais grâce.

Parce qu'aucune relation humaine n'est étrangère au Créateur, toute blessure, toute injustice dans ces relations entraîne, pour celui qui en est l'auteur, une dis-grâce auprès de Dieu. Il n'est guère possible de réclamer une relation de bénédiction avec le Seigneur à ceux qui refusent d'entrer dans leur vocation relationnelle. Et le contexte de cette phrase montre qu'il s'agit d'un agir bien concret ! Elle résonne pour nous comme un appel à vivre cette justice dans les rapports économiques.

La conclusion de la loi en Dt 24,13 confirme et déploie ceci à sa manière :

(et il se couchera dans son manteau) et il te bénira ; et pour toi il y aura une justice devant le Seigneur ton Dieu.

La bénédiction de celui qui a été traité avec justice donne réalité auprès de Dieu à cette justice dans laquelle le croyant est entré en pratiquant le précepte³⁰.

Mais la bénédiction a nécessairement des répercussions communautaires. On peut dire que donner à chacun sa place dans la communauté, c'est veiller à la présence de Dieu qui guide la communauté. Ce qu'un oracle d'Ezéchiel nous rappelle avec fermeté au sujet des abus des créanciers : « Tu prends intérêt et usure et tu tires profit de ton prochain par l'injustice sociale³¹ et moi tu m'as oublié – Oracle du Seigneur Dieu » (Ez 22,12).

Seul l'oubli de Dieu peut expliquer l'injustice sociale.

Je voudrais rappeler ici, dans le cadre de notre réflexion sur l'éthique, que jamais un christianisme vivant n'a existé sans se déployer dans la justice rendue aux pauvres et aux plus faibles. De l'Eglise des Actes des Apôtres à l'Armée du Salut ou à Mère Teresa, en passant par d'innombrables œuvres caritatives au sein de toutes les églises, l'œuvre de l'Esprit s'est toujours manifestée dans un débordement de justice de la part de la communauté chrétienne³².

³⁰ Dt 15,1-11 nous rappelle aussi que lutter contre la pauvreté et l'endettement est le meilleur moyen pour une société... de s'enrichir.

³¹ Ignatius SWART, article '*šbq*', dans *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, Grand Rapids MI, Zondervan, 1997, pp. 557-558.

³² La théorisation de ce fait récurrent s'est faite dans ce qu'on a appelé « l'évangile social ». Celui-ci est apparu en théologie à la fin du XIX^e siècle avec la concentration excessive des richesses nouvelles produites par l'industrialisation ; concentration tout à fait contraire au projet de Dieu pour l'être humain si l'on se reporte aux principes de la *Torah* (*Shabbat*, année sabbatique ; Jubilé, remise des dettes tous les sept ans, angle du champ, Lv 19,9-10 et 23,22 ; etc.). Mais en appliquant l'enseignement biblique à la société dans un monde de plus en plus sécularisé, « l'évangile social » a glissé vers un renversement des valeurs chrétiennes en faisant de la seule justice sociale la carte d'identité du christianisme, négligeant ainsi la dimension centrifuge de la justice, laquelle naît d'une communauté vivant de la grâce et non d'une culpabilisation devant les « devoirs » des églises face au monde.

8. La place de la *Torah* dans la pensée de l'éthique

8.1. La *Torah* dans le Corps de Christ

La tentation de marginaliser la *Torah* a toujours existé dans le christianisme, bien que cette tendance soit étrangère à l'orthodoxie chrétienne de toutes les époques³³. En réalité la *Torah*, la Loi de Moïse, devrait demeurer au centre de l'Ancien Testament comme un premier don de l'Evangile³⁴. Il y a là pour l'Eglise un véritable combat spirituel, non seulement parce que la *Torah* nous fournit en abondance les normes d'une éthique divine (1), sujet de notre séminaire, mais aussi parce que l'accueil de la *Torah* touche à la perception qu'a le Corps du Christ de sa propre place dans l'histoire humaine (2). Quelques mots sur chacun de ces deux points :

(1) Lire l'Evangile sans la *Torah* c'est se priver de très nombreuses normes d'action qui ne sont pas issues de « la tradition des hommes »³⁵, mais d'une révélation qui n'a jamais été remise en cause par Jésus. Elles ne sont pas inutilement répétées dans l'Evangile mais elles trouvent leur véritable sens en Christ. C'est aussi se priver d'une intelligence de l'Evangile dans la mesure où les paroles de Jésus sont dites pour des hommes et des femmes que la *Torah* avait rendus avides de pratiquer la justice selon Dieu³⁶.

(2) D'autre part, la perception de l'unité entre ce que l'Esprit de Dieu communique au Sinäï et ce qu'il communique finalement en Jésus, est liée à la perception, *vitale*, de ce qui unit l'histoire de l'Eglise du Christ à l'histoire du peuple juif³⁷, l'Alliance de grâce au Sinäï à l'alliance de

³³ On relira avec grand profit Jean CALVIN, *Institution*, II, vii, 12-14 ; ix, 4 et x, 1-4.

³⁴ Voici ce qu'en dit Thomas d'AQUIN, *Somme Théologique I-II, q. 107. a. 3, rép.* : « Ainsi donc, la loi nouvelle est dans l'ancienne comme le grain est dans l'épi. » Autrement dit : une croissance organique mène de l'une à l'autre et « le plus » est dans la réalisation de ce qui était là en germe.

³⁵ Telle que Jésus la dénonce en Mc 7, 8-9.

³⁶ Le Seigneur a surtout invité ses contemporains à dépoussiérer la relation à la *Torah* de ces traditions purement humaines qui en encombraient la simple lecture de foi, mais on voit que ceux qui l'interpellent sont en recherche de cette justice.

³⁷ Unité historique et donc aussi eschatologique ; cf. Ep 1-3 et Rm 9-11.

grâce en Jésus³⁸. Un christianisme qui ne perçoit pas cela est un christianisme qui sort de l'histoire en se coupant des racines – et donc du sens – de l'incarnation. Coupé de son engendrement dans l'histoire et de son identité, un tel christianisme ne perçoit plus *dans sa chair* le sens de l'œuvre de Dieu depuis la création du monde. C'est finalement un christianisme dont le sens du réel est soit diminué, soit paganisé, parce qu'il ne se perçoit plus dans la tension de l'alliance avec Dieu en Christ Jésus.

8.2. La Torah et la réalité de l'alliance

La Nouvelle Alliance prophétisée par Jérémie (Jr 31,31-37) consiste en l'écriture par le Seigneur de sa *Torah* sur le cœur humain. Ce qui signifie que la *Torah*, dans la Nouvelle Alliance, devient ce qu'elle a toujours été appelée à être : un principe dynamique de sainteté. « Celui qui est de la foi de Jésus-Christ » (Rm 3,26) peut accomplir la *Torah* parce que ses préceptes ne sont plus pour lui des normes extérieures à sa volonté, extérieures à sa relation avec Dieu en Jésus-Christ.

C'est dans cette perspective, me semble-t-il, qu'on peut comprendre la parole de Jésus citée en Mt 5,17 : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abolir mais accomplir ». Cette affirmation du Seigneur préside aux paroles sur l'intériorisation de la *Torah* qui remplissent la suite de Mt 5³⁹. Une intériorisation qui, selon la perspective même de la *Torah* telle que nous l'avons envisagée, est la condition de la *mise en pratique* des commandements⁴⁰.

³⁸ Confession de foi de Westminster 7,4-5, dont je cite la conclusion : « Il n'y a donc pas deux alliances de grâce, différentes dans leur substance, mais une seule et unique (alliance de grâce) sous des dispensations différentes. » C'est la doctrine de CALVIN, cf. *Institution*, II, x, 2.

³⁹ Bien mal nommées « les Antithèses » jusque dans l'exégèse contemporaine... Un mot qui fut d'abord employé au II^e siècle par Marcion pour servir de titre à son ouvrage opposant la Loi et l'Évangile comme deux paroles ne pouvant provenir du même Dieu (!) L'ouvrage de référence sur Marcion est celui d'Adolf Von HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924, 2^e éd., et du même auteur, *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923. Ces deux ouvrages ont été réédités par la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.

⁴⁰ Bien que je ne sois pas un spécialiste du Nouveau Testament, il me semble que la phrase « Vous avez entendu qu'il a été dit » (Mt 5,21.27.33 ; etc.) signifie que la Parole de la Loi est arrivée aux oreilles des auditeurs de Jésus par le biais des érudits de sa génération.

Ce n'est donc pas un hasard si la Pentecôte, ce temps où la Parole du Seigneur est sortie de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre, comme l'avait annoncé Es 2,3, ce don de l'Esprit est advenu en ce temps où Israël célébrait le don de la Loi. Ce n'est pas un hasard, car lorsque Dieu annonçait, dans la prophétie d'Ezéchiel, qu'il allait créer un cœur nouveau et mettre un esprit nouveau dans le cœur d'Israël, c'est précisément afin que son peuple accomplisse sa Loi⁴¹.

Et lorsque le Seigneur dit par Moïse (Dt 30,6) qu'il va circoncire lui-même le cœur de son peuple, c'est afin que cette circoncision non faite de main d'homme fasse entrer le peuple dans l'amour pour le Seigneur, c'est-à-dire dans la pratique fidèle des lois divines qui est l'expression de l'amour pour Dieu⁴².

Ainsi donc, si la *Torah* exprime les termes de l'Ancienne Alliance⁴³ et évoque la volonté de Dieu pour son peuple, et si la Nouvelle Alliance n'est pas autre chose que l'écriture par Dieu de cette Loi sur nos cœurs de croyants, la *Torah* peut certainement nous rappeler, dans les domaines les plus concrets de notre vie, les directions de notre conduite.

Le Sermon sur la montagne ne proclame donc pas l'abolition de la Loi, mais bien au contraire scelle et confirme la dynamique véritable de la *Torah* en signalant que la Loi vise le cœur de l'homme.

Lorsque nous lisons avec foi les paroles de la Loi, nous ne pouvons pas ne pas voir qu'elles appellent une réponse de l'homme tout entier, une conversion du cœur humain à l'amour de Dieu. C'est ce que j'ai tenté d'illustrer avec les lois sur la garantie des emprunts.

Il ne s'agit donc pas d'une remise en cause de la Loi elle-même mais bien de la manière dont elle a été transmise au peuple, selon la lettre ou, selon l'Esprit de la Loi qui apparaît dans le « Mais moi je vous dis... » de Jésus. Même le refus du divorce (Mt 5,31-32) ne paraît pas être une contradiction avec Dt 24,1-4 où il est question, comme en Mt 5,31, d'une indécence en relation avec la sexualité, bien qu'il soit difficile de préciser le cas en question.

⁴¹ Ez 36,25-27.

⁴² Sur cette signification concrète de l'amour, voir ci-dessus la section 3.2.2. et la note 22.

⁴³ Ex 24,7 ; Lv 26,15.

8.3. Loi et légalisme

La Loi divine, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, est étrangère au légalisme – à la norme qu'on veut imposer de l'extérieur sans y amener le cœur. Et même, nous pouvons dire que le légalisme est le premier ennemi de la Loi de Dieu qui est loi de bonté et de vie de la part du Seigneur. Le légalisme trahit un éloignement de la relation avec le Seigneur et donc un éloignement du réel. Ceci peut se lire dans les tout premiers mots qui expriment l'antiprojet de Dieu dans la Bible : le discours du serpent à Eve. Je ne cite que ces premiers mots de Gn 3,1 : « Est-ce que vraiment Dieu a dit ? »

On y trouve les trois caractéristiques du légaliste dans son rapport à Dieu :

1. Il pose une question sur le contenu et les limites de la Loi, il veut délimiter et limiter la Loi là où il y a le bonheur qu'apporte l'obéissance à la Vie et à la Parole de Dieu⁴⁴.

2. Il néglige l'identité personnelle de Dieu. Alors que le récit depuis Gn 2,4 rappelle constamment le nom propre du Seigneur : « ADONAI⁴⁵ Elohîm » (le Seigneur Dieu), le serpent, au moment où il met en question la Loi de Dieu, évite soigneusement de le nommer par son nom : « Est-ce que vraiment Dieu a dit ? » Il le présente comme un Dieu impersonnel et sa Loi comme une norme sur laquelle il vaut la peine d'avoir une vue objective et précise...

3. Il nie la dimension relationnelle de la Parole que Dieu adresse à l'être humain dans sa loi. En posant la question : « Est-ce que Dieu a dit ? » – et non pas : « est-ce que Dieu *vous* a dit ? » – il évite soigneusement de réveiller dans l'être humain la dimension personnelle, relationnelle de la Loi. Pour faire rejeter la Loi de Dieu il doit, en bon légaliste, la placer en dehors de la relation personnelle avec le SEIGNEUR.

⁴⁴ Un bonheur au sens propre, ce *Tov* (un mot qui dit : Bon, Bien et Bonheur) qui dirige l'œuvre créatrice de Dieu selon Gn 1 où par sept fois il est dit : « Et Dieu vit que cela était (très) bon ». Ce *Tov* que Dieu lui recommande de ne pas corrompre par le Mal qui est Malheur (Gn 2,17) et pour lequel Dieu crée l'homme dans le vis-à-vis masculin-féminin, puisqu'il n'est pas partie du *Tov* que l'homme soit seul (Gn 2,18).

⁴⁵ Qui signifie « Seigneur » et que la lecture juive a imposé à date ancienne pour le tétragramme יהוה dont la prononciation était oubliée ; déjà dans la Septante le nom est traduit *Kurios*.

La Loi est un don de Dieu ; *charis*, grâce de Dieu, elle ne demeure telle que dans la mesure où elle est lue et vécue dans la grâce. Ce qui signifie que même si je pratiquais toutes les lois de la *Torah*, je ne pourrais jamais dire : « J'ai fait la volonté de Dieu ». Et même si je n'en pratique qu'une seule, comme la remise des dettes par exemple... , je ne peux jamais dire : « J'ai accompli la volonté de Dieu ». Ce que la *Torah* nous montre au contraire, et qui devient si clair pour ceux qui sont en Christ, c'est que la volonté de Dieu n'a pas de fin, elle est une puissance de vie. Dès que je l'arrête et la limite, j'entre dans ce que Paul appelle « les œuvres de la Loi » et je sors de la grâce de la Loi qui m'invite à une relation personnelle avec les autres. C'est là le danger de tout légalisme et c'est, peut-être, la grâce que Dieu nous fait d'être toujours confrontés au péché afin de ne jamais ignorer notre besoin de la grâce.

8.4. Le statut prophétique de la Loi de Moïse

Il est rare qu'une réflexion théologique moderne sur la place respective de la *Torah* et de l'Évangile aboutisse à une conclusion satisfaisante. Bien des études sont écrites sur le sujet, mais elles prennent rarement le risque de nous dire tout simplement comment accueillir la *Torah*⁴⁶. Permettez-moi de vous suggérer quelques brèves pistes de réflexion sur cette question qui ne me semble embarrassante que pour une pensée légaliste, justement. Nous pouvons partir de deux constats :

1. Un constat théologique tout d'abord : pour toute la tradition chrétienne jusqu'à nos jours la Loi de Moïse est Parole de Dieu, parole vivante du Dieu vivant qui ne prononce jamais de paroles mortes ou mortifères⁴⁷.

⁴⁶ Quelques références utiles : G.L. BAHNSEN, W.C. KAISER Jr., D.J. MOO, et al., *Five Views on Law and Gospel*, Grand Rapids MI, Zondervan, 1993 ; James D.G. DUNN éd., *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2001. Le mouvement de la « Christian Reconstruction » a eu le mérite de poser la problématique en termes concrets, voir Greg. L. BAHNSEN, *Theonomy in Christian Ethics*, Phillipsburg NJ, 1984² ; et en réponse les divers essais dans W.S. BARKER, W.R. GODFREY eds., *Theonomy. A Reformed Critique*, Grand Rapids MI, Zondervan, 1990.

⁴⁷ Eventuellement des paroles qui condamnent le vieil homme, mais pour qu'il en soit ainsi, pratiquement, pour qu'un lecteur lise dans la Loi sa propre condamnation, il lui faut la lire avec l'Esprit de Dieu. Ce qui confirme le jugement d'Ernest Kevan, à la suite des auteurs puritains du dix-septième siècle, au sujet de Galates. D'après lui, en Galates,

2. Constat d'un fait ensuite : la *Torah* contient infiniment plus de paroles du Seigneur pour orienter notre vie, nos rapports au monde et au prochain dans la communauté que tout autre corpus de la Bible.

Ces deux constats nous invitent à laisser de côté les problématiques abstraites sur « le dépassement de la Loi » ou sur son statut par rapport à l'Évangile... Je suggère de sortir de ces crispations et de se reporter à la *Torah* de Moïse comme on se reporte à tout texte prophétique de la Parole de Dieu, et même comme au texte prophétique par excellence, puisque, entre Moïse et le Christ : « Il ne s'est pas levé en Israël de prophète comme Moïse que le Seigneur connaissait face à face »⁴⁸.

C'est peut-être le moment de rappeler que la parole du Seigneur que nous avons citée plus haut associe la *Torah* et les Prophètes (Mt 5,17) : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abolir mais accomplir ».

Jésus accomplit la Loi et les Prophètes. Or ce n'est pas parce que les prophéties sont accomplies en Jésus qu'on ne les lit plus pour convertir son cœur et son intelligence... à Dieu en Jésus-Christ. Il en va de même de la Loi. L'accomplissement ne veut pas dire le rejet et le dépassement, mais bien au contraire que les choses prennent place dans la réalité de manière définitive, comme le grain de blé apparu de la tige et mûri. Pourquoi ne lirions-nous donc plus les lois de la *Torah* non seulement comme paroles inspirées mais aussi comme paroles inspiratrices ? Ne serait-ce que pour fonder, dès aujourd'hui, un de ces groupes dont nous parle F. de Coninck et qui sont à la source des réformes sociales pour plus de justice⁴⁹.

Voilà qui serait respecter la nature prophétique des lois de la *Torah* et les lire avec l'Esprit du Seigneur. Dans le Sermon sur la montagne, le Seigneur Jésus nous a montré comment la *Torah* nous renvoie aux profondeurs du cœur. Elle nous est donc accessible en Christ pour nous qui,

Paul n'attaque pas la Loi de Dieu en soi, mais ceux qui l'érigent en norme de salut et la séparent ainsi de l'Évangile ; E. KEVAN, *The Grace of Law*, London, Carey Kingsgate Press, 1964, pp. 131-134 (réédité par Soli Deo Gloria, 1999).

⁴⁸ Dt 34,10.

⁴⁹ Voir la contribution de Frédéric DE CONINCK dans ce volume.

délivrés de la culpabilité et du pouvoir du péché, avons accès à cette lecture de foi de la *Torah*, une lecture dégagée de tout légalisme⁵⁰.

9. Conclusions

Les lois que nous avons lues sont des lois fondamentales sur la liberté de chaque individu et les frontières de la vie privée. Elles introduisent la notion de personne au sein des rapports économiques ; un absolu du droit à l'existence personnelle, quelles que soient les dettes et les obligations économiques qui pèsent sur un individu. Au regard des lois bibliques qui touchent à la liberté et à l'identité des ensembles familiaux, claniques et communautaires, l'extension de ces principes à toute communauté me paraît inévitable et il y a là une source de réflexion et d'inspiration pour une action sociale et politique. Certes, il a toujours été difficile pour l'Eglise de trouver une juste distance entre un témoignage prophétique, annonciateur du Royaume de Dieu, et ses moyens réels de peser sur la société afin que celle-ci rende perceptible aux consciences, autant que faire se peut, la justice de Dieu. Je crois que l'action sur la société est un devoir évangélique qui doit être replacé dans la perspective de l'espérance chrétienne. C'est un autre débat, mais il devrait précéder, me semble-t-il, toute autre réflexion sur l'éthique.

Ce qui est sûr, c'est que chaque détail de ces lois bibliques, loin de nous entraîner dans une perception légaliste de la *Torah*, résonne comme un appel au cœur, un appel à répondre à Dieu par la pratique d'une justice sociale. Mais un appel qui nous fait clairement sentir aussi que la justice ne peut s'enraciner et croître que dans la perception de la dignité personnelle de chaque être humain. Il ne s'agit pas d'une justice formelle, mais d'une générosité dans les relations. La générosité à laquelle nous appelle la *Torah*

⁵⁰ Il se peut que nous soyons parfois tentés de nous replier sur un Evangile coupé de la *Torah*, parce que le peuple juif s'est dévoué à la pratique des commandements de la *Torah*. Mais l'Evangile n'est pas plus séparé de la *Torah* qu'il ne l'est des Prophètes (Mt 5,17). Considérez, par exemple, les cérémonies du sanctuaire de Jérusalem. Le Judaïsme pharisien a dû y renoncer par nécessité, alors que le Judaïsme messianique affirme en avoir hérité en Christ et que nous rappelons cet héritage sanctifiant de la croix et de la résurrection par le baptême (Ga 3,20) et le repas du Seigneur (1 Co 11,23-26).

s'inscrit dans une relation avec Dieu et avec le prochain. Ce qui pour nous chrétiens revient à dire avec Paul : « Est-ce donc que nous annulons la Loi par la foi ? A Dieu ne plaise ! Bien plutôt nous établissons la Loi ! » (Rm 3,31)⁵¹.

Répondre à l'appel de la *Torah* par une pratique intransigeante de la justice sociale, au nom même de la dignité que le projet de Dieu confère à l'être humain, c'est entrer dans l'histoire réelle que Dieu guide depuis Abraham, c'est vivre dans la foi. Cette foi vivante (beau pléonisme en vérité !), cette « foi de Jésus-Christ » qui est relation entre le Père et le Fils et qui, en nous, par la grâce de l'Esprit, devient relation aimante et juste avec Dieu et avec les autres. Cette foi qui, dans l'attente du Royaume, fait de la *Torah* un guide sûr des principes de la justice sociale. Car « la loi n'est une alliance des œuvres qu'occasionnellement et secondairement et seulement pour ceux qui ne sont pas connectés... à l'alliance de la grâce »⁵².



⁵¹ Sur ce verset, voici ce que dit Frédéric GODET, *Commentaire de l'épître aux Romains*. Tome premier, Paris Genève Neuchâtel, Librairie Sandoz et Fischbacher 1879, p. 357 : « C'est ce que Paul fait à l'égard de la loi ; il l'*établit* comme tout à nouveau par la justice de la foi, qui, au lieu de la renverser, comme on l'en accusait, en maintient fidèlement l'esprit dans l'économie nouvelle. »

⁵² VAVASOR POWELL, *Christ and Moses Excellency*, London, 1650, pp. 206-207 ; cité par Ernest F. KEVAN, *The Grace of Law*, p. 115 ; cf. note 47 ci-dessus.

